

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Volumen 23, Número 60, enero-abril de 2026

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Colegio de Humanidades y Ciencias
Sociales

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Andamios, Revista de Investigación Social, Volumen 23, Número 60, enero-abril de 2026, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a través del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales con dirección en Dr. García Diego, núm. 168, col. Doctores, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, México, Ciudad de México. Tel. 551107 0280, www.uacm.edu.mx, disponible en www.uacm.edu.mx/andamios. Editor responsable: Oscar Rosas Castro. Número de certificado de reserva del título: 04-2004-091014130100-102, ISSN de la versión impresa 1870-0063 e ISSN de la versión electrónica 2594-1917, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de certificado de licitud de título: 13199 y número de certificado de licitud de contenido: 10772, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Andamios, Revista de Investigación Social es una publicación de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación y de enseñanza en materia de ciencias sociales y humanidades a partir de las aportaciones de los profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como de académicos de otras instituciones nacionales e internacionales. Aparece citada en los siguientes índices y bases de datos: Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Scielo-México; Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales y Humanidades (Redalyc); Scopus; Social Sciences Citation Index, Social Scisearch, *Journal Citation Reports/Social Sciences Edition*; ProQuest Social Science Journals; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo); Banco de Datos sobre Educación Iberoamericana (Iresie); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Ulrich's Periodicals Directory; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Social Science Collection (CSA); Sociological Abstracts (SA); Worldwide Political Science Abstracts (WPSA); Political Database of the Americas (PDBA); International Consortium for the Advancement of Academic Publication (ICAAP); International Political Science Abstracts (IPSA); EBSCO Publishing (Academic Search Premier); T.H. Wilson Company; Swets Information Service B.V., Dialnet hemeroteca virtual.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios, Revista de Investigación Social* ni de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Se autoriza la reproducción parcial de los contenidos de la presente publicación siempre que se cite la fuente.

En portada: "Mientras dormíamos (el caso Juárez)" Performance de Lorena Wolffer, 2002. Instituto de México, París, Francia Currency 2004, Nueva York, NY, EUA ANTI Festival, Kuopio, Finlandia Instituto de Cultura, San Luis Potosí, SLP, México Museo de la Ciudad, Querétaro, Querétaro, México Museo Universitario del Chopo, Ciudad de México, México Experimentica 02, Chapter, Cardiff, Gales, Inglaterra 2002-2004
Fotografía de Martín L. Vargas

DIRECTORIO

DIRECTORA

Leticia Romero Chumacero

EDITOR RESPONSABLE

Oscar Rosas Castro

COMITÉ EDITORIAL UACM

Álvaro Aragón Rivera

Concepción Delgado Parra

Adrián Espinosa Barrios

Grissel Gómez Estrada

Gezabel Guzmán Ramírez

Jesús Jasso Méndez

Julieta Marcone Vega

Cuauhtémoc Ochoa Tinoco

Norma Angélica Gómez Méndez

Nicolás Olivos Santoyo

Sergio Ortiz Leroux

Cynthia Pech Salvador

Leticia Romero Chumacero

Édgar Sandoval Sandoval

Arturo Santillana Andraca

Ángel Sermeño Quezada

Citlali Villafranco Robles

EQUIPO DE REDACCIÓN

Mara Itzel Georgina Montes Margalli
Oscar Rosas Castro

CONSEJO EDITORIAL

Benjamin Arditi (FCPS-UNAM, México)
Tatiana Bubnova (IIFL-UNAM, México)
Luiz Augusto Campos (IESP, Brasil)
Andrés de Francisco Díaz (Universidad Complutense de Madrid, España)
Gustavo Fondevila (CIDE, México)
Raúl Fuentes Navarro (Universidad de Guadalajara, México)
Jorge A. González (CEIICH-UNAM, México)
Denise Najmanovich (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Ana Rosa Pérez Ransanz (IIFL-UNAM, México)
Sara Poot-Herrera (Universidad de California en Santa Barbara, EUA)
Octavio Rodríguez Araujo (FCPS-UNAM, México)
Mario Rufer (UAM-Xochimilco, México)
José Ma. Sauca Cano (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Enrique Serrano Gómez (UAM-Iztapalapa, México)
Hugo José Suárez (IIS-UNAM, México)
Isabel Wences (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Lauro Zavala (UAM-Xochimilco, México)

DISEÑO

Miguel Angel Luna Vilchis / Punto Áureo

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

- Cuerpo, afectos y comunicación
CYNTHIA PECH SALVADOR y MARTA RIZO GARCÍA 11
- El giro afectivo: una mirada encarnada sobre la experiencia migrante
BERTHA PALACIOS LÓPEZ, WYSLEYDY XIOMARA MARTÍNEZ-MARTÍNEZ y EMMA HILDA ORTEGA RODRÍGUEZ 17
- “Conectando en tribu”. Emociones, experiencia corporizada y redes de apoyo en plataformas sociodigitales
ANE ARRUBARRENA UBETAGOYENA y MERCEDES BOGINO LARRAMBEHERE 53
- Etnografía sensorial, cuerpo y foto-elicitación: comunicar visualmente el dolor. Intervención fotográfica del álbum familiar
GEZABEL GUZMÁN RAMÍREZ 83
- Poner el cuerpo* en el papel y la tela. reflexiones sobre comunicación, imagen y bordado
MALELY LINARES SÁNCHEZ y SANDRA IVETTE GONZÁLEZ RUIZ 117
- Corporalidades, género y comunicación intercultural: experiencias situadas en la Universidad Intercultural de Chiapas
ANA LAURA CASTILLO HERNÁNDEZ y MARÍA GABRIELA LÓPEZ SUÁREZ 149
- La identidad visual: el cuerpo vestido de identidad social
ALMA BARBOSA SÁNCHEZ 177
- Las imágenes del cuerpo indígena en América Latina: archivos de enemización
CARLOS DEL VALLE-ROJAS 209

ENTREVISTA

- Desde el feminismo, nuestro lugar de enunciación no supone un cuerpo descarnado y abstracto, sino una corporalidad situada. 259
Entrevista a Olga Sabido Ramos
CYNTHIA PECH SALVADOR y MARTA RIZO GARCÍA

- Bibliografía especializada sobre Cuerpo, afectos y comunicación 277
CYNTHIA PECH SALVADOR y MARTA RIZO GARCÍA

ARTICULOS

- Inspirar y conspirar: Iconicidad, tecnologías y religiosidad de QAnon 291
JESÚS PÉREZ CABALLERO

- Deleuze intérprete de Proust, aprendiz de la Recherche 323
FELIPE A. MATTI

- Un príncipe post-marxista. la influencia de Maquiavelo en Claude Lefort y Chantal Mouffe 353
CÉSAR MORALES OYARVIDE

- La teoría del gatopardismo: entre revoluciones pasivas y conservadoras 379
PIERRE GAUSSENS

- Representaciones y redes discursivas en una disputa socioambiental en Argentina 407
SEBASTIÁN SAYAGO

- Lo grotesco y lo fantástico posmodernos como elementos transversales en la obra fílmica de Joel y Ethan Coen 441
FRANCISCO JAVIER RUIZ DEL OLMO y ANTONIO CANTOS
CEBALLOS

Identificación y análisis de los estereotipos de género presentes en el estudiantado de pregrado de la Universidad Santo Tomás, Villavicencio, Colombia AURA MELISSA HERNÁNDEZ PINZÓN, JAMES ALEXANDER DUARTE GALVIS, JUAN SEBASTIÁN HOYOS GONZÁLEZ Y STHEFANIA LIZARAZO ZULUAGA	463
Sondeo de sistemas producto maíz y frijol en dos municipios de Morelos JOSÉ MERCED TÉLLEZ SILVA Y LUZ MARINA IBARRA URIBE	495
Desentrañando el Tokenismo: análisis del discurso parlamentario chileno en la discusión del Proyecto de Ley n.º 20.422 que establece las normas sobre igualdad de oportunidades e inclusión social de personas con discapacidad en Chile VEREL E. MONROY FLORES, ALBERTO JAVIER MAYORGA ROGEL Y LEANDRO DE BRASI	533
RESEÑAS	
#Metoo. La ola de las multitudes conectadas feministas GEIDY MORFA-HERNÁNDEZ	565
Desmercantilizar la vivienda VÍCTOR DELGADILLO	571
¿De qué hablamos cuando hablamos de discriminación? MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ	581
Corrupción estructural DIANA VICHER GARCÍA	589
Filosofía y literatura. Apologías y concurrencias VÍCTOR HUGO BOLAÑOS SÁNCHEZ Y MARTÍN JIMÉNEZ SERRANO	595
Sociología en México JUDITH PÉREZ-SORIA	605

DOSSIER

PRESENTACIÓN

CUERPO, AFECTOS Y COMUNICACIÓN

Cynthia Pech Salvador*

Marta Rizo García**

Ofrenda es este cuerpo [...] sin más explicación empieza el viaje... Siomara España

La reflexión sobre el papel que el cuerpo tiene en los procesos de comunicación no es nueva; prueba de ello es el valor que éste tiene como fundamento de la comunicación interpersonal y la comunicación no verbal a partir de entenderlo más bien desde un enfoque lingüístico-pragmático. No obstante, el enfoque que articula el cuerpo con los afectos y la comunicación es relativamente reciente y se inscribe dentro de lo que se conoce como Estudios del Cuerpo. Dichos estudios comenzaron su andar en América Latina a principio de los años 90 del siglo XX, teniendo a la antropología del cuerpo y a la sociología del cuerpo como perspectivas relevantes. Aunado a lo anterior, el feminismo, específicamente desde los años 70¹, asumió al cuerpo

¹ Las aportaciones de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* resonaron en el pensamiento feminista de los años setenta; no obstante, el pensamiento feminista, desde sus orígenes en la Revolución Francesa, ya visualizaba la importancia que el cuerpo femenino tenía como lugar político, pues eran las mujeres —en cuerpo propio— las que vivían las desigualdades sociales que históricamente las segregaban y oprimían.

* Profesora-Investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: cynthia.pech@uacm.edu.mx

** Profesora-Investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: marta.rizo@uacm.edu.mx

como objeto de reflexión a partir de considerar que el cuerpo de las mujeres no sólo es el territorio subjetivo desde donde las mujeres viven y socializan, sino que el cuerpo es y ha sido el lugar simbólico desde donde el patriarcado ha configurado las distintas opresiones. Como territorio de disputa, el cuerpo de las mujeres se volvió el lugar de la experiencia, desde donde las mujeres no sólo viven, sino, sobre todo, como el lugar desde donde luchan contra esas opresiones. Sin duda, la perspectiva fenomenológica del cuerpo como lugar donde se vive la vida (Marcel, 2003) atraviesa el interés que desde distintas disciplinas ha cobrado el cuerpo en los últimos cincuenta años. Para la comunicación, la experiencia de quien vive en y desde un cuerpo logra reportar información significativa que puede traducirse en entender al cuerpo como un lugar desde donde se aprehende la cultura, pero también, como un espacio/territorio desde donde se comunica.

En este sentido, y partiendo del entendido de que el cuerpo no sólo comunica, sino que también es afectado en los procesos de comunicación, es que para este *dossier* nos planteamos reflexionar sobre el papel que el cuerpo tiene como vehículo comunicante. Desde el cuerpo y con el cuerpo construimos significados y otorgamos sentido a todo lo que nos rodea, por ello consideramos que el cuerpo es potencia significativa y afectiva, ya que, si bien el cuerpo comunica, es también mediador entre las personas y el entorno. Así, el cuerpo ofrece información de quien lo porta y del entorno en que la persona se mueve, del contexto social y cultural que habita. Por lo anterior, para este monográfico reunimos la producción académica que retoma el cuerpo como un objeto de reflexión complejo aporta, sin duda, a las miradas en torno al mundo social que las ciencias de la comunicación construyen. Esta apuesta ha implicado un esfuerzo colectivo de reflexión sobre la pertinencia del abordaje de los cuerpos y las corporalidades como unidades productoras de sentido fundamentales en los procesos de comunicación, tanto interpersonales como mediáticos.

Como construcción social y cultural, el cuerpo es portador de significados. El cuerpo habla del sujeto y, a la vez, comunica rasgos del entorno social que la persona habita, en ese sentido, los cuerpos comunicantes afectan y son afectados por otros cuerpos en el proceso de las interacciones sociales en donde siempre está presente que lo que somos es un cuerpo “entendiendo por tal esa realidad donde se conjuga lo privado y lo público, lo íntimo

y lo expuesto. Cada rasgo de nuestro cuerpo habla de cómo es nuestro paso por la vida” (Corres, 2007, p. 212).

Pensar el cuerpo hoy es pensarlo desde el vínculo cuerpo-afectos y comunicación, en el entendido que, desde un ámbito sociocultural, los cuerpos son usados y significados dependiendo de los códigos específicos desde donde se den el sentido social. Como afirma Connell (1995), la sociedad es una experiencia corporal reflexiva, por lo que no es muy útil presentar acercamientos al cuerpo completamente biologicistas ni completamente constructivistas. Nuestra relación con otras y otros, y los modos como nos percibimos como cuerpos son ejes fundamentales para abordar el cuerpo y sus afectos desde la comunicación.

Este trabajo colectivo pretende abonar a esta reflexión, por ello, la primera sección del *dossier* comprende siete artículos, los cuales aportan acercamientos teóricos y propuestas de análisis distintos en torno al vínculo cuerpo-afectos-comunicación.

En *El giro afectivo: una mirada encarnada sobre la experiencia migrante*, un artículo de Bertha Palacios López, Wysleydy Xiomara Martínez-Martínez y Emma Hilda Ortega Rodríguez, se aborda el fenómeno migratorio a partir del giro afectivo; es decir, se estudia de qué manera la emocionalidad, el dolor, los afectos y la corporalidad están presentes en la experiencia migrante. La investigación se centra en las infancias y mujeres migrantes en un albergue de Chipas. El giro afectivo, una corriente transdisciplinaria surgida a finales del siglo XX, revaloriza el sentir por sobre el decir, es decir, enfatiza el papel que las emociones y los afectos tienen en las corporalidades y de qué manera están implicadas en la producción de conocimiento.

En *“Conectando en tribu”. Emociones, experiencia corporizada y redes de apoyo en plataformas sociodigitales*, de Ane Arruabarrena Ubetagoyena y Mercedes Bogino Larrambeberre, se analizan distintas narrativas de mujeres que no son madres por diversas circunstancias. Utilizando la etnografía digital, las autoras realizan un análisis temático para identificar las emociones más significativas presentes en las dinámicas sociodigitales, e interpretan las interacciones mediadas digitalmente como formas alternativas de crear vínculos y afectos. La originalidad del artículo se halla en la articulación de la cultura digital, las emociones y las redes de apoyo para comprender la potencia política de lo íntimo y el valor de los saberes situados que se comparten en este tipo de plataformas digitales.

La tercera aportación es *Etnografía sensorial y foto-elicitación: comunicar visualmente el dolor. Intervención fotográfica del álbum familiar*, de Gezabel Guzmán Ramírez. En este texto, se muestra cómo la experiencia emocional del dolor vinculada a acontecimientos de violencia puede abordarse desde la etnografía sensorial. La autora da cuenta de los resultados de una investigación realizada con mujeres jóvenes en tres regiones de México a partir de la propuesta de foto-elicitación, una intervención fotográfica del álbum familiar que toma en cuenta que el cuerpo es el vehículo a través del cual sentimos e interpretamos la vida.

En *Poner el cuerpo en el papel y la tela. Reflexiones sobre comunicación, imagen y bordado*, Malely Linares Sánchez y Sandra Ivette González Ruiz se sitúan en una perspectiva feminista y retoman el carácter expresivo y simbólico del cuerpo para analizar, desde un autoetnográfico, cómo se configura el cuerpo como vehículo comunicativo en prácticas visuales. A partir del proyecto textil titulado “Bordar para sanar” y de la experiencia fotográfica con Mujeres por la Memoria de Cherán, las autoras muestran que el bordado y la fotografía feminista son dispositivos para nombrar el dolor, producir memorias encarnadas, tejer redes de cuidado y disputar las narrativas hegemónicas sobre el cuerpo de las mujeres.

El quinto texto del *dossier*, a cargo de Ana Laura Castillo Hernández y María Gabriela López Suárez, lleva por título *Corporalidades y comunicación intercultural: experiencias situadas en la UNICH*. En este artículo, las autoras presentan, desde una mirada feminista, socioespacial e intercultural, algunas ideas y reflexiones en torno a la importancia que el cuerpo, la comunicación y los afectos tienen para el ámbito disciplinar de la Comunicación Intercultural. La investigación de la que se da cuenta se realizó con estudiantes de la licenciatura en Comunicación Intercultural de la Universidad Intercultural de Chiapas, a partir de una ruta metodológica basada en la cartografía social, la etnografía, la autoetnografía y los mapeos de territorios y cuerpos como espacios y mediaciones en la comunicación.

En *La identidad visual: el cuerpo vestido de identidad social*, Alma Barbosa Sánchez presenta una reflexión sociológica sobre la representación simbólica y estética de la identidad social desde el poder social que tiene la imagen personal y en donde el cuerpo es fundamento de la misma. Para la autora, la imagen personal, en su diversidad, se sitúa en el centro de las

batallas políticas y culturales entre colectividades y clases sociales que conllevan distintas respuestas sociales que van desde la discriminación a la estigmatización. En el texto se ofrece un acercamiento a diferentes identidades visuales como la de género, disidente y contracultural para, finalmente, detenerse en la reflexión sobre la identidad indígena.

El séptimo y último texto del *dossier* lleva por título *Las imágenes del cuerpo indígena en América Latina: archivos de enemización*. El autor, Carlos del Valle-Rojas, analiza las imágenes que representan a los indígenas en obras históricamente relevantes de Argentina, Colombia, Chile y Perú, a partir de tres esquemas interpretativos del indígena y tres elementos socio-culturales: visualidad, imagen y mirada. La investigación demuestra el uso de estrategias de enemización como el control de las emociones, especialmente del comportamiento, los modales y la vestimenta; así como el uso de la vergüenza y la cosificación del cuerpo del otro, imponiendo, por medio de las imágenes, un modo de conciencia del ser indígena.

La tríada afectos, cuerpos y comunicación atraviesa estas siete aportaciones académicas que reflejan no sólo la amplitud conceptual del tema sino, sobre todo, la multiplicidad de miradas posibles. La comunicación aparece en sus dimensiones interpersonal y mediática —vinculada con la fotografía y con las redes sociodigitales—, y los afectos y las emociones se observan como ingredientes fundamentales de los cuerpos vividos. Este *dossier* da cuenta de un debate que, aunque no es reciente, permite abordajes novedosos tanto en términos de enfoques disciplinarios e interdisciplinarios como en lo que respecta a las rutas metodológicas implementadas. La reflexión teórico-conceptual interdisciplinaria bebe, sobre todo, de la antropología, la sociología y la comunicación, mientras que los abordajes metodológicos, también diversos, hacen eco de estrategias como los análisis visuales, la cartografía, las entrevistas y las distintas modalidades de la etnografía. En todos los casos, el cuerpo aparece como dispositivo de enunciación y, a la vez, como espacio de resistencia desde el que las personas construimos nuestra relación afectiva y emocional con las otras y otros y con el entorno mismo.

En la segunda sección del *dossier* se incluye una entrevista que las coordinadoras del *dossier* realizamos a la Dra. Olga Sabido Ramos, profesora investigadora titular de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, a quien consideramos referente de la sociología de los cuerpos y

las emociones en México y América Latina y exploradora incansable de los aportes teóricos y metodológicos del *giro sensorial* y el *giro afectivo* en el campo de las ciencias sociales. A partir de su experiencia como especialista en los estudios sensoriales y la sociología de las emociones, nos interesó indagar los aspectos que atraviesan sus investigaciones y las posibilidades que el cuerpo, los sentidos y la afectividad tienen para las Ciencias Sociales.

En la tercera sección del *dossier* incluimos una bibliografía especializada sobre cuerpo, afectos y comunicación. Como cualquier propuesta bibliográfica, seguramente no abarca la totalidad de la producción académica de esta amplia línea de investigación. No obstante, consideramos que puede ser de mucha utilidad para las personas interesadas en estos temas, tanto para quienes se inician en su indagación como para quienes se instalan en esta línea como investigadoras e investigadores sociales.

Por último, queremos agradecer a cada uno de los participantes que con su trabajo contribuyen a la reflexión en torno a los temas del *dossier*.

FUENTES CONSULTADAS

CONNELL, R. (1995). *Masculinities*. Polity Press.

CORRES, P. (2007). El todo corporal. En E. Muñiz y M. List (Coords.). *Pensar el cuerpo*. pp. 207-215. Ciudad de México: UAM Azcapotzalco.

MARCEL, G. (2003). *Ser y tener*. Caparrós Editores.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1248>

EL GIRO AFECTIVO: UNA MIRADA ENCARNADA SOBRE LA EXPERIENCIA MIGRANTE

Bertha Palacios López*
Wysleydy Xiomara Martínez-Martínez**
Emma Hilda Ortega Rodríguez***

RESUMEN. El objetivo del presente artículo es discutir cómo el giro afectivo permite reconfigurar la comprensión sobre el fenómeno migratorio. A partir de la sistematización de dos experiencias investigativas realizadas con personas migrantes en su paso por Chiapas, se plantea que la emocionalidad, el dolor, la corporalidad y los afectos son dimensiones esenciales para comprender la movilidad humana. Mediante metodologías de corte etnográfico y colaborativo, y desde un enfoque de acompañamiento horizontal, se visibilizan los testimonios orales y gráficos como formas de enunciación que denuncian violencias estructurales y abren posibilidades de agencia simbólica y emocional. Se concluye que las emociones y los cuerpos, lejos de ser residuales o anecdóticos, emergen como espacios de producción de conocimiento en contextos de migración internacional.

PALABRAS CLAVE. Giro afectivo; corporalidad; migración; emociones; etnografía colaborativa.

* Docente de tiempo completo en la Licenciatura en Comunicación y en los posgrados: Especialidad en Procesos Culturales Lectoescritores y Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Humanidades en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), México. Correo electrónico: bertha.palacios@unach.mx

** Egresada de la Especialidad en Procesos Culturales Lecto-Escritores por la UNACH, México. Correo electrónico: wysleydy98@gmail.com

*** Investigadora por México en la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, comisionada a la Especialidad en Procesos Culturales Lecto-Escritores de la UNACH, México. Correo electrónico: emma.ortega@secihti.mx

THE AFFECTIVE TURN: AN EMBODIED VIEW OF THE MIGRANT EXPERIENCE

ABSTRACT. This article aims to discuss how the affective turn allows us to reconfigure our understanding of the migratory phenomenon. Based on the systematization of two research experiences conducted with migrants during their passage through Chiapas, it is argued that emotionality, pain, corporeality, and affect are essential dimensions for understanding human mobility. Using ethnographic and collaborative methodologies, and from a horizontal accompaniment approach, oral and graphic testimonies are made visible as forms of enunciation that denounce structural violence and open possibilities for symbolic and emotional agency. The conclusion is that emotions and bodies, far from being residual or anecdotal, emerge as spaces for knowledge production in contexts of international migration.

KEY WORDS. Affective turn; corporality; migration; emotions; collaborative ethnography.

INTRODUCCIÓN

Durante décadas, el estudio del fenómeno migratorio ha privilegiado enfoques estructurales, económicos y jurídicos, dejando en segundo plano la dimensión emocional y subjetiva de quienes migran, es decir, las formas sensibles, afectivas y corporales que configuran la experiencia del desplazamiento. Sin embargo, frente a los desafíos contemporáneos que implican desplazamientos forzados, violencia estructural y reconfiguración identitaria, resulta urgente repensar el abordaje analítico desde nuevas claves.

La creciente presencia de mujeres e infantes migrantes en tránsito por México durante la última década constituye un fenómeno que exige ser comprendido desde perspectivas más integrales que vayan más allá de los enfoques securitarios o meramente demográficos. Las mujeres y las infancias

en movimiento no solo enfrentan riesgos físicos y jurídicos, sino también una constante exposición al miedo, la incertidumbre, el duelo y la esperanza, que configuran su tránsito como una vivencia encarnada. Incorporar esta mirada permite entender que la movilidad no es solo desplazamiento geográfico, sino también una transformación emocional y subjetiva marcada por vínculos, afectos y violencias (Ní Laoire *et al.*, 2010).

Desde una perspectiva internacional, organismos como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR, 2023), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2022) y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM, 2021) han documentado el alarmante incremento de mujeres e infantes en contextos de desplazamiento forzado en la región de América Latina y el Caribe, muchas veces huyendo de la violencia estructural, la violencia de género, el colapso ambiental o la pobreza extrema. Estos informes coinciden en señalar que estos grupos requieren una atención diferenciada, no solo por su vulnerabilidad jurídica o sanitaria, sino por los efectos emocionales y psicosociales que implica la migración. El estudio de este fenómeno, desde un enfoque afectivo y situado, permite visibilizar no solo los daños, sino también las formas de agencia, los recursos afectivos de resistencia y las redes de cuidado que las propias personas migrantes despliegan a lo largo del trayecto (Prieto, 2022).

Asimismo, examinar esta transformación demográfica desde el giro afectivo permite cuestionar las representaciones deshumanizantes que reducen a mujeres e infantes a cifras o “problemas de gestión fronteriza”. Reconocer la centralidad del afecto, del cuerpo y de la experiencia vivida posibilita construir políticas públicas más humanas y éticas, orientadas a la protección integral de derechos y a la creación de corredores humanitarios sensibles a las necesidades emocionales de quienes migran (Arfuch, 2016; Scribano, 2016). En este marco, la producción de conocimiento situado y encarnado no solo es metodológicamente válida, sino éticamente urgente, para comprender y transformar las condiciones de vida de mujeres e infantes que atraviesan México en busca de dignidad y seguridad.

En este contexto, el giro afectivo ofrece una alternativa epistemológica, metodológica y ética que permite comprender la migración como experiencia emocional profundamente atravesada por el dolor, la esperanza, el miedo y la agencia. Como han señalado diversos estudios, los enfoques tra-

dicionales sobre migración tienden a enfatizar la racionalidad económica, la movilidad espacial o las causas estructurales, sin detenerse en la vivencia emocional de quienes transitan fronteras (Micolta, 2005; Mota, 2019). Ariza y Velasco (2015) identifican tres vertientes limitadas: a) relaciones causales ancladas localmente, b) interpretación de narrativas, y c) patrones de regularidad. Estas perspectivas, aunque útiles, no logran incidir directamente en la transformación del sujeto migrante ni en el reconocimiento de su subjetividad. Adicionalmente, la fugacidad de la estancia migrante en albergues y zonas de tránsito ha dificultado investigaciones profundas sobre sus discursos y afectos, invisibilizando el conflicto identitario y la carga emocional de la travesía (Mota, 2019).

En ese orden de ideas, el giro afectivo cuestiona la dicotomía entre razón y emoción, y propone revalorizar los afectos como formas legítimas de conocimiento social. Como subraya Ariza, las emociones “no son un asunto privado de los individuos, sino que expresan una forma de vinculación social; son personales, sí, pero sociales” (2024, p. 12). Esta postura abre la posibilidad de entender la migración como experiencia encarnada y emocional, mediada por contextos de violencia, desarraigo e incertidumbre.

El déficit metodológico también ha sido un obstáculo: “la sociología de las emociones ha sido relativamente larga en teoría y corta en métodos” (Ariza, 2024, p. 10). Por ello, se requiere un reposicionamiento epistemológico que reconozca las emociones como eje articulador entre lo estructural y lo subjetivo. Así, desde una mirada crítica, Prieto Díaz denuncia cómo los discursos hegemónicos construyen al migrante como “objeto de política más que sujeto de derechos” (2022, p. 17). Su noción de “subalternidad migratoria” permite comprender cómo los cuerpos migrantes son bestializados, criminalizados e instrumentalizados. Frente a esta deshumanización, los afectos pueden actuar como espacio de resistencia y agencia.

Desde esa óptica, la afectividad, lejos de ser un residuo emocional, se convierte en una dimensión política: lo que se siente, se silencia o se transmite emocionalmente en los flujos migratorios expresa relaciones de poder, exclusión y posibilidad de transformación. Por ello, tanto Ariza (2024) como Prieto Díaz (2022) coinciden en la necesidad de repensar la investigación desde una ética del cuidado y una escucha afectiva que no instrumentalice el dolor, sino que acompañe emocionalmente la producción de conocimiento.

Es así como el giro afectivo, consolidado desde mediados de los años noventa, surge como respuesta a los procesos de globalización, tecnologización y mercantilización de la vida; un contexto que ha producido nuevas formas de violencia simbólica y física que afectan profundamente las subjetividades. Ese capitalismo neoliberal ha interpelado emocionalmente a los sujetos, generando miedo, inseguridad y desarraigo, elementos fundamentales en la experiencia migratoria (Scribano, 2016). Por ello, el giro afectivo permite comprender cómo la migración genera duelos, resignificaciones identitarias, esperanza, arraigo simbólico y estrategias afectivas de sobrevivencia.

La migración no es sólo movimiento, sino emoción: es nostalgia, ansiedad, valentía, angustia, amor y miedo. Como lo expresa Arfuch (2016), vivimos en una “sociedad afectiva” (p. 246), donde los sentimientos configuran prácticas y sentidos cotidianos. En este marco, el giro afectivo es una apuesta política y metodológica, pues implica reconocer que el conocimiento no es neutro y que la relación entre investigador e investigado debe establecerse desde la empatía, el acompañamiento y el diálogo horizontal.

Tal viraje cobra especial relevancia en el estudio de la migración, pues éste involucra personas en situación de vulnerabilidad, cuyas voces, emociones y memorias deben ser tratadas con respeto, dignidad y reconocimiento. Como concluyen Ariza (2024) y Prieto Díaz (2022), la urgencia no es sólo comprender la migración, sino transformarla desde un enfoque que coloque las necesidades emocionales en el centro del análisis, desplazando los marcos securitarios por una escucha sensible, situada y transformadora.

Con lo anterior, uno de los aportes más significativos del giro afectivo es su potencial para comprender y acompañar de manera más integral a grupos de mujeres e infantes en situación de movilidad internacional, pues la experiencia migratoria en estos casos está marcada por violencias estructurales, afectivas y simbólicas que inciden directamente en los cuerpos y las emociones.

Por un lado, las mujeres migrantes suelen enfrentar múltiples formas de violencia interseccional –por razón de género, clase, origen étnico o condición migratoria– que afectan su salud emocional, su autonomía y su agencia. Estas violencias, muchas veces silenciadas, son parte constitutiva de los tránsitos migratorios, y sólo pueden ser visibilizadas si se parte de una epistemología que reconozca las emociones como dispositivos de in-

terpretación social (Ariza, 2024). El giro afectivo, en este sentido, permite identificar formas de dolor, angustia, esperanza y resiliencia que no siempre son captadas por las metodologías tradicionales, al tiempo que promueve una lectura crítica del sufrimiento desde una ética del cuidado.

Por su parte, las infancias migrantes viven procesos intensos de desarraigo, separación familiar, incertidumbre y exposición a contextos hostiles. La dimensión emocional de estos procesos no puede ser reducida a indicadores de vulnerabilidad ni a categorías jurídico-administrativas. El giro afectivo invita a leer los afectos como expresión de subjetividades infantiles que también producen saber, agencia y formas particulares de habitar el mundo, incluso en medio del desplazamiento forzado.

En virtud de lo anterior, el presente artículo parte de dos intervenciones realizadas en un albergue de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, en cuyo análisis se evidenciará cómo el giro afectivo permite una lectura situada, ética y compleja de la movilidad humana a través de etnografías colaborativas.

FUNDAMENTOS TEÓRICO-CONCEPTUALES DE LA INVESTIGACIÓN

El giro afectivo surge a finales del siglo XX como una corriente transdisciplinaria que revaloriza las emociones, los afectos y la corporalidad como dimensiones centrales en la producción de conocimiento (Arfuch, 2016; Scribano, 2016). Frente a las epistemologías racionalistas, este enfoque reconoce que lo que sentimos también es una forma de saber. Ariza lo resume afirmando que “las emociones no son un asunto privado, sino una forma de vinculación social” (2024, p. 12).

Una de las principales impulsoras de este giro es Clough (Clough y Halley, 2007), quien sostiene que los afectos, a diferencia de las emociones codificadas, operan de forma preconsciente y se manifiestan en la intersección entre lo biopolítico y lo informacional. Desde su perspectiva, los afectos no solo median nuestras relaciones personales, sino que están imbricados en circuitos de poder, tecnología y economía. Esto amplía el campo analítico del giro afectivo al vincularlo con las lógicas del neoliberalismo y la gobernabilidad.

Reddy (2001), Rosenwein (2006) y Plamper (2014) han argumentado que las emociones deben analizarse como construcciones históricas y so-

ciales, superando la dicotomía naturaleza/cultura. En este sentido, el giro afectivo cuestiona el dualismo razón/emoción y propone una epistemología situada, sensible y encarnada.

Desde los estudios del cuerpo, se ha planteado la necesidad de comprenderlo más allá de una concepción biologicista, y concebirlo como espacio simbólico, social e históricamente construido (López, 2008; Lindón, 2012). El cuerpo es vivido, sentido y narrado, es archivo de memorias, violencias y resistencias. En el marco de la movilidad humana, los cuerpos migrantes son lugares de inscripción de la desigualdad, pero también de la agencia.

Foucault (1975) y Uribe Alvarado (2003) han mostrado que el poder actúa directamente sobre los cuerpos, disciplinándolos, vigilándolos, inscribiendo sobre ellos normas de género, clase y raza. El giro afectivo retoma estas aportaciones, pero va más allá al colocar también el afecto como fuerza social y política.

Así, desde la historia de las emociones, Rosenwein (2006) y Plamper (2014) han mostrado que las emociones tienen historia, pues cambian con el tiempo, responden a regímenes emocionales y se configuran en comunidades afectivas. Las llamadas comunidades emocionales (Rosenwein, 2006) se definen como colectivos que comparten formas de sentir, expresar y regular afectos, y son clave para comprender procesos como la migración. Este enfoque permite identificar que las emociones en contextos migratorios no son individuales, sino que forman parte de redes de sentido, memorias colectivas y vínculos compartidos. Como lo señala Scribano (2016), los afectos son dispositivos de control, pero también de resistencia.

Al respecto, las cartografías corporales (Cruz, 2022; Palomino, 2024) son propuestas metodológicas feministas que conciben el cuerpo como territorio de sentido. A través del dibujo, la narración y la representación plástica, los sujetos expresan memorias, afectos y trayectorias vitales. En contextos de migración, estas técnicas permiten visibilizar formas de sufrimiento y de agencia que escapan a las metodologías tradicionales.

El presente trabajo se inspira en estas propuestas, integrando la reflexividad y el acompañamiento etnográfico (Dietz, 2012; Katzer *et al.*, 2022) como ejes éticos y políticos. En este sentido, la investigación se sitúa en el marco de una etnografía afectiva y colaborativa, que reconoce a los sujetos como productores de conocimiento y a las investigadoras como cuerpo implicado.

La categoría de *subalternidad migratoria* (Prieto, 2022) permite comprender que los cuerpos migrantes son excluidos materialmente, además de ser despojados de su humanidad simbólica. En respuesta, los afectos pueden funcionar como formas de resistencia; llorar, cuidar, narrar o dibujar pueden devenir en actos políticos que afirman la vida. Desde esta mirada, el dolor, la ternura, el miedo o la esperanza no son datos colaterales, sino fuentes válidas de conocimiento. En consecuencia, el giro afectivo propone una ética del cuidado, una escucha sensible y una metodología que no instrumentalice el sufrimiento, sino que lo acoja y lo dignifique.

Con todo lo anterior, uno de los aportes centrales del giro afectivo es el desplazamiento de las emociones desde el ámbito de lo privado hacia el centro del análisis político, epistémico y social. En esta investigación, se parte de la distinción propuesta por autores como Clough y Halley (2007) y Massumi (2002), para quienes el afecto refiere a una intensidad prepersonal, no codificada lingüísticamente, que circula entre cuerpos y ambientes; mientras que la emoción es la codificación cultural y socialmente inteligible de ese afecto, mediada por el lenguaje, las normas y el contexto.

No obstante, para fines metodológicos y éticos, este trabajo no sostiene una separación rígida entre emoción y afecto, sino que los emplea de manera complementaria para destacar tanto los procesos subjetivos de sentir como su inscripción material, discursiva y corporal. Como propone Ariza (2024), las emociones son formas de vinculación social: personales, sí, pero profundamente situadas en estructuras relacionales, históricas y de poder.

Desde esta perspectiva, las emociones de quienes migran –el miedo, el duelo, la culpa, la esperanza, la ternura– no son meras reacciones psicológicas ni datos anecdóticos, sino formas encarnadas de conocimiento y expresión política (Ahmed, 2014). El dolor, por ejemplo, puede entenderse como un afecto que moviliza relaciones de cuidado, denuncia y resistencia. La esperanza, como horizonte afectivo de futuro posible, encarna formas de reexistencia ante la deshumanización del tránsito.

En estrecha relación con ello, se concibe el cuerpo como territorio de inscripción política, simbólica y afectiva. Siguiendo a Lindón (2012), Corres (2007) y Butler (2006), el cuerpo es el lugar donde se materializan las violencias estructurales –racismo, patriarcado, pobreza, fronterización– pero también el espacio desde donde se resiste, se cuida y se crea. Es un ar-

chivo móvil de memorias y afectos, pero también un agente que comunica, interpela y transforma.

Esta concepción encarnada del cuerpo ha sido fundamental para esta investigación, pues permitió leer los testimonios de mujeres e infantes trascendiendo el relato verbal, asumiéndolos como cartografías corporales en donde se entrelazan lo biográfico, lo afectivo y lo político. De esta manera, tanto las emociones como el cuerpo se comprenden aquí como fuentes legítimas de producción de conocimiento, cuyas expresiones –ya sea en palabra, en dibujo, en silencio o en llanto– articulan sentidos colectivos y modos de habitar el mundo migrante.

METODOLOGÍA

La experiencia investigativa se inscribe en el paradigma sociocrítico (Güereca *et al.*, 2016), desde el cual la construcción de conocimiento es situada, horizontal y transformadora. El enfoque fue cualitativo y la muestra poblacional fue de tipo intencional, integrada por dos grupos de personas en circunstancias de desplazamiento forzado internacional, alojadas en un albergue temporal de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, en donde las investigadoras mantuvieron una presencia constante de dos días a la semana durante cinco meses (aproximadamente 40 sesiones de trabajo en campo), con las siguientes personas del albergue:

- Infancias migrantes: Niñas y niños de entre 6 y 11 años, provenientes de países de Centroamérica y el Caribe; albergados temporalmente en un refugio de agosto a diciembre de 2023. Participaron seis infantes, de manera voluntaria y con autorización institucional.
- Dos mujeres migrantes, madres de familia: Mayra, proveniente de Honduras, con 30 años de edad; Aileen, proveniente de Guatemala, con 32 años de edad. Ambas se encuentran ejerciendo una crianza en solitario, y experimentando desplazamiento por violencia estructural y de género. Su participación, durante los meses de agosto a diciembre de 2023, fue voluntaria y acompañada desde principios de cuidado y consentimiento informado.

En el marco de esta investigación, el diseño metodológico se sustentó en la articulación de dos ejes fundamentales: la etnografía colaborativa y afectiva, así como las cartografías corporales, ello a fin de abordar de manera situada, encarnada y co-construida las experiencias subjetivas de los actores sociales, reconociendo sus trayectorias, afectividades y resistencias desde el cuerpo como primer territorio de saber.

Así, la etnografía colaborativa fue desarrollada como una práctica de acompañamiento prolongado, inspirada en los principios de reflexividad doble (Dietz, 2012) y compromiso ético (Katzer *et al.*, 2022). En lugar de una observación externa, se optó por compartir la cotidianidad de los espacios del albergue, acompañando en actividades lúdicas, tareas domésticas, rutinas y silencios. Esta inmersión corporal permitió construir vínculos afectivos y éticos con las personas participantes, quienes no fueron vistas como objetos de estudio, sino como co-creadoras de sentido.

Las entrevistas en profundidad, los diarios de campo reflexivos y la observación participante fueron parte de este dispositivo etnográfico, como sigue:

- Observación participante y acompañamiento corporal. Durante el año 2023 se realizó una inmersión prolongada en la Casa del Migrante Jesús Esperanza en el Camino, compartiendo actividades lúdicas, talleres, conversaciones y silencios con niñas y niños. En el caso de las mujeres, se practicó el acompañamiento cotidiano, priorizando la escucha ética y corporal.
- Entrevistas en profundidad. Se trabajó con dos mujeres en situación de crianza migrante, cuyas voces permitieron mapear dimensiones clave de la agencia femenina, la espiritualidad, el trabajo de cuidado y la exclusión estructural.
- Análisis discursivo y diario de campo. En ambos casos, se elaboraron registros que integraron el impacto emocional de los testimonios compartidos. El discurso de las mujeres fue analizado como expresión corporalizada de experiencias de violencia, esperanza y maternidad.

Esta metodología favoreció la emergencia de hallazgos que no podrían haberse obtenido desde una relación jerárquica de investigación. Como ha señalado González Marín (2022), el pulso autoetnográfico y afectivo transforma la escritura en un acto relacional. Por ello, la experiencia investigadora

se vivió desde el cuerpo, y no fuera de él, lo que implicó registrar también las emociones del acompañamiento: la alegría, el dolor compartido, la ternura, la impotencia o la esperanza.

Respecto a las cartografías corporales, éstas se asumen como una herramienta metodológica que posiciona al cuerpo como territorio político, afectivo y epistémico. En tanto metodología feminista y decolonial, permiten mapear el cuerpo como territorio de afectos, memorias y trayectorias. En la presente investigación, las cartografías se realizaron a través de actividades de dibujo libre guiado, donde niñas y niños expresaron momentos significativos de su tránsito migratorio mediante representaciones visuales. Esta técnica fue acompañada de breves relatos orales y conversaciones espontáneas que emergieron durante el ejercicio gráfico.

El valor de esta técnica radica en su capacidad para captar lo que no siempre se puede decir con palabras. Siguiendo a Cruz Hernández (2022) y Palomino Hernández (2024), se entiende que dibujar es también escribir el cuerpo y narrar la experiencia desde una gramática no lineal. Las imágenes generadas revelaron emociones –tristeza, miedo, añoranza–, así como actos de resistencia, imaginación y proyección de futuros posibles. Esta metodología fue clave para visibilizar cómo las infancias migrantes significan su desplazamiento desde el cuerpo, y permitió integrar estas producciones como insumos centrales para el análisis.

Este ensamble metodológico permitió generar vínculos éticos y afectivos con las mujeres e infancias migrantes centroamericanas en tránsito por México, pues siempre estuvo presente la convicción de que el conocimiento no se extrae de los cuerpos, sino que se construye con ellos, en un proceso mutuo de reconocimiento. Así, tanto las cartografías como la etnografía afectiva-colaborativa permitieron recuperar voces y afectos encarnados que desestabilizan las narrativas hegemónicas sobre la migración, abriendo paso a un conocimiento producido con y desde los cuerpos en tránsito.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El giro afectivo se constituyó en esta investigación como una herramienta teórica y metodológica que permitió comprender las emociones no como efectos colaterales de la migración, sino como formas encarnadas de saber

(Ahmed, 2014; Ariza, 2024). En ese sentido, el cuerpo migrante emergió como archivo viviente de memorias afectivas, portador de duelos, resistencias y deseos, tal como lo proponen Corres (2007) e investigaciones recientes en clave decolonial (Pons y Guerrero, 2018).

Desde esta mirada, las emociones –el miedo, la tristeza, la esperanza o la ternura– fueron leídas como vectores epistémicos y políticos, en los cuales se inscriben relaciones de poder y agencia. Como señalan Clough y Halley (2007), los afectos no son simplemente expresiones individuales, sino intensidades que circulan entre cuerpos y sistemas, modulando la experiencia social y biopolítica. Esta concepción permite superar tanto el psicologismo como el sentimentalismo, proponiendo en cambio una lectura de los afectos como prácticas materiales, históricas y situadas (Gregg y Seigworth, 2010).

En el análisis de los hallazgos, las experiencias afectivas y corporales de las personas migrantes fueron organizadas en dos categorías principales: infancias y mujeres en movilidad. Esta distinción responde no solo a criterios sociodemográficos, sino también a las especificidades con las que cada grupo vivencia la migración desde el cuerpo, el afecto y la subjetividad. En ambos casos, los relatos permiten advertir cómo la migración se experimenta de manera encarnada, y cómo los afectos –lejos de ser secundarios– operan como fuerzas que configuran las trayectorias, resistiendo la exclusión y habilitando sentidos alternativos. A partir de esta mirada situada, se proponen las siguientes líneas interpretativas.

INFANCIAS: LA CORPORALIDAD EN MOVILIDAD

Respecto a este punto, las cartografías corporales fueron entendidas no solo como técnica de producción visual, sino como una práctica de restitución simbólica del cuerpo como territorio de enunciación. Su operación en el trabajo con infancias se realizó mediante sesiones de dibujo libre guiado, en las que las niñas y los niños representaron personas significativas, escenas del tránsito migratorio o deseos proyectados.

Estas sesiones se acompañaron de una conversación espontánea con las investigadoras, donde los dibujos eran explicados, resignificados o simplemente compartidos desde el juego o la intimidad. En línea con Cruz Hernández (2022), se partió de la premisa de que dibujar también es escribir

el cuerpo y trazar memoria afectiva (véase figura 1). Por ello, los dibujos no se interpretaron desde un enfoque psicologista, sino como una forma de escritura simbólica que permitió visibilizar emociones, silencios y deseos que el lenguaje verbal no siempre alcanza a expresar.

FIGURA 1. “LO QUE TENÍA MI MALETA”



Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023.

Nota. El cuerpo infantil no solo registra el dolor, también organiza lo afectivamente imprescindible para sobrevivir al desplazamiento. Como muestra el dibujo [Figura 1], los objetos transportados constituyen una cartografía emocional que refleja vínculos, rutinas y formas de cuidado.

Estas producciones gráficas, articuladas con observación participante y registros de campo, fueron fundamentales para construir una lectura situada de la experiencia migratoria infantil y para reconocer el cuerpo como archivo de afectos, resistencias y sentidos en disputa.

Así, en las experiencias con infancias, el cuerpo aparece como territorio narrativo y pedagógico. Lejos de entender la infancia como una etapa de “inmadurez emocional”, los testimonios y dibujos recogidos muestran cómo los niños y niñas elaboran sentido sobre su experiencia migrante mediante prácticas simbólicas (Ní Laoire *et al.*, 2010). Como expresó Lucía (6 años): “Me caí y no lloré, porque tenía que seguir” (Lucía, diario de campo, 2023). Este tipo de declaraciones muestran cómo los cuerpos infantiles actúan desde un saber afectivo.

A los infantes se les impone el silencio, la obediencia y la invisibilización. Su voz, su decisión y sus emociones son anuladas por una estructura adulta que los ve como seres “incompletos”: “Yo le dije a la derecha porque me acordaba del camino, pero no me hizo caso” (Sara, diario de campo, 2023).

La migración deja marcas emocionales: miedo, tristeza, enojo y confusión se graban en el cuerpo. El dibujo permite liberar esas emociones de forma simbólica. Ello se aprecia en los dibujos de Gleiber, quien decía: “Mi mamá se siente triste en el viaje” (Gleiber, narración sobre su dibujo, diario de campo, 2023), donde se expresa un vínculo profundo entre la experiencia del tránsito, la afectividad y la imaginación. Así, el cuerpo infantil no solo registra el dolor, también lo transforma en relatos de sentido.

La propia experiencia investigativa se ve atravesada por las experiencias narradas con y desde el cuerpo: “Mateo [...] tenía tan solo 6 años cuando vio un cuerpo putrefacto [...] pescando con su mamá” (Investigadora Xiomara, diario de campo, 2023).

Así, el dibujo es un acto de resistencia simbólica, un modo de narrar lo que no se puede decir con palabras. A través de él, los infantes se reapropian de su experiencia: “En una hoja blanca cada niño o niña representará algún familiar [...] que por diferentes motivos tuvo que partir [...] El dibujo representó una gran estrategia de intervención dando el poder de expresar” (Investigadora Xiomara, diario de campo, 2023).

Durante el proceso de acompañamiento, los infantes demandaban corporalmente vínculos afectivos, escucha y seguridad. El acompañamiento

emocional se volvió crucial para dignificar su experiencia: “El cuerpo pedía otras cosas: jugar, brincar, cantar, dibujar, leer, platicar, estar en movimiento como todo infante [...] Los propios niños me mencionaban que me recordarían como alguien que jugó con ellos” (Investigadora Xiomara, diario de campo, 2023).

A pesar del dolor y la incertidumbre, los cuerpos infantiles dibujan y sueñan futuros. La imaginación se vuelve una herramienta de fuga, de reconfiguración de sentido: “Viajé por el mundo” (Aishlin, dibujo sobre su tránsito migratorio, diario de campo, 2023).

En esta experiencia de acompañamiento, desde el yo investigador, el cuerpo se vio inmerso en cada momento, desde la ayuda en las rutinas de la casa hasta platicar con los migrantes: “Se alegran al ver que tiene a alguien que los escucha [...] Me hicieron conseguir una sonrisa y sacar una lágrima [...] cuestionar el orden social establecido” (Investigadora Xiomara, diario de campo, 2023).

Desde los afectos, la investigadora asumió su trabajo no sólo como un acto académico, sino como un posicionamiento político contra el adultocentrismo, el racismo estructural y la deshumanización de las infancias migrantes: “Migrar es un derecho, pero no en las condiciones en que miles de latinos lo hacen [...] Dejo un sendero para considerar otras maneras de tomar la lecto-escritura más allá del convencional” (Investigadora Xiomara, diario de campo, 2023).

Así también, la investigadora encarnó la intersección entre el conocimiento académico y la experiencia vivida, borrando los límites entre razón y emoción. Su cuerpo es campo epistémico, sensible y crítico: “Las emociones desempeñan un papel crucial, ya que no sólo nos movemos por medio del pensamiento racional [...] Es un proceso mediante el cual ambos aprendemos” (Investigadora Xiomara, diario de campo, 2023).

Estas manifestaciones se entienden como formas de resistencia emocional que reconfiguran la narrativa del desplazamiento. En línea con Reddy (2001), los niños construyen *emotives* –expresiones afectivas que transforman el sentimiento y su significado social– a través del dibujo y el juego, posicionándose como sujetos epistémicos.

A partir de lo anterior, y con base en los postulados de Corres (2007) sobre *el todo corporal* –el cual propone al cuerpo como una unidad integral

donde se entretrejen lo biológico, lo simbólico, lo emocional y lo social–, fue posible organizar los resultados de la investigación con infancias migrantes en tres categorías de análisis. Esta estructura permite observar cómo las experiencias corporales de las infancias migrantes se expresan mediante el dibujo, la palabra y la interacción afectiva.

a) El cuerpo como archivo emocional de la violencia y la pérdida

La vivencia corporal del dolor, el miedo y el duelo representan memorias encarnadas que se manifiestan a través del dibujo y la narración, como puede apreciarse en la Figura 2.

FIGURA 2. “LA PERSONA QUE EXTRAÑO”



Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023.

Nota. El duelo y la añoranza se representan en la misma imagen, pues al lado de la abuela, percibida como lejana, se encuentra la figura materna, de tono más oscuro, quien ya ha fallecido, pero se encuentra presente en la memoria infantil.

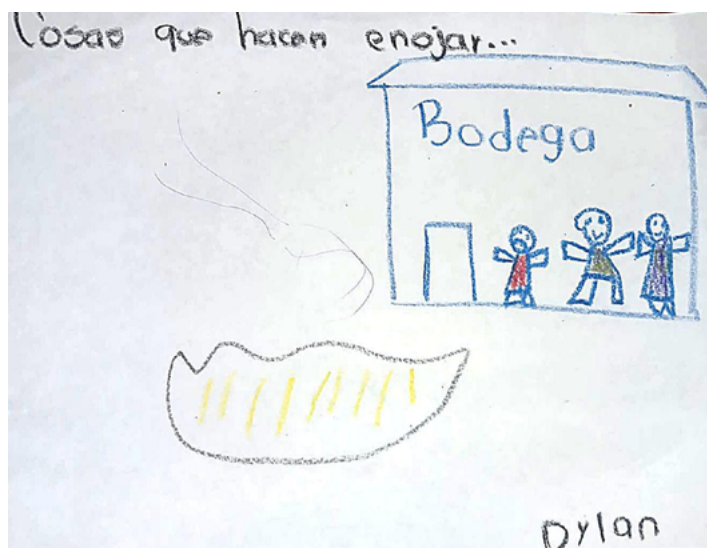
Por otro lado, el cuerpo infantil se presenta como receptor y testigo de las violencias estructurales y personales. La experiencia de Sebastián es evi-

dencia de lo anterior: “Mataron a mi primo y lo extraño mucho, por eso he dibujado una flor, porque me recuerda a él” (Sebastián, comunicación personal, 2023). El cuerpo de Sebastián siente la pérdida de un ser amado, significándola a través del gesto corporal de dibujar, el cual se convierte en un acto de memoria, resistencia y comunicación emocional.

b) El cuerpo como vínculo afectivo y de reconocimiento

Aquí se ubican las expresiones de deseo de contacto, escucha y reciprocidad afectiva. El cuerpo es comprendido como un nodo de relaciones donde se inscriben necesidades de atención, acompañamiento y validación emocional, como se aprecia en la Figura 3.

FIGURA 3. “COSAS QUE HACEN ENOJAR”



Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023.

Nota. En el dibujo de Dylan [Figura 3], se representa una bodega –espacio frecuentemente mencionado en contextos migratorios– como foco de enojo. Esta forma de narrar el malestar visibiliza cómo el cuerpo infantil también expresa límites, resistencia y crítica desde lo emocional.

Al respecto, niñas y niños manifestaron: “¿Te voy a ver mañana?” (Sandra, comunicación personal, 2023), “¿Cuándo vas a venir otra vez?” (Elías, comunicación personal, 2023). Estas expresiones revelan cómo el cuerpo infantil busca inscribirse en una red afectiva que le permita sostener su integridad emocional frente a la incertidumbre del tránsito migratorio. La corporalidad se activa como canal de afecto y anclaje comunitario, como se aprecia en la Figura 4.

FIGURA 4. “CASA”



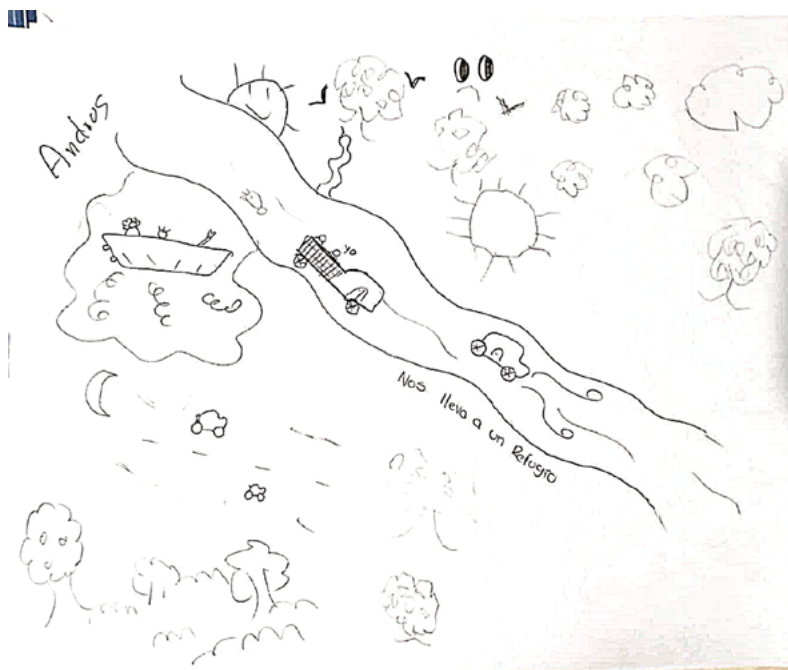
Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023.

Nota. Como evidencia el dibujo de Zoe Julieth [Figura 4], la casa, el corazón y la figura humana condensan el anhelo de pertenencia y reciprocidad afectiva. Estas representaciones visuales reafirman que el cuerpo infantil busca inscribirse en una red afectiva que le permita sostener su integridad emocional.

c) El cuerpo como mediador de sentido e identidad en contextos de movilidad

El cuerpo es un agente de resignificación, en donde las infancias reinterpretan su experiencia migrante a través del juego, el dibujo y la escritura. Como se observa en la Figura 5, niñas y niños representan su tránsito por diferentes escenarios:

FIGURA 5. “CAMINO CON VEHÍCULOS”



Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023.

Así, el cuerpo se vincula con una dimensión creativa, ética y política: “En la selva vi monos”; “¡Viajé en lancha!” (Elías, comunicación personal, 2023).

Niñas y niños como Andrés [Figura 5] dibujan el camino y los medios que los movilizan, proyectando sobre ellos sentidos de destino, miedo o expectativa [véase Figura 6].

FIGURA 6. “CAMINO EN LA SELVA”



Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023.

Estos discursos evidencian cómo el cuerpo es también una instancia que elabora sentido, disputas narrativas y proyecta futuros posibles, aunque a veces mediados por referentes de violencia o consumo material: “Puedo tener todo más fácil si soy narco” (Carlo, comunicación personal, 2023).

De este modo, el cuerpo se vuelve escenario de conflictos morales y reconstrucción subjetiva [véase Figura 7].

FIGURA 7. “LA DESPEDIDA DE LA ESTRELLA”



Fuente. Fotografía registrada por la investigadora Xiomara Martínez, 2023

Nota. La despedida de la estrella [Figura 7], dibujada por Ashley Sofía, puede leerse como un ritual gráfico de cierre, una forma simbólica de lidiar con la pérdida, la separación o la esperanza de reencuentro.

En los breves testimonios mostrados, los cuerpos infantiles se presentan como territorios sensibles que hablan, sienten, padecen y crean. Esta mirada permite romper con enfoques fragmentarios de la infancia migrante y abre la puerta a formas de acompañamiento y análisis más integrales, afectivas y éticamente comprometidas.

MUJERES: CORPORALIDAD Y AFECTOS

A diferencia del trabajo realizado con infancias, en el caso de las mujeres migrantes no se aplicaron *cartografías corporales* como técnica visual, dado que las condiciones del campo y la disposición de las participantes no favorecieron dicho abordaje. Sin embargo, sus testimonios, relatos espirituales y narraciones biográficas fueron analizados desde la lógica de las cartografías simbólicas y afectivas, entendiendo el cuerpo como territorio narrativo, político y ético.

Así, a partir de los testimonios de las mujeres acompañadas, Mayra y Aileen, se pueden deducir sus cartografías corporales como trayectorias afectivas, simbólicas y materiales que revelan las formas en que sus cuerpos experimentan y resisten las condiciones de movilidad forzada, exclusión estructural, género y precariedad. Estas cartografías no son solamente geográficas, sino también emocionales y políticas.

Mayra se construye como una madre que encarna la responsabilidad absoluta del cuidado. Su cuerpo toma decisiones radicales como migrar “arriesgando la vida de uno y la de los hijos” para buscar un futuro con educación, salud y alimentación para sus hijos: “Uno como... No alcanza para lo que es educación y estudio; entonces, por eso nosotros tomamos la decisión, arriesgando la vida de uno y la de los hijos [...] Yo no puedo salir sola, sin mis hijos. [...] Y le digo a mi hija: ‘¿Y si aquí me quedo a trabajar? Aquí me quedo y aquí me los pongo a estudiar a ustedes’” (Mayra, comunicación personal, 2023).

Asimismo, expresa la necesidad de una visa y un trabajo para “sentirse legal”, pues la falta de papeles corporiza el miedo y la inestabilidad: “[Esperaríamos del gobierno mexicano] que nos dieran un trabajo, [...] con una visa, porque de esa manera uno se siente más seguro, uno se siente que está legal, que no lo van andar con miedo de que los van a llegar a deportar” (Mayra, comunicación personal, 2023).

Entonces, el cuerpo de Mayra es un cuerpo afectado que atraviesa crisis emocionales, angustias y visiones en sueños, donde experimenta el sufrimiento a través de su madre enferma, mientras reza por fuerza y dirección. La espiritualidad es un eje de contención para su corporalidad agobiada: “Yo miraba a mi mamá, anoche, en una camilla. [...] Dios me estaba avisan-

do lo que me podía pasar y yo decía: ‘señor dame fuerza y dame serenidad para soportar los obstáculos y las pruebas que vienen’” (Mayra, comunicación personal, 2023). En otro momento, expresó: “Con la misma luz sentí la fortaleza de Dios y yo decía ‘Dios llévame con personas, llévame a un lugar donde mis hijas puedan pasar la noche y estén seguras’, y lo encontré, gracias a Dios” (Mayra, comunicación personal, 2023).

Mayra señala que las mujeres, a diferencia de los hombres, no abandonan a los hijos. La corporalidad femenina está signada por el sacrificio y el amor materno como motor de movilidad: “El amor de una madre es muy distinto al de un padre. Un padre deja a sus hijos abandonados y uno no; uno busca siempre lo mejor. [Ser mamá] es un trabajo muy grande [...] cuando uno es madre soltera le toca ser madre y padre a la vez” (Mayra, comunicación personal, 2023).

Su cuerpo está dispuesto al trabajo físico y a la toma de decisiones sobre quedarse en México si eso representa estabilidad para sus hijos: “Yo tengo buena mi mano para trabajar [...] por lo menos salir de aquello, que hasta la cabeza me duele [...] Si Dios permite que yo me vaya para adelante, pues también Dios sabe, y si no, pues yo me pongo a trabajar” (Mayra, comunicación personal, 2023).

En ese mismo sentido, el cuerpo de Aileen se vuelve doblemente signifi- cante tras la muerte de su esposo: ahora es madre y padre. Nunca había trabajado fuera del hogar, pero la necesidad la empuja a asumir un rol nuevo, transformando su cuerpo en agente económico y de cuidado simultáneamente: “Soy madre soltera porque soy viuda [...] No era mi deseo agarrar este camino [...] pero a partir de que él se murió –además, agrega– Tengo 32 años, nunca he salido a trabajar, pero eso no importa, si me toca ir a trabajar aquí, pues trabajo aquí” (Aileen, comunicación personal, 2023).

Aileen relata que no fue permitida en la escuela por mandatos patriarcales, lo cual limita sus posibilidades actuales. Sin embargo, su cuerpo ha resistido esas imposiciones y ha aprendido a escribir, llenar formularios y participar en comités comunitarios, mostrando una agencia emergente: “Mis papás eran muy estrictos. A mí no me dejaron estudiar [...] mi abuelo decía: ‘las hembras no hay que darles estudios’. [...] Ni la primaria acabé –asimismo, agrega– Puedo firmar, [...] tal vez no pueda leerle al punto [...] pero yo le llenaba los papeles [...] y empecé a trabajar tres años a pesar de que no tengo tanta experiencia” (Aileen, comunicación personal, 2023).

Su cuerpo debe levantarse a las dos de la mañana para buscar agua. La corporalidad de Aileen está imbricada con la escasez de recursos y la gestión comunitaria de la vida cotidiana en contextos de crisis climática y abandono estatal: “Llevamos cuatro años de no cosechar maíz [...] nos toca ir a buscar lejos, a veces hasta hora y media de camino, para ir a traer dos o tres tambitos de agua [...] Nos toca ir a llenar [...] a las dos de la mañana, porque no hay agua” (Aileen, comunicación personal, 2023).

Aileen ha trabajado tres años en su comité local gestionando alimentos y pañales. Su cuerpo aparece no sólo como víctima de la precariedad, sino también como actor colectivo que se moviliza por la supervivencia de otros cuerpos (niños y otras madres de familia): “Yo trabajé tres años en mi comité [...] yo pedía maíz, frijol, arroz y aceite; eso es lo más importante [...] sí les llegó el producto [...] Yo le decía al presidente del comité [...] para que nos puedan ayudar a traer el agua potable [...] nunca se ha dado eso porque es muy lejos” (Aileen, comunicación personal, 2023).

A pesar de las múltiples carencias y violencias, Aileen expresa gratitud, fe y una voluntad de seguir adelante, incluso en momentos de gran agobio, reconociendo tanto los daños como los apoyos encontrados en el camino: “Yo me siento bien porque [...] uno se ahoga en un vaso de agua y ahí queda uno [...] yo le agradezco así muy grande y bendiciones [...] No me interesa irme hasta el otro lado, porque lo importante es que uno tenga un apoyo” (Aileen, comunicación personal, 2023).

Estas voces pueden leerse como formas de enunciación que ponen en juego una dimensión comunicativa del afecto que desafía el orden discursivo hegemónico. Como plantea Ahmed (2014), los afectos no sólo circulan entre cuerpos, sino que orientan a los sujetos en el espacio social, marcando aquello que se percibe como próximo, amenazante o valioso. En este sentido, cuando Aileen declara que se levanta a las dos de la mañana por agua, o cuando Mayra reza para encontrar un lugar seguro para sus hijas, no sólo enuncian situaciones materiales, sino trayectorias de sentido en las que se articula lo corporal, lo simbólico y lo emocional como gramáticas de lo político.

Desde la perspectiva de Brennan (2004), el afecto es una fuerza que se transmite y se inscribe en los cuerpos, generando estados colectivos de ánimo o malestar. Las experiencias compartidas por estas mujeres permiten ver cómo las condiciones estructurales –violencia patriarcal, exclusión

educativa, colapso ecológico— son traducidas corporalmente a través del sufrimiento, la agencia y la fe. Sus narrativas muestran cómo los cuerpos se vuelven medios de interpelación social y espacios de resistencia que desestabilizan los discursos que los reducen a víctimas pasivas.

Asimismo, siguiendo a Braidotti (2000), estos cuerpos migrantes son también sujetos nómadas que rehacen sus identidades en el trayecto, resignificando la maternidad, la pobreza y la espiritualidad como prácticas de reexistencia. La voz de las mujeres, en esta investigación, es una forma encarnada de teoría que expresa el entrelazamiento de la precariedad estructural con la potencia vital de los afectos.

Con lo anterior, las cartografías corporales de Mayra y Aileen muestran cuerpos profundamente atravesados por el género, la maternidad, la fe, la precariedad material y la agencia política. Sus cuerpos son territorios de dolor, pero también de resistencia, en los que se encarna la lucha cotidiana por sobrevivir, cuidar y construir futuros posibles. Estas cartografías revelan una materialidad de la migración que no sólo recorre distancias geográficas, sino también afectivas, políticas y simbólicas. Sus narrativas, organizadas en torno a las categorías de infancias y mujeres migrantes, revelan que el cuerpo atraviesa la migración resignificándola, nombrándola, enfrentándose a ella y transformándola. Dicha lectura coincide con lo propuesto por Morán Faúndes (2017), quien plantea que los afectos no son apolíticos, sino vectores de subjetivación que pueden habilitar formas contra hegemónicas de existencia.

Por ello, y retomando la perspectiva de Corres (2007), el cuerpo no puede reducirse a una entidad biológica ni a una representación simbólica escindida del sentir y del hacer; es, en cambio, una totalidad vivida, situada históricamente, que actúa como soporte y expresión de la experiencia humana.

En el contexto de la migración forzada, la corporalidad de las mujeres se vuelve una narrativa encarnada de resistencia, dolor, deseo y transformación. Sus cuerpos no solo se desplazan: cuidan, alimentan, enferman, trabajan, aman y creen, movilizando estrategias de sostenimiento vital que articulan subjetividades en condiciones adversas.

Por ello, la experiencia migratoria de ambas mujeres centroamericanas, en su tránsito por México, puede comprenderse desde tres categorías de análisis que emergen desde una comprensión integral del cuerpo, como sigue:

a) El cuerpo como territorio de sacrificio y cuidados

Las experiencias compartidas por Mayra y Aileen revelan que la maternidad migrante es profundamente corporal y afectiva. El cuerpo se moviliza por amor y responsabilidad hacia los hijos, funcionando como sostén del sacrificio cotidiano. Esta dimensión ha sido desarrollada por Rivera Cusicanqui (2010), quien destaca cómo los cuerpos de mujeres racializadas son dispositivos de reproducción comunitaria y resistencia frente al despojo.

Como señala Butler (2006), los cuerpos son vulnerables y están interdependientemente expuestos al daño, pero esa misma exposición constituye la base de una ética relacional. Cuando Mayra afirma: “me toca cuidar de ellos y trabajar, porque si no ¿qué vamos a hacer con los hogares para ellos? Nadie lo va a hacer” (Mayra, comunicación personal, 2023), expresa no solo una carga física, sino una forma de agencia afectiva y política.

El cuerpo es vivido como extensión del vínculo materno: “yo no puedo salir sola, sin mis hijos” (Mayra, comunicación personal, 2023). Así, la migración se elige como un acto de amor: “uno lo hace por amor, porque realmente el amor de una madre es muy distinto al de un padre” (Mayra, comunicación personal, 2023).

El cuerpo es contenedor del sufrimiento físico, emocional y social, marcado por la precariedad y la responsabilidad materna. Las mujeres migrantes refieren su cuerpo como medio para resistir y cuidar: “Nunca he salido a trabajar, pero eso no importa, si me toca ir a trabajar aquí, pues trabajo aquí. No me interesa irme hasta el otro lado, porque lo importante es que uno tenga un apoyo” (Aileen, comunicación personal, 2023); esta afirmación revela cómo la estabilidad emocional y comunitaria es priorizada por encima de los imaginarios de progreso individual. Así, siguiendo a Federici (2013), estas prácticas maternas pueden leerse como formas cotidianas de re-existencia frente al capitalismo global y sus lógicas de despojo.

Así, el cuerpo materno se configura como soporte del hogar y del vínculo emocional, sostenido por un afecto que trasciende la precariedad material.

b) El cuerpo como expresión de exclusión estructural

El cuerpo femenino migrante se encuentra inmerso en condiciones de desigualdad estructural –social, económica, ecológica y de género– que afectan directamente la sostenibilidad de la vida. Fraser (2020) propone pensar la justicia más allá de la redistribución económica, integrando el reconocimiento cultural y la representación política. Las narrativas recogidas muestran que el cuerpo es el lugar donde estas dimensiones convergen y se corporizan, pues el cuerpo se inscribe en lógicas estructurales de precarización, desigualdad y violencia ante la imposibilidad de acceder a salud y educación en el país de origen; esto alienta y obliga a las mujeres a migrar: “no alcanza para lo que es educación y estudio” (Mayra, comunicación personal, 2023). Como señala Segato (2013), la violencia sobre el cuerpo femenino no es individual ni anecdótica, sino estructural, repetitiva y performativa.

Al respecto, la violencia patriarcal sobre el cuerpo femenino también se corporaliza: “él lo que hizo fue tirarme el mototaxi encima” (Mayra, comunicación personal, 2023), e institucionaliza a través de la negación de derechos desde la infancia: “mi abuelo decía: ‘las hembras no hay que darles estudios’” (Aileen, comunicación personal, 2023).

Además, las condiciones ecológicas y económicas afectan directamente la sostenibilidad de la vida corporal: “cuatro años de no cosechar maíz [...] hay que ir a las dos de la mañana, porque no hay agua” (Aileen, comunicación personal, 2023). El cuerpo femenino se comprende como unidad inmersa en el territorio y en el esfuerzo por sostener la vida. Las experiencias narradas muestran cómo el cuerpo se enfrenta a la escasez, al trabajo comunitario y a las barreras estructurales:

Cuatro años de no cosechar maíz [...] a veces hasta hora y media de camino, para ir a traer dos o tres tambitos de agua” [...] yo trabajé y pedía maíz, frijol, arroz y aceite [...] nos toca ir a buscar agua a los ríos [...] para que venga el agua para los niños. (Aileen, comunicación personal, 2023)

Frente a este panorama, las mujeres gestionan colectivamente recursos básicos para su comunidad –agua, alimentos, cuidado–, activando una corporalidad comunitaria que, en palabras de Lindón (2012), territorializa el afecto como respuesta organizada a la exclusión.

c) El cuerpo como sujeto político y espiritual en movimiento

El cuerpo migrante femenino no sólo resiste y cuida; también se constituye como sujeto de fe, sentido y transformación. La espiritualidad, lejos de representar un refugio pasivo, funciona como horizonte ético desde donde las mujeres otorgan dirección, fortaleza y sentido a su tránsito. Esta dimensión ha sido reconocida por Clough y Halley (2007), quienes plantean que los afectos no se limitan al campo íntimo o interpersonal, sino que forman parte de configuraciones simbólicas y sociales más amplias, como el duelo, la fe o la esperanza.

El cuerpo se pone en manos de Dios como guía espiritual: “yo decía: ‘Dios llévame con personas, llévame a un lugar donde mis hijas puedan pasar la noche’” (Mayra, comunicación personal, 2023); ello muestra a la espiritualidad como mediación simbólica de lo incierto. La fe funciona aquí como modo de habitar lo precario y proyectar cuidado más allá de la inmediatez. Tal como propone Ahmed (2010), los afectos nos orientan, nos dan dirección hacia lo que valoramos.

Entonces, el cuerpo no solo sufre y trabaja; también cree, espera, pide guía, se encomienda. Los testimonios también muestran la dimensión simbólica y espiritual del cuerpo en movimiento: “Dios es nuestro prójimo [...] dame serenidad para pasar los obstáculos” [...] Compartimos experiencias [...] todo con la mano de Dios” (Mayra, comunicación personal, 2023).

Desde esta perspectiva, el cuerpo femenino migrante aparece como territorio de fe y sentido, encarnación de una esperanza que trasciende lo inmediato. En este sentido, la espiritualidad migrante puede ser comprendida como una práctica afectiva-política que transforma la vulnerabilidad en poder de interpelación ética. Los cuerpos, al moverse, narrar y rezar, no sólo sobreviven: producen sentido, comunidad y horizonte.

CONCLUSIONES

Como pudo apreciarse a lo largo del escrito, el enfoque del giro afectivo promueve prácticas investigativas y de intervención basadas en la escucha, la empatía y el acompañamiento horizontal, lo que resulta esencial para construir espacios seguros donde las mujeres y los niños puedan narrar sus experiencias desde sus propios términos. De esta forma, se evita la revictimización, se legitiman sus voces y se abre la posibilidad de co-construir narrativas que desestabilicen los discursos hegemónicos sobre la migración y la vulnerabilidad.

No obstante, más allá de validar la pertinencia del giro afectivo como enfoque epistemológico y metodológico, esta investigación contribuye con la sistematización de un conjunto de categorías de análisis surgidas inductivamente del trabajo etnográfico con mujeres e infancias migrantes en tránsito. Este sistema categorial permitió analizar las corporalidades migrantes como territorios donde se inscriben afectos, violencias, resistencias y sentidos de vida en condiciones de exclusión estructural.

En el caso de las infancias, se identificaron tres dimensiones fundamentales:

- El cuerpo como archivo emocional de la violencia y la pérdida,
- El cuerpo como vínculo afectivo y de reconocimiento, y
- El cuerpo como mediador de sentido e identidad en contextos de movilidad.

Estas categorías visibilizan a las infancias como sujetos epistémicos que elaboran su experiencia mediante trazos, juegos y silencios, desafiando el adultocentrismo y proponiendo otras formas de narrar el tránsito.

Para el caso de las mujeres, las categorías generadas permiten comprender la experiencia migratoria como una práctica política, espiritual y afectiva encarnada:

- El cuerpo como territorio de sacrificio y cuidados,
- El cuerpo como expresión de exclusión estructural, y
- El cuerpo como sujeto político y espiritual en movimiento.

Estas categorías integran las dimensiones del trabajo reproductivo, la maternidad, la fe y la agencia cotidiana como elementos centrales para interpretar los procesos migratorios desde una epistemología situada.

Dado que estas categorías analíticas emergen de un contexto particular –un albergue temporal ubicado en el sur de México, en el que predomina la experiencia de tránsito y espera– su alcance debe entenderse como situado, y susceptible de ser tensionado o ampliado en otros contextos migratorios –de destino, retorno o arraigo prolongado–. Asimismo, la técnica de cartografía corporal fue aplicada exclusivamente con infancias, lo cual abre una línea pendiente de exploración con mujeres u otras corporalidades migrantes.

Pese a dichas limitaciones, las categorías sistematizadas constituyen una herramienta analítica replicable y adaptable para investigaciones futuras centradas en migración forzada, trabajo de cuidados, infancias transfronterizas y espiritualidades populares. Su potencial se extiende también a escenarios de intervención educativa, comunitaria o institucional, donde puedan funcionar como marcos comprensivos para diseñar políticas de acogida, estrategias de acompañamiento o currículos interculturales sensibles al cuerpo y a los afectos.

Al final, este trabajo pretende mostrar que las emociones, los cuerpos y las narrativas migrantes son formas legítimas de producción de conocimiento. Las personas en movilidad –en especial mujeres e infancias– no solo cruzan fronteras territoriales, sino también epistémicas. En sus voces, trazos y gestos, se articulan formas de resistencia encarnada que interpelan las jerarquías disciplinares, éticas y políticas de los estudios migratorios contemporáneos.

Por tanto, sostenemos que, frente a la tendencia institucional a medir y gestionar la movilidad humana desde indicadores cuantitativos, la incorporación del giro afectivo en las etnografías colaborativas devuelve dignidad a las narrativas silenciadas, humaniza las cifras y reconfigura el sentido mismo de lo que significa investigar con –y no sobre– las personas migrantes. Solo así es posible producir un conocimiento que se implica en la transformación de las condiciones de vida de quienes migran.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS. (ACNUR). (2023). *Tendencias globales: Desplazamiento forzado en 2022*. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. Recuperado de <https://www.acnur.org/>
- AHMED, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge. <https://pratiquesdhospitalite.com/wp-content/uploads/2019/03/245435211-sara-ahmed-the-cultural-politics-of-emotion.pdf>
- AHMED, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Duke University Press. <https://chooser.crossref.org/?doi=10.1215%2F9780822392781>
- ARFUCH, L. (2016). El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política. En *De Signis*. Vol. 24. pp. 245-254. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/6060/606066848013.pdf>
- ARIZA, M. (2024). *Emociones y afectividad: Itinerarios metodológicos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales. Recuperado de https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/6099/4/emociones_y_afectividad_repositorio_iis.pdf
- ARIZA, M. y VELASCO, L. (2015). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: UNAM, Colef.
- BRAIDOTTI, R. (2000). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Columbia University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.7312/brai15388>
- BRENNAN, T. (2004). *The Transmission of Affect*. Cornell University Press. https://asounder.org/resources/brennan_transmission_of_affect.pdf
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós. <https://psicanalisespolitica.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/10/butler-judith-vida-precaria.pdf>
- CLOUGH, P. y HALLEY, J. (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press. https://elearning.unito.it/dottorato/pluginfile.php/3874/mod_resource/content/2/The%20affective%20turn%20%20theorizing%20the%20social-Duke%20University%20Press%20%282007%29.pdf

- CORRES, P. (2007). El todo corporal. En E. Muñiz y M. List (Coords.). *Pensar el cuerpo*. pp. 207-215. México: UAM Azcapotzalco. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/48393497.pdf>
- CRUZ, D. (2022). *Cartografías corporales: Una "otra" manera de re-conocer el mundo*. México: Colectiva Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Recuperado de <https://miradascriticadelterritorio-desdeelfeminismo.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/07/cartograf3adas-corporales-una-otra-manera-de-reconocer-el-mundo.pdf>
- DIETZ, G. (2012). Reflexividad y diálogo en etnografía colaborativa: El acompañamiento etnográfico de una institución educativa "intercultural" mexicana. En *Revista de Antropología Social*. Núm. 21. pp. 63-91. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40050
- FEDERICI, S. (2018). *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Traficantes de sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map49_federici_web_0.pdf
- FOUCAULT, M. (1975). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI. <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- FRASER, N. (2020). La crisis de la democracia como crisis capitalista. Sobre las contradicciones políticas del capitalismo financiarizado. En *Los talleres ocultos del capital*. Traficante de sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/PC_21_Talleres%20ocultos_web_baja_0.pdf
- GONZÁLEZ, A. (2022). Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social. En A. González (Ed.). *Etnografías afectivas y autoetnografía: Tejiendo nuestras historias desde el sur*. pp. 56-69. México: Publicaciones Autogestivas. Recuperado de <https://generoymetodologias.org/media/publicaciones/archivos/EtnografiasAfectivas.pdf>
- GREGG, M. y SEIGWORTH, G. (Eds.). (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822393047>
- GÜERECÁ, R., BLÁZQUEZ, L. y LÓPEZ, I. (2016). *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- KATZER, L., ÁLVAREZ, A., DIETZ, G. y SEGOVIA, Y. (2022). Puntos de partida. Etnografías colaborativas y comprometidas. En *Tabula Rasa*. Núm. 43. pp. 11-28. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.01>
- LINDÓN, A. (2012). Corporalidades, emociones y espacialidad: Hacia un renovado betweenness. En *Revista de Geografía Norte Grande*. Núm. 53. pp. 69-88.
- LÓPEZ, S. (2008). El cuerpo humano, la cultura y la salud. En *Educación y Lenguaje*. Vol. 11. Núm. 17. pp. 39-57. Disponible en: https://www.academia.edu/30203483/El_cuerpo_humano_la_cultura_y_la_salud_Sergio_Lopez
- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press. <https://chooser.crossref.org/?-doi=10.1215%2F9780822383574>
- MICOLTA, A. (2005). Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. En *Revista del Departamento de Trabajo Social*. Núm. 7. pp. 59-76. *Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia*. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8476>
- MORÁN, J. (2017). *De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo "Pro-Vida" en la Argentina*. Editorial del Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de: https://notablesdelaciencia.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/136858/CONICET_Digital_Nro.632f7ef2-d653-4a68-99e7-18088cd61218_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- MOTA, N. (2019). El estudio del fenómeno migratorio desde diversos enfoques. En J. Cadena, M. Aguilar y D. Vázquez (Coords.). *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las ciencias sociales*. Vol. 6. pp. 897-903. México: COMECSO. Recuperado de: <https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/article/view/2223/600>
- NÍ LAOIRE, C., Carpena-Méndez, F., Tyrrell, N. y White, A. (2010). Childhood and Migration. Mobilities, Homes and Belongings. En *Childhoods*. Vol. 17. Núm. 2. pp. 155-162. Recuperado de: <https://>

- dacemirror.sci-hub.se/journal-article/927bb4b3307d8f6e90b-0f8a61de0836c/nilaoire2010.pdf
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES. (OIM). (2021). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2022*. Organización Internacional para las Migraciones. Recuperado de: <https://www.iom.int/>
- PALOMINO, O. (2024). *Cartografía social. Sentipensar el territorio para transformarlo*. Hospital Manuel Elkin Patarroyo. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/385896559_Manual_para_la_realizacion_de_una_cartografia_social
- PLAMPER, J. (2014). Historia de las emociones: caminos y retos. En *Cuadernos de Historia Contemporánea*. Núm. 36. pp. 17-29. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46680
- PONS, A. y GUERRERO, S. (Coords.). (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- PRIETO, S. (2022). *Cartografías de la subalternidad migratoria: Bestialización, inhumanidad y contrahegemonía en la frontera México*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- REDDY, W. (2001). *The Navigation of Feeling: a Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511512001>
- RIVERA, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. Disponible en: https://sentipensaresfem.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/09/rivera-cusicanqui-ch_ixinakax-utxiwa-20101.pdf
- ROSENWEIN, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press. Disponible en: https://books.google.com.mx/books?id=z7vIJO_-1vMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- SCRIBANO, A. (2016). La sociología de las emociones en Carlos Marx. En *Contracorriente*. Núm. 13. pp. 233-246. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/353699977>

- SEGATO, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón. Disponible en: <https://journals.openedition.org/amerika/7531>
- FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA (UNICEF). (2022). *Infancias en movimiento: Necesidades de protección y derechos humanos*. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Recuperado de: <https://www.unicef.org/mexico/>
- URIBE, A. (2003). Notas sobre la representación del cuerpo en la obra de Michel Foucault. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Vol. IX. Núm. 18. pp. 127-139. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31691808.pdf>

Fecha de recepción: 20 de julio de 2025
Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1249>

“CONECTANDO EN TRIBU”*. EMOCIONES, EXPERIENCIA
CORPORIZADA Y REDES DE APOYO EN PLATAFORMAS
SOCIODIGITALES

Ane Arruabarrena Ubetagoyena**
Mercedes Bogino Larrambeberé***

Resumen. Este artículo explora cómo las mujeres que no son madres por diversas circunstancias expresan sus emociones, comparten experiencias y crean redes de apoyo a través de dispositivos digitales. Para ello, se considera la etnografía digital un método de conocimiento idóneo para recopilar y analizar distintas narrativas contemporáneas. A partir de un análisis temático se identifican las emociones más significativas, como la vergüenza, la culpa y el alivio. Así, las plataformas digitales se configuran no solo como espacios de expresión dialógica, sino también como lugares de resistencia simbólica y resignificación colectiva. En esta línea, se propone interpretar las interacciones mediadas digitalmente como formas alternativas de crear vínculos y afectos. La originalidad de este texto reside en articular cultura digital, emociones y redes de apoyo para comprender la potencia política de lo íntimo y el valor de los saberes situados que se comparten en plataformas sociodigitales.

Palabras clave. Cultura digital; cuerpo y emociones; redes de apoyo; feminismo; no-maternidades.

* Así, denomina Gloria Labay (2025) los talleres que organiza y dinamiza con el objetivo de acompañar a mujeres en el tránsito del duelo de la no maternidad, sea por dificultades reproductivas u otras circunstancias.

** Actualmente doctoranda en el programa de Estudios Feministas y de género de la Universidad del País Vasco (EHU), España. Correo electrónico: aufane@gmail.com

*** Docente e investigadora en el Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Universidad Pública de Navarra (UPNA), España. Correo electrónico: metxi.bogino@unavarra.es

“CONNECTING IN TRIBE”. EMOTIONS, EMBODIED EXPERIENCE, AND SUPPORT NETWORKS ON SOCIODIGITAL PLATFORMS

Abstract. This article explores how women who are not mothers, due to diverse circumstances, express their emotions, share experiences, and create support networks through digital devices. To do so, digital ethnography is considered an appropriate method for gathering and analyzing different contemporary narratives. Through thematic analysis, the most significant emotions, such as shame, guilt, and relief, are identified. Thus, digital platforms are configured not only as spaces for dialogic expression but also as sites of symbolic resistance and collective reinterpretation. In this sense, the article proposes interpreting digitally mediated interactions as alternative ways of creating bonds and affections. The originality of this text lies in the articulation between digital culture, emotions, and support networks as a way to understand the political power of the intimate and the value of situated knowledge shared in sociodigital platforms.

Key words. Digital culture; body and emotions; support networks; feminism; non-motherhood.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, el auge de las tecnologías y de la producción cultural en las sociedades occidentales ha generado un nuevo escenario de cultura¹ digital que articula interacciones globales y, a la vez, arraigadas en contextos locales (Ardévol, 2013; Imaz *et al.*, 2025). En este sentido, se puede enten-

¹ Entendemos la cultura digital en las sociedades contemporáneas en un sentido amplio, como apuntan Elisenda Ardévol y Débora Lanzeni “las cosas que la gente crea, hace, dice, piensa o experimenta con bits” (2014, p. 14).

der que “la nueva esfera de comunicación trasciende los límites del tiempo y el espacio. Es local y global, multimodal, sincrónica y asincrónica al mismo tiempo” (Castells, 2024, p. 27). En este contexto tecnocultural, no solo la búsqueda de información motiva navegar por dispositivos digitales, sino también emergen diversas formas de participación y prácticas discursivas que estructuran las narrativas y median la interacción de la subjetividad con el mundo (Da Porta y Moreiras, 2022). La mediación tecnológica transforma nuestra percepción, haciendo que el espacio entre lo digital y lo físico deje de ser una frontera clara, y se convierta en un terreno híbrido donde ambos mundos se entrelazan (Rosen, 2024).

Asimismo, los límites entre lo público y lo privado son cada vez más frágiles y, en el espacio público, se observan cada vez más mensajes e interacciones que en épocas pasadas solo se expresaban en espacios íntimos (Rizo, 2022). Estos repliegues entre vida pública y privada se vuelven más difusos en la sociedad hiperconectada donde normalizamos compartir públicamente vivencias y emociones, configurándose así “una nueva forma de capital derivado de la intimidad expuesta” (Zafra, 2022, p. 117).

De este modo, se puede comprender cómo lo íntimo trasciende a lo virtual, a través de narrativas que proyectan lo personal en el espacio digital entendido como otra forma de espacio público (Pech, 2023). En este sentido, la posibilidad de expresar el “yo” a grandes audiencias a través de las tecnologías ha favorecido la difusión de nuevas narrativas y, además, en el espacio público digital, se ponen de manifiesto los malestares contemporáneos (Visa y Crespo, 2015). Así, las plataformas digitales permiten compartir una diversidad de experiencias que pueden entenderse en tres dimensiones: 1) la dimensión expresiva, que se refiere a la exposición de las emociones; 2) la dimensión instrumental, caracterizada por la elaboración de narrativas, estrategias o prácticas de resistencia; y 3) la dimensión política, que subyace de las acciones reivindicativas, la creación de redes y procesos de resignificación (Amigot y Pujal, 2015). Aunque en algunas narrativas la intencionalidad es claramente política, en otras también es económica (Zafra, 2022).

En este contexto, las plataformas sociodigitales² se han convertido en un medio privilegiado de comunicación, creación y poder, así como en un lugar de encuentro entre mujeres que cuestionan la maternidad idealizada, narran sus experiencias e incluso revelan su ideología feminista (Moncó, 2009). Instagram, en su lógica visual y relacional, se presenta actualmente como una de las principales plataformas sociodigitales donde convergen las narrativas del yo (Arfuch, 2019; Da Porta y Moreiras, 2022).

Algunos hashtags³ como #nomadres, #nomaternidades, #nomaternidadporcircunstancias, #dificultadesreproductivas, #mujeressin hijos, #sin hijosporcircunstancias o #duelonomaternidad articulan comunidades digitales que comparten relatos biográficos, distintos recursos y van tramando lazos de afecto.

Este artículo pretende explorar el uso de las plataformas sociodigitales para comprender cómo las mujeres que no son madres por diversas circunstancias expresan sus emociones (y malestares), elaboran distintas narrativas del yo como prácticas de resistencia y crean redes de apoyo, ante la pérdida o el debilitamiento del vínculo social que actualmente la cultura digital parece reforzar (Zafra, 2022).

DE LAS BUENAS COMPAÑÍAS A LAS REDES DE APOYO DIGITALES

En la década de 1970 surgen diversos grupos de mujeres y asociaciones feministas que comparten saberes, conocimientos y prácticas vinculadas al placer sexual y el derecho al aborto (Esteban, 2001). Estas iniciativas colectivas se fueron configurando en redes transfronterizas de apoyo y cuidado, como se refleja en el cortometraje *Las buenas compañías* (Casal y

² Aunque redes sociales (RS) sea la palabra más difundida y popularizada, en este texto empleamos el término plataformas sociodigitales porque nos permite entender los procesos de socialización entre quienes participan y la construcción de significados que en ellas tienen lugar, destacando además la dimensión dialógica entre el artefacto y sus usuarias (Montoya y Pérez, 2020).

³ Un *hashtag* es una etiqueta que se usa en plataformas sociodigitales para categorizar el contenido y facilitar su búsqueda. Se crea al colocar el símbolo # (almohadilla o numeral) delante de una palabra o frase, sin espacios. Cuando se hace clic en un *hashtag*, se puede acceder a una página que recopila todas las publicaciones que lo utilizan, lo cual permite encontrar rápidamente el contenido relacionado con un tema específico.

Gaztelumendi, 2015). El documental reconstruye la historia de un grupo de mujeres que lucharon por el divorcio y el aborto en el contexto del País Vasco (Imaz *et al.*, 2024).

A su vez, bajo el mismo título, se inspira la película de Silvia Munt (2023) que retrata las manifestaciones feministas, la transmisión de saberes y el apoyo emocional entre mujeres que, como destaca la cineasta, “no hay que olvidar”. Así lo narra cuando la entrevistamos:

Las buenas compañías es un intento de darnos la mano entre generaciones, porque yo creo que eso es importantísimo. Y, de alguna manera, lo que cuenta es también mi adolescencia, porque yo tenía diecisiete años en esa época, igual que Bea, la protagonista. Se intentaba explicar qué pasaba con nuestras madres, qué pasaba con nosotras... para que nuestras hijas cojan la antorcha y sigan luchando. Pero, la lucha viene de muy atrás. (E02SM2024)

En aquel contexto sociohistórico en España, prevalecía una ideología de la domesticidad y una exaltación de la maternidad (Aresti, 2000). Desde entonces, se ha transitado de los años del baby-boom hacia un escenario caracterizado por lo que han denominado “infertilidad estructural, relacional y social” (Álvarez y Marre, 2021; Marre, 2009; Olavarría, 2018; Bestard *et al.*, 2003).

Este enfoque de la infertilidad, en un sentido amplio y complejo, permite situar la búsqueda de maternidad y las disrupciones reproductivas (Inhorn, 2007) más allá de las explicaciones biomédicas centradas en el cuerpo y la salud (Álvarez, 2008).

En esta línea, el concepto de infertilidad estructural, acuñado por Diana Marre (2009), alude a la precariedad cotidiana e inestabilidad laboral, a las dificultades de acceso a una vivienda asequible, a la escasez de políticas públicas de apoyo a la crianza y a la desigual participación de los hombres en las tareas domésticas. Además, se pueden destacar los discursos feministas institucionales que, en ocasiones, promueven narrativas de libre elección (Álvarez y Marre, 2021).

La infertilidad relacional, por su parte, se entiende como una forma de infertilidad no asociada a causas biológicas, sino vinculada a las dinámicas y configuraciones de las relaciones sexoafectivas (Olavarría, 2018). En otras

palabras, algunas mujeres no pueden concretar su deseo de maternidad no por limitaciones fisiológicas, sino porque no encuentran una “pareja adecuada” durante su edad fértil o porque establecen vínculos de pareja con personas del mismo sexo. Asimismo, se observa una tendencia creciente hacia una infertilidad global, derivada de transformaciones demográficas como el retraso del matrimonio y la postergación de la maternidad (Olavarría, 2018).

Sin embargo, las dificultades reproductivas no pueden explicarse únicamente a partir de estas tendencias sociodemográficas, sino que también se relacionan con la contaminación ambiental, tal y como plantea Carme Valls. De este modo, distintos factores medioambientales –como la polución del aire, la presencia de químicos en el agua o la toxicidad de algunos alimentos– alteran los equilibrios hormonales naturales e influyen en la fertilidad (Forné *et al.*, 2025).

Por último, la noción de infertilidad social permite visibilizar un problema colectivo de relevancia política. En este sentido, se considera la infertilidad como un problema de salud pública que genera un “vacío cultural”⁴ en la experiencia de las mujeres (Bestard *et al.*, 2003).

En este contexto sociocultural se inscriben las narrativas del yo que, en las sociedades contemporáneas, nos remiten a espacios digitales donde se divulgan mensajes e imágenes, murmullos o melodías, que parecen regir la vida cotidiana y modelan las subjetividades. Así, a través de los procesos de apropiación de tecnologías y lenguajes, los usos de plataformas sociodigitales y las prácticas discursivas se van elaborando las narrativas propias (Arfuch, 2019; Da Porta y Moreiras, 2022). En este escenario tecnocultural, las narrativas de mujeres que no son madres están atravesadas por jerarquías de género y parentesco que establecen sistemas de prestigio (del Valle, 2010; Stolcke, 2014). En esta línea, las mujeres que se desmarcan de la maternidad hegemónica son interpretadas socialmente como “figuras liminales”, “incompletas” o “raras” (Ávila, 2004; Imaz, 2010).

En los últimos años, las redes de apoyo entre mujeres se han desplegado también en las plataformas sociodigitales. De este modo, se diversifican las narrativas y se configuran espacios de encuentro, intercambio de informa-

⁴ El término vacío cultural se refiere a los malestares que produce la infertilidad y, en este sentido, a la angustia vinculada a la imposibilidad de concretar el deseo de ser y hacerse madre (Bestard *et al.*, 2003).

ción y apoyo emocional. En este sentido, estas plataformas han facilitado la emergencia de “nuevas compañías digitales” y, además, habilitan o potencian procesos de agencia que trascienden las fronteras geográficas.

Así, las plataformas sociodigitales se convierten en un espacio clave para comprender cómo se articulan, se comparten y se politizan las experiencias disruptivas de género y parentesco (Bogino, 2025).

METODOLOGÍA

Este estudio propone la etnografía digital como método de conocimiento que, a través de los medios de comunicación y las tecnologías digitales, comprende los espacios online y offline de la vida cotidiana (Ardèvol y Lanzeni, 2014). Este tipo de etnografía nos permite recopilar datos cualitativos a partir de interlocuciones que se generan en el espacio digital, con el objetivo de identificar los temas más relevantes y emergentes que activistas y usuarias expresan en plataformas sociodigitales.

Para el tratamiento de estos materiales, consideramos adecuado el análisis temático que permite interpretar cómo las autoras de los comentarios narran sus experiencias y situaciones, así como los sentidos que le atribuyen (Braun y Clarke, 2006). Además, el enfoque cualitativo facilita explorar la dimensión simbólica, el lenguaje compartido y la creación de redes de apoyo que se articulan en estos espacios.

En este sentido, entendemos la etnografía digital como un proceso de investigación abierto y flexible, que requiere prácticas reflexivas y éticas en la coproducción de conocimientos (Pink *et al.*, 2019).

Para este texto hemos optado por trabajar con Instagram, plataforma en la que participan las principales activistas de la “no maternidad por circunstancias”⁵.

Para ello, hemos utilizado el *hashtag* (etiqueta) como vía de selección de contenido, para evitar que la visibilidad algorítmica condicionara el campo observable privilegiando los contenidos con mayor interacción, lo que habría distorsionado la amplitud y la complejidad de las narrativas disponibles. Nos

⁵ Se define la no maternidad por circunstancias como aquella maternidad deseada que, en muchas ocasiones, tras años de búsqueda de un embarazo, incluso con pérdidas gestacionales en el proceso, no se concreta (Aguilar, 2024).

hemos centrado en el *hashtag* #nomaternidadporcircunstancias que cuenta, en mayo de 2025, con 573 publicaciones. Se seleccionó este *hashtag* después de varias búsquedas en las que se observó que era el que más *posts* contiene y en el que estos tenían más interacciones (Me gusta y comentarios).

La búsqueda de publicaciones con mayores niveles de interacción limitó la muestra inicial a 27 cuentas. Entre ellas destaca @holasoymir, que concentra un elevado número de interacciones registradas. Esto podría explicarse porque su creadora, Míriam Aguilar –activista y divulgadora sobre el duelo gestacional y la no maternidad por circunstancias– comparte principalmente reflexiones y preguntas centradas en cuestiones específicas que interpelan a sus seguidoras o usuarias de la plataforma. Este tipo de contenido genera entre decenas y cientos de comentarios en cada post.

El proceso de análisis temático se desarrolló en dos fases. En la primera, se revisaron todas las publicaciones y sus comentarios, asignándoles una temática con el fin de identificar las expresiones y palabras más recurrentes. En la segunda fase, se analizaron en profundidad las publicaciones con mayor interacción y se codificaron mediante la función de *AI Coding* del software [Atlas.ti](#). Esta herramienta, basada en el modelo GPT de *OpenAI*, permitió generar un primer análisis exploratorio. Posteriormente, las categorías fueron modificadas manualmente para unificarlas y delimitarlas a un total de 25, como se observa en este esquema.

FIGURA I. PALABRAS MÁS REITERADAS DEL CORPUS DE DATOS DIGITAL



Además del análisis temático de las narrativas recopiladas en la plataforma, decidimos ampliar el corpus de datos mediante entrevistas semiestructuradas realizadas a tres mujeres, entre 2024 y 2025, de distintas disciplinas y perspectivas. Con ello, situamos las narrativas digitales en diálogo con otras voces, desde una aproximación no-digital-céntrica al proceso de investigación (Pink *et al.*, 2019).

A continuación, se describen los perfiles de las entrevistadas: 1) Míriam Aguilar, activista y divulgadora sobre la no maternidad por circunstancias, y autora del libro *¿Y ahora qué? Una reflexión sobre la no maternidad por circunstancias*; 2) Silvia Munt, directora de cine y creadora del largometraje *Las buenas compañías* (basado en un documental homónimo), centrado en las redes de apoyo a mujeres que viajaban a Francia desde el País Vasco para abortar en la década de 1970; y 3) Nerea Azkona, antropóloga y escritora –bajo el seudónimo Auri Lizundia– del libro *Madre en duelo*, donde relata sus experiencias de pérdidas gestacionales.

Para organizar y sistematizar los datos de la investigación, hemos generado códigos únicos que permiten identificar de forma coherente y anónima tanto a las entrevistadas como a las participantes de la plataforma. En el caso de las entrevistadas, asignamos un código compuesto por el número de entrevista, las iniciales de sus nombres y el año de referencia; por ejemplo, E01MA2025 corresponde a Míriam Aguilar. En cambio, para los comentarios anónimos empleamos una codificación secuencial basada en el prefijo “CU” (Código Usuaría), seguido de un número correlativo (CU01, CU02, CU03...), lo que garantiza la trazabilidad y un análisis sistemático del corpus sin comprometer la confidencialidad.

CONSIDERACIONES ÉTICAS

En este estudio se ha prestado especial atención a la anonimización de los testimonios. Aunque los comentarios de las usuarias en Instagram aparecen acompañados de un nombre de usuario (nick) y una imagen de perfil, estos elementos no fueron utilizados ni reproducidos con el fin de evitar la identificación de las participantes. Como la cuenta @holasoymir reúne un número significativo de comentarios, se obtuvo el consentimiento informado de su creadora para incluir los materiales recopilados y analizados de esta comunidad digital.

Si bien las narrativas analizadas proceden de cuentas de acceso abierto, resulta fundamental atender a los principios éticos que rigen la investigación digital, especialmente en lo relativo a las expectativas y normas de las comunidades digitales. Las guías de la Association of Internet Researchers (AoIR 3.0) enfatizan que, incluso en espacios públicos, los datos no deben asumirse automáticamente como “libres” para su uso, ya que las consideraciones éticas dependen del contexto y de las relaciones entre participantes e investigadoras (Franzke *et al.*, 2020).

RESULTADOS

Las narrativas del yo en los espacios digitales son pequeños relatos que, a través de fragmentos biográficos, pueden revelar una memoria traumática compartida (Arfuch, 2012). Tras analizar las narrativas, identificamos tres ejes temáticos vinculados con las dimensiones ya mencionadas: 1) Expresar las emociones, dimensión expresiva; 2) Compartir la experiencia, dimensión instrumental; y 3) Crear redes de apoyo, dimensión política.

A continuación, se desarrolla cada uno de los ejes temáticos, articulando la argumentación teórica con las narrativas de las protagonistas que divulgan y circulan en las plataformas a través de las interacciones mediadas digitalmente.

1. Expresar las emociones: vergüenza, culpa y alivio

En primer lugar, se puede destacar que las emociones son expresadas en las plataformas sociodigitales y, como señala Marta Rizo (2022, p. 11-12), la comunicabilidad de las emociones produce cambios fisiológicos y cognitivos en los sujetos.

En este sentido, la expresión de las emociones atraviesa tanto el cuerpo como los pensamientos y contribuye a dar forma a los modos en que las mujeres se relacionan con su contexto y con otras personas, aunque no todas las emociones sean fácilmente comunicables. Como resultado del análisis temático se puede constatar que, en las interacciones mediadas digitalmente, las emociones que más prevalecen son tres: la vergüenza, la culpa y el alivio.

1.1. Vergüenza: lo que no se cuenta

La vergüenza es una de las emociones más silenciadas. A diferencia de la culpa, que puede racionalizarse o afrontarse desde una perspectiva ética, la vergüenza se experimenta como un juicio interno devastador que afecta a la identidad y a la autoestima; en este sentido, no haber logrado ser madre puede vivirse como un cuerpo fallido. Esta emoción se acentúa en un contexto sociocultural que continúa valorando a las mujeres por su capacidad reproductiva e idealizando la maternidad como destino biológico y deseado. De este modo, la vergüenza opera como una emoción dominante entre las mujeres, asociada a sentimientos de insuficiencia y a las expectativas sociales (Bartky, 1990). Comprender cómo la vergüenza se construye socialmente y puede desmontarse, constituye un reto fundamental para las políticas feministas (Mann, 2018).

Siempre he pensado que las historias de infertilidad son siempre difíciles de contar... pero lo son aún más cuando no se logró lo que se quería. Pero hace falta ver más historias en donde no se consiguió algo y aun así la vida siguió, una vida linda, que pueda llenar de esperanza a los demás. (CU01)

Este testimonio expone con claridad uno de los grandes tabúes como son las dificultades reproductivas y la ausencia de ese “algo” que no se logró. Así, la vergüenza nace del contraste entre lo que se esperaba y lo que finalmente, en realidad, “no existe”. Por eso, contar estas historias no solo es un acto de valentía, sino una intervención cultural que busca ampliar el imaginario colectivo.

Entiendo que cuando una mujer decide dejar de intentar debe sentirse tan vulnerable que no puede ni plantarse ante nadie, por eso lo que tú haces aquí, o lo que hacen otras mujeres valientes que ya han pasado su duelo o están aprendiendo a llevarlo, es tan importante y puede ayudar al resto a que no tengan que cerrar sus cuentas por sentirse culpables y avergonzadas. (CU02)

Este fragmento ilustra cómo las plataformas sociodigitales pueden considerarse un espacio de reapropiación de la narrativa, en donde las mujeres hablan desde su situación de vulnerabilidad sin sentirse juzgadas ni aisladas.

Lo que en otros contextos genera vergüenza (por ejemplo, decidir “parar” la búsqueda de maternidad o no ser madre), en este espacio, se transforma en una acción reivindicativa y de reconocimiento colectivo. Las mujeres que se animan a hablar, quienes “ya han pasado su duelo o están aprendiendo a llevarlo”, abren un camino simbólico que permite a otras reconocerse e identificarse.

1.2. Culpa: una emoción persistente e invisibilizada

La culpa aparece como una emoción profundamente arraigada en la experiencia de las mujeres que se enfrentan a las “disrupciones reproductivas” (Inhorn, 2007). En el espacio offline, estas emociones suelen estar silenciadas por el tabú social y la idealización de la maternidad. Sin embargo, algunas redes de apoyo en las plataformas sociodigitales se convierten en un espacio seguro y colectivo donde la culpa puede nombrarse, compartirse y, poco a poco, transformarse (Arruabarrena, 2025). Como afirma esta usuaria: “Uf, a mí me acompañó [la culpa] en todo momento... Sentía que nunca era suficiente todo lo que hice para llegar al embarazo... Y cuando conseguía aceptar la realidad, la sociedad me recordaba de alguna manera que no era suficiente” (CU03).

De este modo, se evidencia cómo la culpa no es únicamente una emoción individual, sino un sentimiento reforzado por mandatos sociales que vinculan a las mujeres con su capacidad reproductiva. La culpa aún persiste, a pesar de cierta aceptación personal, debido a los recordatorios constantes de familiares, amistades y algunas representaciones culturales que insisten en un modelo de maternidad hegemónica (Bogino, 2020).

“Ains... la culpa... por si no tenemos suficiente con todo lo que nos toca pasar, encima lidiar con ese sentimiento tan malo. Tuve que trabajar muy mucho la culpa con mi psicóloga para finalmente aceptar que todo lo que pase no fue por mi culpa” (CU04). Este testimonio muestra que el impacto emocional –profundo y prolongado– de la culpa, puede asociarse a múltiples momentos del proceso: no quedarse embarazada, sufrir abortos

espontáneos, recibir un diagnóstico médico o tomar la decisión de “parar” en los procesos con tecnologías de reproducción humana médicamente asistida (Aguilar, 2024). Así, emerge la culpa no solo por lo que no se ha logrado, sino también por lo que no se puede dar a los demás, especialmente a la pareja y a las relaciones de parentesco (Imaz, 2010).

Esta forma de culpabilidad relacional refuerza el aislamiento emocional e intensifica la presión hacia las mujeres relacionada con el deber y la obligación de procrear (Piella Vila, 2012). Como relatan estas dos usuarias: “Me castigué muchísimo a mí misma con ese sentimiento, hasta que lo trabajé, lo ‘escuché’ y luché contra eso” (CU05), “y de nuevo, una vez más... la presión social... basta ya de culparnos y de sentir esa presión social” (CU06).

En las plataformas sociodigitales como espacios de encuentro e intercambios se habilita la “exteriorización del yo” (Zafra, 2022) y así se abre la posibilidad de “poner en palabras” las emociones. Esta capacidad de nombrar lo innombrable y de leer otras voces que resuenan con la propia puede entenderse como una práctica de resistencia, que contribuye a crear redes de apoyo y permite el reconocimiento mutuo.

1.3. Alivio: reconstrucción y reapropiación del relato

Si entendemos la culpa como una carga impuesta y asumida en silencio, el alivio puede representar un proceso de liberación que surge cuando las mujeres logran resignificar su experiencia. Este alivio no supone olvido ni negación, sino que implica un trabajo de duelo, un proceso de aceptación y reconstrucción de la identidad, como puede observarse en el siguiente comentario: “Una vez que lo trabajas, lo procesas y lo aceptas, es una liberación total. Como quitarte una mochila de 100 kilos de encima. Siempre te acordarás de lo vivido, pero llega un momento en que deja de doler” (CU07).

Paradójicamente, el alivio puede generar culpa e incompreensión cuando se comparte fuera del grupo de mujeres que transitan o han transitado la misma experiencia. Como afirma Míriam Aguilar: “A ver, que te estoy diciendo que no quiero hacer nada más, que yo estoy en paz, que quiero aceptarlo. Quiero seguir adelante con mi vida... Pero, cuesta mucho, también porque en el imaginario colectivo está la idea de que: Si tú quieres ser madre, lo vas a ser” (E01MA2025).

Sin embargo, en Internet, ese relato de alivio encuentra eco y validación en las plataformas sociodigitales, que permiten verbalizar el sentimiento con la certeza de que hay otras lectoras que están pasando por lo mismo. Así lo verbaliza una de las usuarias: “Después de un tiempo perdida, me reencontré y mi frase a mi psicóloga fue: ‘Soy más que no madre, soy mujer, soy esposa, amiga, hermana, compañera, familia’” (CU08). El alivio, en estas voces, no es un destino final, sino una emoción sentida en el proceso de transformación subjetiva, en el que se suelta un lastre para poder seguir adelante.

En el siguiente comentario se pone de manifiesto la decisión de soltar el deseo de maternidad y su idealización, que se vive como liberación: “Qué importante es el paso de aprender a dejar de idealizar la maternidad, soltar y, por fin, poder respirar” (CU09). De este modo, resulta especialmente interesante la reiteración de narrativas que hacen referencia a la experiencia compartida en el espacio online, que permite dar forma a ese tránsito e imaginar nuevos futuros.

2. Compartir la experiencia: cuerpo, afecto y resistencia

En segundo lugar, consideramos a las autoras de los comentarios como sujeto-cuerpo (*body-self*) que, a través de la elaboración de narrativas, comparten su experiencia corporizada (*embodied experience*). En esta línea, se pueden interpretar los cuerpos que sienten y narran desde diferentes modos emocionales, verbales, racionales y sensorio-perceptuales (Aguiluz, 2014). Así, el cuerpo es percibido como archivo afectivo y memoria. Además, se muestran prácticas de resistencia, saberes situados y el desajuste entre biología versus biografía.

2.1. Cuerpos que sienten y narran

Desde una perspectiva socio-corporal, el dolor no es solo un síntoma fisiológico, sino una experiencia compleja que atraviesa el cuerpo, la identidad y la subjetividad. Como señala David Le Breton, “el sufrimiento que produce el dolor es algo personal, íntimo, que escapa a cualquier medida, a cualquier intento por delimitarlo o describirlo” (2016, p. 183). En este sentido, cuando se produce una pérdida gestacional, se puede entender que el dolor implica una experiencia corporal, emocional e íntima.

Como se afirma en este comentario: “Aprendes a vivir con ello... en silencio, porque se penaliza que sufras por lo que no existió” (CU10). De este modo, se puede interpretar que el proceso de duelo se vive en soledad, porque socialmente se niega legitimidad a la experiencia del dolor, lo que refuerza la fragmentación del cuerpo y de la subjetividad. Así, el cuerpo que ha gestado, que ha soñado, que ha perdido, es un cuerpo con memoria. Y esa memoria recuerda lo invisible, como se narra en este comentario: “Es el duelo del hij@ que no cargaste en el regazo, del útero vacío, de lo intangible pero muy, muy real” (CU11).

Aquí, la experiencia corporizada de la ausencia es clave. El cuerpo no solo recuerda la pérdida, también registra y representa lo que no fue: un tiempo de gestación que se ha interrumpido, un hijo no nacido, un futuro imaginado y truncado. “No he encontrado voz a todo esto salvo en mi interior, hasta que he visto y comprendido que no era la única, somos muchas las que padecemos a diario el dolor, la rabia y la pena, en unos entornos en los que nadie comprende cómo se puede amar lo que no ha existido” (CU12). Como explica Judith Butler (2006), el duelo tiene una dimensión corporal que nos desestabiliza, nos hace sentir que parte de nosotras ya no está. Incluso si “no hay cuerpo del otro” al que llorar, el cuerpo de quien ha gestado queda marcado.

2.2. Cuerpos como archivo afectivo y memoria

Algunos relatos revelan cómo el cuerpo se transforma en archivo afectivo y memoria de aquellos acontecimientos que trastocan el devenir de la propia biografía.

Perdí 2 embarazos de apenas 6 semanas de gestación y nunca más pude lograr un embarazo ni natural ni por tratamiento... Duele... ellos tienen nombre... y mi alma sabe el género de ambos. A veces fantaseo (a pesar del tiempo que pasó) cuántos años tendrían, en qué grado estarían... Pero bueno, aceptar todavía duele. (CU13)

De este modo, se ponen de manifiesto algunas acciones –como, por ejemplo, pensar en el nombre, el género o en las etapas escolares– que forman

parte de esa relación afectiva y simbólica. Por tanto, la imposibilidad de concretar el deseo de maternidad en su dimensión biológica no impide su inscripción subjetiva y social. Míriam Aguilar lo describe así:

Tú has estado pensando en cómo serías de madre, en cómo serían tus hijos. Has estado viviendo en esa fantasía de un futuro hipotético... del que todo el mundo habla, al menos, en mi generación... y tú que-rrás ser mamá... Entonces, no es tan difícil que nos hayamos estado proyectando desde muy pequeñas... sin plantearnos si realmente era un deseo nuestro. Cuando no puedes ser madre, vas a sentir la pérdida como mínimo de esa tú que no va a ser. (E01MA2025)

Otro comentario de una usuaria desvela la falta de reconocimiento del duelo perinatal, no solo en su dimensión emocional, sino también la importancia de la dimensión política e institucional (Martínez, 2021). Parece que se impone la necesidad de retornar a la rutina, ocultar el dolor y continuar con el ritmo de vida:

Yo tampoco podré olvidar nunca a mis 5 estrellitas, los quise como a hijos, como a personas que debían ser, independientemente de que no llegaran a nacer. Y cuando haces el duelo, nadie entiende el dolor que sientes, y te toca ir a trabajar llorando porque en aquel momento el duelo prenatal no estaba reconocido. (CU14. Traducción de las autoras)

En concreto, la frase “te toca ir a trabajar llorando” apunta a la desconexión entre el tiempo íntimo del duelo y el tiempo acelerado de las sociedades contemporáneas. Asimismo, estos relatos muestran cómo los discursos normativos de la maternidad determinan quiénes pueden ser consideradas madres, y en qué condiciones. Como se lee en el siguiente comentario: “Las madres abrazamos con los brazos, con las entrañas... con el simple deseo y anhelo de esos bebés. Yo soy mamá de 4 pero solo a 1 la abrace con mis brazos” (CU15). En estas palabras, se pone de manifiesto que la maternidad no se define exclusivamente por el acontecimiento del parto o el contacto físico, sino también por un deseo o anhelo. Como relata Míriam Aguilar: “Yo no lo he tenido [un hijo] físicamente, pero sí lo he tenido porque me he proyectado y he pensado mucho en ello” (E01MA2025).

Así, el vínculo afectivo permanece como una experiencia de maternidad que se ubica fuera del modelo hegemónico. Pero, sin embargo, opera con fuerza simbólica en la identidad de las mujeres que lo expresan:

Qué bonitas palabras. Comparto que yo siento a mis hijas que están vivas, aunque no tengan forma humana, al darles su lugar me ayudan a crecer a mí y a mi entorno, aunque nadie las vea más que yo. Nos abrazo a todas. Gracias por tu fuerza, valentía y sinceridad. (CU16)

Estos comentarios muestran cómo el cuerpo funciona como archivo afectivo y memoria. El proceso de duelo no es solo psicológico; es una experiencia corporal y simbólica, que las mujeres transitan a través de emociones, palabras y rituales, dando un lugar a esas experiencias desautorizadas (Martínez, 2021).

2.3. Cuerpos como resistencia: saberes situados y tiempo biográfico

En las interacciones digitales, algunas palabras de reconocimiento como: “Eres madre desde el momento en que te imaginas siéndolo” (CU17), pueden interpretarse como prácticas de resistencia y validación entre mujeres que han vivido una experiencia corporalizada y, a la vez, compartida.

Desde la epistemología feminista, Donna Haraway (1995) introduce el concepto de “conocimiento situado” (*situated knowledge*) como una crítica a la objetividad científica, a la neutralidad y a la universalidad del conocimiento descontextualizado. En este sentido, las narrativas analizadas en el espacio público digital están generando otras formas de transitar los duelos desautorizados desde saberes situados:

Gracias por expresar esa mezcla de sentimientos que tengo dentro y que tanto dolor y tristeza me causan... Ahora que pongo punto final a una situación que me ha tenido en *stand by* durante 6 años, me despido de 5 estrellitas esperando que el dolor poco a poco se disipe. (CU18)

En esta frase la dimensión temporal adquiere relevancia y se puede entender que el cuerpo también está atravesado por el tiempo biológico, el tiempo

social y el tiempo biográfico. Como señala Judy Wajcman, “El tiempo es a la vez íntimo y social. Es el resultado de nuestra interrelación colectiva con el mundo material. Como tal, está imbuido de relaciones de poder [...] que están cada vez más mediadas por las tecnologías digitales” (2017, p. 59).

De este modo, los fragmentos textuales muestran cómo las pérdidas gestacionales afectan la percepción del tiempo e interrumpen la narrativa esperada de vida (embarazo, nacimiento, crianza y cuidados). Así, las mujeres se sitúan ante una experiencia inesperada, percibiendo el devenir del tiempo como suspendido. A continuación, se expone la dimensión política relacionada con la creación de redes de apoyo y la resignificación colectiva.

3. Crear redes de apoyo: visibilizar, acompañar y resignificar

En tercer lugar, consideramos que una de las líneas de investigación que ha despertado gran interés con relación al uso de plataformas sociodigitales es su capacidad para generar espacios de bienestar subjetivo (Amigot y Pujal, 2015). Actualmente, estos espacios de encuentro e interacciones funcionan como nuevas formas de participación para expresar las emociones y crear redes de apoyo como “tribus digitales”, similares a las redes tradicionales que Carolina del Olmo (2013) reivindicaba en su libro *¿Dónde está mi tribu?*

Desde otra perspectiva, Nerea Azkona señala que:

Es una manera de apropiarnos de las palabras que usan las madres feministas... porque somos madres también. [...] Y creo que hemos hecho tribu y comunidad. Pero, en vez de hablar de comunidad, la palabra tribu tiene una connotación mucho más maternal, que está elegida adrede. (E03NA2024)

En contextos socioculturales donde la no-maternidad sigue estando silenciada o estigmatizada, las redes de apoyo pueden convertirse en “tribus” para algunas mujeres. En los siguientes epígrafes, veremos cómo las redes de apoyo –en la cultura digital– permiten visibilizar el dolor, acompañar a otras y resignificar la experiencia.

3.1. Visibilizar el dolor

Uno de los verbos que más se reitera en los comentarios es visibilizar. Aquí, se puede destacar la importancia de compartir las experiencias del dolor (Le Breton, 2020) como una herramienta para visibilizar la no maternidad por circunstancias en las plataformas sociodigitales (Aguilar, 2024).

Además, en estas narrativas encontramos, como indica Remedios Zafra, “un ejercicio de pronunciamiento del ‘yo’, de verbalización y difusión de lo no-normalizado y escondido culturalmente” (2022, p. 122), que, siguiendo a la autora, muestran que las publicaciones de lo íntimo e indecible –en distintas fórmulas y formatos creativos– son una cuestión política (Zafra, 2022, p. 122). Así lo narran algunas participantes: “Visibilizar lo que a tantas nos pasa y nos duele... Gracias a todas las q hacen su aporte por sacar este tema de la oscuridad y darle la luz q merecemos” (CU19).

Gracias por visibilizarlo. Con ello, las mujeres sin hijos por circunstancias, si queremos, podemos salir del “armario” y no tener que escondernos en el “no tengo, porque no quise” o “de eso, no se habla...” Y podamos decir: no pude, porque no siempre hay final feliz... ¡Qué gran dolor me causó, pero aquí estoy, porque existimos!!! Y que la sociedad pueda acogerlo, claro, sin miradas de pena ni juicios de valor... Eso sería un mundo ideal. (CU20)

Estos fragmentos muestran la potencia del lenguaje compartido en las plataformas sociodigitales. Así, las palabras que se atreven a publicar repercuten en las demás. Como se afirma en este comentario: “gracias por poner en palabras lo que muchas sentimos” (CU21). De este modo, expresar aquello que “muchas sentimos” y pocas veces se dice en voz alta -o ni siquiera se logra narrar- contribuye a generar un sentimiento de pertenencia y sentido de comunidad que alivia el aislamiento. Tal y como se enuncia en este mensaje: “Nos sentimos muy solas y desamparadas. Por eso, debemos darle voz” (CU22).

3.2. Acompañar a otras

En las plataformas sociodigitales, conocer la experiencia de otras mujeres que han atravesado dificultades reproductivas puede posibilitar el inicio de dos procesos: por un lado, la autorrevelación entendida como el proceso de dar sentido al pasado y resignificar la propia experiencia. Y por otro, la reestructuración simbólica que favorece la expresión de emociones positivas, mientras disminuye las negativas (Amigot y Pujal, 2015).

De este modo, la divulgación de hipernarrativas en plataformas sociodigitales pueden considerarse acciones reivindicativas que generan la sensación de “estar juntas” y un sentido de pertenencia a una “tribu”, que actúa como una red de apoyo (Labay, 2025). Así, en este contexto, las participantes tejen lazos de afecto y empatía, se reconocen porque comparten “algo” y se identifican entre ellas.

En este sentido, Míriam Aguilar explica: “Yo siento que ha habido un trabajo muy consciente, que ha sido muy orgánico y a la vez ha sido como muy enfocado, desde que empecé a sentir que aquello ya no era “algo para mí”, sino que estaba creando una comunidad” (E01MA2025). Como alude una usuaria de la plataforma: “En un día en que me sentía especialmente sobrepasada y, al leer este post, me he sentido validada, comprendida y acompañada” (CU23).

Por tanto, el acompañamiento emocional es fundamental para aquellas mujeres en situaciones de vulnerabilidad por dificultades reproductivas u otras circunstancias que no pueden ser madres. Así es narrado en este comentario: “He sentido que no estoy sola en esto... Gracias por poner voz a todas nosotras que, por circunstancias, no lo hemos sido” (CU24). O en este otro: “Yo no soy madre... aunque siempre quise serlo... y siento que no soy menos que nadie. Qué bueno haberte leído, qué bien me hizo” (CU25).

Algunas palabras brindan consuelo y, a su vez, estas interacciones configuran espacios colectivos de validación emocional y resistencia simbólica. Al compartir sus experiencias, las mujeres no solo encuentran alivio, sino que también contribuyen a visibilizar experiencias culturalmente silenciadas. Y, como afirma Nerea Azkona, generan vínculos:

He creado amistad y he creado vínculos. No solo con escritoras sino con mujeres que han pasado por lo mismo que yo y también con profesionales. Las redes sociales son un espacio seguro depende dónde te muevas y si no tienes mucha repercusión. Si estás ahí en un medio que no te oiga nadie, vamos, para tener tu público fiel y ahí estás muy cómoda. (E03NA2024)

En definitiva, en este contexto, acompañar a otras se convierte en un acto político y afectivo, que puede transformar la experiencia del dolor en una experiencia compartida y colectiva.

3.3. Resignificar la experiencia

Como hemos mencionado, la infertilidad estructural, relacional y social (Marre, 2009; Olavarría, 2018; Bestard *et al.*, 2003) puede suscitar experiencias disruptivas de lo socialmente esperado. Sin embargo, en muchas biografías, estas vivencias no permanecen en el dolor, sino que atraviesan procesos de reelaboración que permiten resignificar la experiencia.

En este sentido, la resignificación subjetiva, que tiene lugar a partir de la propia experiencia y en el diálogo digital (Amigot y Pujal, 2015), no implica la negación de las dificultades reproductivas o de las pérdidas, sino dotarlas de un nuevo sentido dentro de una biografía en constante revisión.

Como afirma una de las usuarias:

Yo pasé años en búsqueda, practiqué todas las posibilidades por lo público y lo privado, y no lo conseguí. Luego, pasé años que no podía hablar del tema. Ahora mirarme, escribiendo mi experiencia en una red social. Mucha fuerza y ánimos a todas que sois unas súper heroínas. (CU26)

Este testimonio revela un largo recorrido, denso y complejo, desde la búsqueda de maternidad –que requiere gran inversión de tiempo, recursos económicos y un desgaste emocional– hasta el silencio por la frustración o la incompreensión social y, finalmente, hacia la exposición pública del “yo”.

De este modo, se puede entender que escribir, difundir y compartir aquello “inefable” en las plataformas sociodigitales no es simplemente una práctica de comunicación, sino una de las acciones reivindicativas. Sin duda, como explica Remedios Zafra (2022), es una cuestión política que, en estos casos, supone reapropiarse de la narrativa y construir una voz propia que interpela a otras.

Nombrarse como “súper heroína” es una forma de reapropiación simbólica que invierte la lógica del fracaso asociada a la experiencia de la infertilidad y la transforma en una práctica de resistencia y agencia. Así, el proceso de resignificar también implica desarticular los discursos hegemónicos que idealizan la maternidad. Una de las usuarias escribe: “Siempre, siempre, siempre, las películas terminan con un bebé en brazos y ese es el final feliz. Gracias por darnos visibilidad, Mir” (CU27). De alguna manera, este mensaje cuestiona aquellas narrativas dominantes que asocian a las mujeres con la maternidad biológica (Ávila, 2013).

Este modelo de maternidad hegemónica no solo excluye otras experiencias, sino que convierte en “historias inconclusas” aquellas situaciones de vulnerabilidad que no culminan con un bebé en brazos. Además, al agradecer la visibilidad, la interlocutora reconoce que la acción de contar “otras historias” es una forma de intervenir en el imaginario colectivo.

Otro aspecto relevante en la resignificación subjetiva es la reconfiguración de los cuidados, tradicionalmente asignado a las mujeres. Como expresa una participante: “Estamos tan acostumbradas a cuidar a los demás que ser privada de eso, nos desconcierta. Hasta que cambiamos la mirada y nos encontramos cuidándonos a nosotras mismas. Y jugando con nuestro tiempo, a nuestra manera” (CU28). Esta frase nos permite entender la desestabilización de las identidades de género en contextos donde el cuidado hacia otros todavía tiene gran peso en la subjetividad femenina. Esta resignificación implica, entonces, volver la mirada hacia una misma, reformular los tiempos vitales y desmarcarse de los mandatos de género. Por tanto, esta redefinición de la identidad puede desplegarse en subjetividades menos normativas y más creativas (Aguiluz, 2018).

Finalmente, reconocer el duelo de la no-maternidad conlleva un proceso de reflexión, autoconocimiento y redescubrimiento de una misma: “La primera vez que me di cuenta que la infertilidad es un duelo, flipé” (CU29). Esta

expresión coloquial señala un momento de bifurcación biográfica, donde se produce una relectura de la propia experiencia en clave emocional, afectiva y simbólica. Nombrar el “duelo” implica legitimar el dolor vivido y una crítica al discurso biomédico que lo reduce a un “cuerpo fallido” (CU30).

En esta línea, con la categoría “madre en duelo” se pretende denunciar la vulneración de los derechos de las mujeres y la violencia obstétrica e institucional no reconocida en los intentos de ser madre (Lizundia, 2023). En definitiva, los relatos recogidos muestran que resignificar la experiencia corporizada de no-maternidades supone construir saberes situados y otras subjetividades como una práctica de resistencia simbólica y colectiva.

DISCUSIÓN Y REFLEXIONES: ¿DÓNDE ESTÁ (AHORA) MI TRIBU?

Estos hallazgos nos permiten afirmar que, las mujeres que no son madres recurren a las plataformas sociodigitales como vías de comunicación para expresar sus emociones y malestares. A su vez, estas expresiones se transforman en narrativas de resistencia (Arfuch, 2019) y en procesos de resignificación subjetiva (Amigot y Pujal, 2015). En este texto entendemos el espacio digital, en el sentido que apunta Cynthia Pech, “como una (otra) forma de espacio público” (2023, p. 37), que posibilita nuevos procesos de socialización. Desde esta perspectiva, las plataformas no funcionan solo como medios de comunicación, sino como espacios de encuentro y de disputa simbólica, donde se confrontan discursos hegemónicos y nuevas narrativas.

En esta línea, es necesario comprender –como plantean Da Porta y Moreira (2022)– que las tecnologías digitales nunca operan en abstracto, sino que se articulan a través de diversas formas de apropiación, convirtiéndose en prácticas sociales y escenarios de interacción; es decir, en prácticas situadas y modos de atribuir sentido a las experiencias disruptivas.

Así, los cuerpos que sienten y narran van generando lazos de afecto y empatía más allá del espacio digital. En sintonía con otras reflexiones, sostenemos que las emociones son experiencias corporales que, tras su vivencia corporizada, pueden transmitirse por medio del lenguaje. Por tanto, “cuerpo y emociones van de la mano” (Rizo, 2022, p. 4).

Puede considerarse además que las no-maternidades adquieren relevancia política cuando se reconoce la infertilidad como categoría compleja que

articula lo estructural, relacional y social (Marre, 2009; Olavarría, 2018; Bestard *et al.*, 2003). En este sentido, las condiciones materiales de vida y trabajo -como el acceso a la vivienda, la estabilidad laboral o los servicios públicos de salud- constituyen factores estructurales que trascienden a las decisiones reproductivas individuales (Álvarez y Marre, 2021).

En este contexto sociocultural, las redes de apoyo en la cultura digital se van configurando como comunidades digitales que permiten visibilizar el dolor, acompañar a otras y resignificar la experiencia. Hoy en día, en la configuración de redes de apoyo digitales se construyen vínculos de afecto, empatía y reciprocidad, donde las mujeres se sienten escuchadas, comprendidas y acompañadas (Labay, 2025; Aguilar, 2024).

CONCLUSIONES

Esta investigación pretende contribuir a la visibilización de nuevas narrativas de mujeres que no son madres, así como al análisis del papel que juegan las plataformas sociodigitales para expresar las emociones, compartir la experiencia y crear redes de apoyo. A través de la etnografía digital, se constata cómo el uso de las tecnologías digitales permite la divulgación de distintos relatos que cuestionan el deseo de maternidad y el mandato de procrear. Además, las narrativas analizadas disputan el saber experto en materia de salud sexual y reproductiva, valorando la producción de saberes situados y la experiencia corporalizada.

En este texto consideramos fundamental comprender las comunidades digitales como espacios de encuentro e interacciones que facilitan la resignificación subjetiva, promueven la expresión de emociones y contribuyen a transformar el imaginario colectivo. En este sentido, el feminismo ha logrado con la cultura digital visibilizar y compartir lo íntimo en el espacio público desde una intencionalidad política. Así, las redes de apoyo que emergen en Instagram y en otras plataformas no son fenómenos aislados, sino que pueden leerse como otras versiones –mediatizadas y reformuladas– de las redes transfronterizas de apoyo y cuidado, descritas como *Las buenas compañías*.

Es importante señalar que la etnografía digital realizada en Instagram presenta varias limitaciones que deben ser consideradas al interpretar los resultados. En primer lugar, existe un sesgo de selección inherente, ya que las

narrativas de no madres por circunstancias que se expresan públicamente en esta plataforma no representan a todas, quedando invisibilizadas aquellas que prefieren espacios no digitales. En segundo lugar, puede considerarse el sesgo de la propia plataforma, dado que la cultura visual y performativa de Instagram moldea las subjetividades y los modos de expresión. Y, en tercer lugar, en esta etnografía digital solo hemos accedido a la esfera pública, quedando fuera del análisis las interacciones que se establecen en grupos cerrados o comunidades restringidas.

Finalmente, la dinámica del espacio digital y la abundancia de datos disponibles limitan la estabilidad del campo y exige una selección rigurosa. Sin embargo, estas consideraciones no invalidan el análisis de los resultados de este estudio dentro de las especificidades y restricciones propias de los contextos digitales. Es por ello que este trabajo plantea nuevas líneas de investigación como la comparación con otras plataformas sociodigitales (YouTube o TikTok) que se caracterizan por una cultura visual y performativa diferente.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUILAR, M. (2024). *¿Y ahora qué? Una reflexión sobre la no maternidad por circunstancias*. Badalona: Kóan.
- AGUILUZ, M. (2014). Más allá de lo *interdisciplinario*: los estudios del cuerpo como están aquí. En *INTERdisciplina*. Vol. 2. Núm. 3. pp. 9-39. DOI: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2014.3.47783>
- AGUILUZ, M. (2018). Políticas del cuerpo, subjetividades y experiencias emergentes en clave corporal. En M. Flores y R. Gutiérrez (Eds.). *Cuerpos, subjetividades y (re)configuraciones de género*. pp. 31-52. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- ÁLVAREZ, C. (2008). *La búsqueda de la eterna fertilidad. Mercantilismo y altruismo en la donación de semen y óvulos*. Madrid: Alcalá.
- ÁLVAREZ, B. y MARRE, D. (2021). Motherhood in Spain: from the «Baby Boom» to «Structural Infertility». En *Medical Anthropology*. Vol. 41. Núm. 6-7. pp. 718-731. DOI: <https://doi.org/10.1080/01459740.2021.1961246>
- AMIGOT, P. y PUJAL, M. (2015). Desmedicalización de la experiencia de dolor en mujeres: Usos de plataformas virtuales y procesos de agenciamiento subjetivo. En *Universitas Psychologica*. Vol. 14. Núm. 5.

- pp. 1551-1568. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.psy14-5.dedm>
- ARDÈVOL, E. y LANZENI, D. (2014). Visualidades y materialidades de lo digital: caminos desde la antropología. En *Anthropologica*. Vol. 32. Núm. 33. pp. 11-38. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201402.002>
- ARDÈVOL, E. (2013). Cultura digital y prácticas creativas; Tientos etnográficos en torno a la Cultura Libre. En *IN3 Working Paper Series*. DOI: <https://doi.org/10.7238/in3wps.v0i0.1817>
- ARESTI, N. (2000). El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX. En *Historia Contemporánea*. Núm. 21. pp. 363-394.
- ARFUCH, L. (2019). Narrativas del yo en el espacio virtual y memorial. En *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. Vol. 21. Núm. 38. pp. 56-63. Disponible en: <https://rbic.com.br/index.php/rbic/article/view/539>
- ARFUCH, L. (2012). Narrativas del yo y memorias traumáticas. En *Revista Tempo e Argumento*. Vol. 4. Núm. 1. pp. 45-60.
- ARRUBARRENA, A. (2025). La culpa que nos une: Expresión de las emociones proscritas en comunidades online sobre maternidades. En M. Gutiérrez y M. Moreno. (Eds.). *Women, Technology, and Power. Unmasking (and dealing with) Digital Disparities in the Times of the Platforms*. pp 49-69. Tirant lo Blanch.
- ÁVILA, Y. (2004). Desarmar el modelo mujer = madre. En *Debate Feminista*. Núm. 30. pp. 35-54. DOI: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2004.30.1047>
- ÁVILA, Y. (2013). La emergencia del fenómeno de las mujeres no madres. En M. Olavarría (Ed.). *Parentescos en plural*. pp. 83-134. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, UAM.
- BARTKY, S. (1990). Shame and Gender. En *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Nueva York: Routledge.
- BESTARD, J., OROBITG, G., RIBOT, J. y SALAZAR, C. (2003). *Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

- BOGINO, M. (2020). Maternidades en tensión. Entre la maternidad hegemónica, otras maternidades y no-maternidades. En *Investigaciones Feministas*. Vol. 11. Núm. 1. pp. 9-20. DOI: <https://doi.org/10.5209/infe.64007>
- BOGINO, M. (2025). *No-maternidades en deconstrucción. Experiencias disruptivas de género y parentesco*. (Tesis doctoral). Universidad Pública de Navarra. DOI: <https://doi.org/10.48035/Tesis/2454/53369>
- BRAUN, V. y CLARKE, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. En *Qualitative Research in Psychology*. Vol. 3. Núm. 2. pp. 77-101. DOI: <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CASAL, N. y GAZTELUMENDI, B. (2015). *Las buenas compañías*. [Corto documental]. Donostia Kultura-Larrotxene Bideo.
- CASTELLS, M. (2024). *La sociedad digital*. Madrid: Alianza.
- DA PORTA, E. y MOREIRAS, D. (2022). Narrativas digitales del yo. Algunas claves conceptuales. En *Temas y Problemas de Comunicación*. Núm. 20. pp. 1-12. Disponible en: <https://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/TyPC/article/view/1689>
- DEL OLMO, C. (2013). *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista*. Madrid: Clave Intelectual.
- DEL VALLE, T. (2010). La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista. En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (Eds.). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. pp. 295-318). Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- ESTEBAN, M. (2001). *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*. Tercera Prensa.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- FORNÉ, L., IZRAEL, E. y MISSÉ, M. (2025). *El precio de la reproducción. Más allá de las tecnologías de reproducción asistida*. Bellaterra.
- FRANZKE, A., BECHMANN, A., ZIMMER, M. y ESS, C. (2020). *Internet Research: Ethical Guidelines 3.0*. Disponible en: <https://aoir.org/reports/ethics3.pdf>

- HARDEY, M. (2002). Life Beyond the Screen: Embodiment and Identity through the Internet. En *The Sociological Review*. Vol. 50. Núm. 4. pp. 570-585. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00399>
- IMAZ, E. (2010). *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra.
- IMAZ, E., BOGINO, M., ARRUBARRENA, A., FERNANDEZ-CENTENO, I. y LAFRAGUA, I. (2024). *Maternidades a debate en la producción cultural*. Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer. Disponible en: <https://www.sisis.net/es/documentacion/catalogo/Record/604386>
- IMAZ, E., LAFRAGUA, I. y FERNÁNDEZ-CENTENO, I. (2025). Mothers do Write: a Thematic Analysis of Cultural Products about Motherhood in Spain. En *Feminist Media Studies*. DOI: <https://doi.org/10.1080/14680777.2025.2580415>
- INHORN, M. (2007). Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics. En *The New Millennium*. Vol. 11. Núm. 2. DOI: <https://doi.org/10.12968/bjom.2008.16.8.30794>
- LABAY, G. (2025). *La vida sin hijos*. Disponible en: <https://lavidasinijos.com/>
- LE BRETON, D. (2020). *Experiencias del dolor. Entre la destrucción y el renacimiento*. Buenos Aires: Topia Editorial.
- LE BRETON, D. (2016). *El Silencio: aproximaciones*. Barcelona: Sequitur.
- LIZUNDIA, A. (2023). *Madre en duelo*. Gato Mojado.
- MANN, B. (2018). Femininity, Shame, and Redemption. En *Hypatia*. Vol. 33. Núm. 3. pp. 402-417. DOI: <https://doi.org/10.1111/hypa.12432>
- MARRE, D. (2009). Los silencios de la adopción en España. En *Revista de Antropología Social*. Vol. 18. Núm. 1. pp. 97-126.
- MARTÍNEZ, L. (2021). «Y de repente fue como que se me escapaba algo». La experiencia silenciada del aborto. En S. Brigidi y C. Cuadrada. (Eds.). *Maternidades, experiencias y narraciones. Una mirada a través de los campos de saberes*. pp. 65-110. Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili. DOI: <https://doi.org/10.17345/9788484249078>
- MONCÓ, B. (2009). La maternidad en la red: el caso de las madres solteras por elección. En *Feminismo/s*. Núm. 14. pp. 123-141.

- MONTOYA, G. y PÉREZ, E. (2020). Jóvenes y cultura(s) digital(es): primeras aproximaciones. En E. Pérez y G. Montoya (Eds.). *Jóvenes entre plataformas sociodigitales. Culturas digitales en México*. pp. 11-39. UNAM. Serie: Colección Juventud no. 5.
- MUNT, S. (2023). *Las buenas compañías*. [Película]. Irusoin, Oberon Media, En la Frontera Película, Manny Films, La Fidèle Production, Filmax.
- OLAVARRÍA, M. (2018). *La gestación para otros en México: parentesco, tecnología y poder*. Ciudad de México: Gedisa/UAM. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cemca.4610>
- PECH, C. (2023). Narrar lo íntimo en lo virtual: cuerpo, espacio y emociones en la intervención cultural Historias propias Desde casa, de Lorena Wolffer. En *Arte y políticas de identidad*. Núm. 28. pp. 35-51.
- PIELLA, A. (2012). Infecundidad y parentesco (hijos sin hijos). Una perspectiva histórica y transcultural. En *Ankulegi*. Núm. 16. pp. 29-42.
- PINK, S., HORST, H., POSTILL, J., HJORTH, L., LEWIS, T. y TACCHI, J. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Morata.
- RIZO, M. (2022). Comunicación, cuerpo y emociones. La incorporación de la dimensión emocional en la investigación de la comunicación. En *Comunicación y Sociedad*. e8258. DOI: <https://doi.org/10.32870/cys.v2022.8258>
- ROSEN, C. (2024). *The Extinction of Experience: Being Human in a Disembodied World*. W W Norton & Co Inc.
- STOLCKE, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? En *Cadernos de Pesquisa*. Vol. 44. Núm. 151. pp. 176-189. DOI: <https://doi.org/10.1590/198053142848>
- VISA, M. y CRESPO, C. (2015). El papel de la blogosfera en la construcción social de la maternidad: de la Virgen María a las #malasmadres. En *Revista de Comunicación de La SEECI*. Núm. 37. pp. 299-314. DOI: <https://doi.org/10.15198/seeci.2015.37.299-331>
- ZAFRA, R. (2022). La intimidad conectada. Feminismo y cultura red. En *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*. Vol. 7. Núm. 1. pp. 114-130. DOI: <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2022.7.1.7261>

AGRADECIMIENTOS

Una versión preliminar de este artículo fue presentada en la IV Conferencia Internacional REPROMOB, *Gobernanza reproductiva y movilidades en Europa y América Latina: cuestionando la justicia y los derechos reproductivos en un contexto de austeridad y disminución de la fertilidad*, organizada por el Grupo AFIN y celebrada en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), del 10 al 12 de junio de 2025. Este trabajo fue distinguido con el Premio a Investigadoras Emergentes financiado por la Women for Women Foundation Malta, en la modalidad de trabajo colectivo.

Asimismo, este artículo se enmarca en el Proyecto *Maternidades a debate en la producción cultural*, coordinado por Elixabete Imaz (2024) y financiado por Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer (EXP: 2023-BTI3-TE-37).

Fecha de recepción: 31 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1250>

ETNOGRAFÍA SENSORIAL, CUERPO Y FOTO-ELICITACIÓN:
COMUNICAR VISUALMENTE EL DOLOR. INTERVENCIÓN
FOTOGRAFICA DEL ÁLBUM FAMILIAR

Gezabel Guzmán Ramírez*

RESUMEN. En el artículo, resultado de una investigación con mujeres jóvenes en tres regiones de México –noroeste, occidente y centro–, se muestra cómo la experiencia emocional del dolor vinculada a acontecimientos de violencia puede abordarse desde la etnografía sensorial. Se desarrolla la propuesta de foto-elicitación, intervención fotográfica del álbum familiar, tomando en cuenta que el cuerpo es el vehículo a través del cual sentimos e interpretamos la vida. El análisis fenomenológico interpretativo se realiza en tres apartados: *epifanía, contingencia y surgencia emocional*. Resulta interesante y preocupante algunas similitudes en las temáticas plasmadas. Ello nos permite observar que las imágenes fotográficas intervenidas y analizadas se convierten en una mirada no sólo a las personas que las crean sino a una sociedad que las produce.

PALABRAS CLAVE. Etnografía sensorial; cuerpo; comunicar visualmente el dolor; foto-elicitación; álbum familiar.

* Profesora investigadora en el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Plantel Cuauhtepc. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Correo electrónico: gezabel.guzman@uacm.edu.mx

SENSORY ETHNOGRAPHY, BODY, AND PHOTO-
ELICITATION: COMMUNICATING PAIN VISUALLY
PHOTOGRAPHIC INTERVENTION OF THE FAMILY ALBUM

ABSTRACT. This article, the result of research with young women in three regions of Mexico –northwest, west, and central–, shows how the emotional experience of pain linked to events of violence can be approached through sensory ethnography. It develops a proposal for photo-elicitation, a photographic intervention of family albums, taking into account that the body is the vehicle through which we experience and interpret life. The interpretive phenomenological analysis is carried out in three sections: *epiphany*, *contingency*, and *emotional emergence*. Some similarities in the themes presented are both interesting and troubling. This allows us to observe that the intervened and analyzed photographic images become a reflection not only on the people who create them but also on the society that produces them.

KEY WORDS. Sensory ethnography; body; visual communication of pain; photo-elicitation; family album.

INTRODUCCIÓN

La experiencia corporal es el vehículo para la interpretación de la vida. Pero antes del pensamiento, están los sentidos. Para Le Breton, “el individuo sólo toma conciencia de sí a través del sentir” (Le Breton, 2009, p. 11). Por tanto, el cuerpo siente, y ese sentir da sentido al mundo, pero además, como explica Sabido (2021), el cuerpo es un recurso del sentido.

El cuerpo es estudiado como resultado de una construcción, de un equilibrio entre dentro y fuera, entre la carne y el mundo (Corbin y Vigarello, 2005; Le Breton, 2009). Es un conjunto de reglas, un trabajo cotidiano de apariencias. Es un texto donde la identidad es narrativa (Butler, 2002; Le Breton, 2013; Muñiz, 2018). Por ello, hay que estudiarlo como un fenómeno sociocultural e histórico, cambiante y flexible.

Foucault (1976) considera al cuerpo como un texto donde se pueden leer las relaciones de poder que se han inscrito en él. Sin embargo, éste también tiene la capacidad de participar activamente en la creación de significados sociales. Además, el cuerpo asume un lugar de importancia debido a que se convierte en el escenario de la performatividad de género¹ (Butler, 1990).

En consecuencia, el cuerpo habla del mundo en el que habita, como lo expresa Rizo (2019), la manera en que éste se entiende en una sociedad es indicador de los modos en que se concibe a la persona, a la identidad. Analizar el cuerpo, es para la autora, analizar la cultura en que éste se encuentra inmerso y permite acercarnos a los modos en lo que se piensa a hombres y mujeres en dicho entorno.

Por ello, es relevante observar también las intersecciones que le atraviesan, no sólo el sexo y el género, sino también, la clase, la adscripción social, la racialización, la dis-capacidad y demás condiciones corporales.

Así, en el cuerpo se alberga la memoria y los afectos, es el vehículo a través del cual sentimos e interpretamos el mundo. Sin embargo, Sabido (2021), explica que no sólo sentimos el mundo sino que aprendemos a sentirlo de una determinada manera y no de otra. Mujeres y hombres en contextos histórico culturales determinados realizan un aprendizaje sensorial constante, en consecuencia, invariablemente estamos aprendiendo, desaprendiendo y re-aprendiendo a sentir la vida.

Como se puede observar, “los sujetos sociales conocen el mundo mediante sus cuerpos y ese conocimiento se da con base en percepciones, sensaciones y emociones, sentidas y experimentadas por los cuerpos” (Rizo, 2019, p. 158). Por ello, aunque no es nueva la investigación sobre las emociones, los sentidos y los afectos en el campo de las ciencias sociales, recientemente existe un crecimiento en los estudios en torno al cuerpo y lo denominado “giro emocional”.

¹ Cabe señalar que el género como categoría de análisis no sólo se emplea para estudiar las relaciones de poder de hombres con mujeres, sino también intragéneros. Se suma a lo anterior, como lo explica Tepichin (2018), el análisis de las diversas identidades sexuales y de género (homosexuales, lesbianas, trans*, bisexuales) donde la construcción de los sujetos colocados en posición subordinada dentro de jerarquías de género se ha hecho más compleja. El género no sólo es una “ficción poderosa” (Lugones, 2008), sino también el ordenamiento de la práctica social y de la subjetividad que impacta en las relaciones de poder entre hombres y mujeres considerando la gran variedad de identidades sexo-génericas (Butler, 2007; Connell, 1997; Harrison, 2006).

De ahí que exista un mayor interés desde la sociología de las emociones por abordar el cuerpo desde un lugar más allá de la dicotomía entre naturaleza-cultura, y considerar a los estudios del cuerpo y de las emociones como campos inseparables (Sabido, 2011; Scribano, 2013; Rizo, 2019).

Por otra parte, tomando en cuenta que la etnografía para Hammersley y Atkinson (1994) es una forma de aproximarse a la investigación social, que alude a métodos para que la investigadora o el investigador participe en la vida cotidiana de las personas durante un período de tiempo determinado, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas, y en general generando acopio de cualquier dato que arroje luz sobre el tema a investigar, es de gran ayuda aproximarse a la investigación de los sentidos desde ese lugar y desde la antropología de los sentidos, la cual abona a los estudios enmarcados en el “giro sensorial”.

Dichas aproximaciones, dan cuenta de cómo los cuerpos son moldeados y trastocados por las emociones, los sentidos y los afectos (Ahmed, 2004). Y como a su vez las ciencias sociales y las humanidades se han visto impactadas por estos entramados, por ello, explica Howes, actualmente podemos encontrar: “una antropología de los sentidos [Paterson, 2009; Rodaway, 1994], una sociología de los sentidos [Synnott, 2003; Vannini *et al.*, 2012], una arqueología de los sentidos [Skeates, 2010] y así sucesivamente” (2014, p. 6).

Tomando en cuenta lo anterior, en la presente investigación se aborda la emoción y el sentido, a partir de considerar al cuerpo como vehículo comunicante. Así, se trabajó la experiencia emocional específicamente del dolor, para ello las participantes evocaron acontecimientos de violencia vividos. El análisis de las fotografías intervenidas se realizó desde la fenomenología interpretativa en tres apartados: *epifanía*, *contingencia* y *surgencia emocional*. A partir de ello, podemos observar cómo la intervención fotográfica del álbum familiar se vuelve una herramienta valiosa para la etnografía sensorial al aproximarnos a la experiencia corporal de algunas violencias vividas por mujeres jóvenes en diferentes regiones de México.

Pero, ¿qué relación podemos encontrar entre dolor, violencia y cuerpo? Al momento de emplear la intervención fotografía en la investigación cualitativa ¿qué información podemos encontrar? ¿Puede una imagen intervenida ser un recurso relevante para la etnografía sensorial? ¿Cómo se plasma el dolor en una imagen?

LA FOTO-ELICITACIÓN COMO TÉCNICA PARA UNA ETNOGRAFÍA
SENSORIAL

La investigación etnográfica si bien está orientada a entender a las personas en sentido colectivo y no a los individuos de forma particular, nos permite realizar un análisis de la cultura en tres registros, macro, meso y microsocioal. En el caso de la etnografía sensorial, además, se presta atención a la riqueza de experiencias que no se pueden expresar fácilmente con palabras, incluyendo las sensaciones corporales y las atmósferas afectivas (Angrosino, 2007; Pink, *et al.*, 2016).

Desde la etnografía sensorial se presta un interés particular en el cuerpo y en las sensaciones, percepciones y emociones que moldean la experiencia humana. Así, la investigadora o el investigador se aproxima al saber de otras personas, sus vidas, sus experiencias y sus entornos desde una mirada crítica, a través de un proceso vivencial flexible y creativo para dar cuenta de las formas de saber del otro, pero también en este enfoque, se produce conocimiento a partir de una práctica ética donde quien investiga puede reconocerse en los procesos etnográficos y saber que el conocimiento se genera de manera conjunta (Pink, *et al.*, 2016).

Por ello, para Sabido (2021) las etnografías sensoriales convergen con lo que Wacquant plantea como una “etnografía carnal”. Es decir, una etnografía no sólo del cuerpo, sino también desde el cuerpo de quien investiga. Donde existe una “objetividad encarnada”, esto es, situar el conocimiento y asumir de forma explícita el lugar de quien investiga para construir conocimientos situados corporalmente (Haraway, 1995; Wacquant, 2006).

Si bien en la etnografía sensorial se pueden poner en marcha diversas técnicas como la observación participante, el diario de campo, las entrevistas, se encuentra presente en ésta la *elicitación*, donde se incorporan sonidos, sabores, olores, juegos, fotografías, para provocar reflexiones sensoriales en las personas con quienes se investiga. *Elicit*, verbo en inglés que significa obtener, también se refiere a provocar o suscitar, su adaptación al español es traducida como “elicitación” o “elicitación”.

La elicitación ha tenido presencia en el campo de la antropología desde mediados del siglo pasado (Vokes, 2007; Pink, 2015). Aunque podemos rastrear varios trabajos generados en los últimos veinte años, como el realizado

por Vokes (2007) empleando el sonido; Low (2009) con el uso de olores y Sabido (2021) a través de los olores, las emociones y la memoria sensorial.

Específicamente al respecto del uso de la fotografía en la elicitación, encontramos la investigación de Iris Epstein, Bonnie Stevens, Patricia McKeever y Sylvain Baruchel (2007), en ésta dejar que infantes tomen fotografías de sus lugares cotidianos les permitió tomar decisiones sobre qué incluir o excluir de los registros fotográficos de sus vidas, controlando así las imágenes que se presentan de su mundo, más aún cuando la intención era desencadenar la memoria y generar confianza en relación a los procesos de cáncer de los y las participantes.²

Retomando esta investigación, John Oliffe y Joan Bottorff (2007), realizaron una intervención con participantes sobrevivientes de cáncer de próstata donde compartieron visualmente cómo era vivir con su enfermedad.

De igual forma, Hannah Frith y Diana Harcourt (2007) pusieron en práctica la técnica *photo-elicitation*, a través de su investigación las mujeres participantes que padecían de cáncer de mama podían capturar sus experiencias a lo largo del tiempo para re-explorar su pasado desde el presente, la técnica fue una ventana a las experiencias privadas y cotidianas de las pacientes donde ellas mantenían el control sobre qué representar.

Por su parte, Cristina Oter-Quintana, Teresa González-Gil, Ángel Martín-García y María Teresa Alcolea-Cosín (2017) publicaron los resultados de la investigación realizada con tres mujeres adultas quienes mediante el uso de cámaras fotográficas mostraron con imágenes su experiencia de vivir en situación de calle y en algún centro de acogida en Madrid, las fotografías se discutieron en entrevistas cara a cara con las participantes para indagar en los significados de las mismas.

Todas las investigaciones referidas concluyen lo útil que resulta la técnica empleada donde el control es claramente situado en las y los participantes, pero amerita un reto significativo dado el trabajo de introspección que se debe realizar.

² Banks explica que “muchos sociólogos y antropólogos han hecho el experimento de dar cámaras a los sujetos de investigación para “ver” el mundo como lo ven ellos. Este método [...] puede ser particularmente útil cuando se realiza investigación con personas que podrían encontrar difícil expresarse verbalmente” (2010, p. 26).

Al respecto, la técnica conlleva ciertos interrogantes ¿qué desafíos enfrenta la investigadora o el investigador para ponerla en marcha? ¿en qué otros temas y de qué otras formas la foto-elicitación puede emplearse?

En la presente investigación se comparte lo propuesto por Pink (2015) cuando menciona que las imágenes pueden invocar memorias y conocimiento sensorial que de otro modo sería inaccesible. Y como las técnicas de elicitación pueden no sólo recurrir al uso de imágenes, sino también a la producción de éstas por parte de las y los participantes,³ en esta investigación se optó por realizar intervenciones fotográficas del álbum familiar.

Para ello, se pusieron en marcha cuatro talleres en tres regiones de México, noroeste, occidente y centro. Los talleres se implementaron en el segundo semestre del año 2024 con mujeres y hombres jóvenes estudiantes universitarios de entre 19 y 25 años de edad. Se realizaron a distancia en la Universidad Autónoma de Baja California-Mexicali (UABC) (zona noroeste), en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Jalisco (zona occidente), en la Ciudad de México (zona centro) en la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco (UPN) y de forma presencial en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), planteles Cuauhtepc y San Lorenzo Tezonco.

Si bien participaron cerca de 100 estudiantes universitarios, mujeres y hombres jóvenes de universidades públicas en su mayoría, en este artículo se muestran solamente algunas fotografías intervenidas por mujeres dado el objetivo que se persigue en este escrito. Por ello, no es la intención –en este momento– comparar las intervenciones fotográficas realizadas por hombres y mujeres jóvenes, ni profundizar en la construcción de sus identidades femeninas o masculinas, sino abordar la experiencia emocional del dolor que aparece al evocar acontecimientos de violencia vividos y mostrar cómo la técnica de foto-elicitación, –intervención fotográfica del álbum familiar–, puede ser una herramienta útil, creativa y novedosa para la etnografía sensorial.

Se espera que a partir de las fotografías seleccionadas y de su análisis realizado desde la fenomenología interpretativa en tres apartados (*epifanía, contingencia y surgencia emocional*) se logre mostrar este objetivo, se agradece a todas las participantes su apertura, su confianza y la disposición.

³ Coleman (2012) trabajó con mujeres jóvenes fotografías instantáneas para abordar la representación de la imagen corporal.

La metodología del taller consistió en realizar dos sesiones. La primera se dividió en dos partes, primero abordar el tema de las violencias en el país⁴ posteriormente introducir a las participantes en la importancia de las fotografías del álbum familiar como vehículo para expresar su sentir y dejar de tarea el poder intervenir alguna fotografía del álbum familiar donde se pueda evocar el dolor sufrido a partir de un acontecimiento de violencia. En la segunda sesión cada participante de forma voluntaria compartía su fotografía intervenida y daba un contexto en torno a ésta, después de dialogar acerca de las fotografías expuestas se realizaba un apartado de cierre y de reflexiones conjuntas. Así, se trabajó con grupos focales.

Los talleres formaron parte de la investigación realizada en el 2024 *Juvenicidio, corporalidad y violencias: experiencias visuales-narrativas en el México actual*, se agradece al Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) el apoyo.

Para armar los grupos focales se contó con una o un docente en cada universidad que acompañará en las sesiones y permitiera trabajar con el grupo al cual le daba clases durante el semestre. A cada participante se le explicó la dinámica y el contexto del taller, por lo que participaron de forma voluntaria y manteniendo el anonimato. Se solicitó el consentimiento para el uso de las fotografías y narraciones compartidas. Por ello, se cuidaron las normas éticas generales para desarrollar la actividad académica y científica de investigación.

El análisis fenomenológico interpretativo es un enfoque de investigación cualitativo empleado en la etnografía sensorial. Quienes realizan este tipo de investigación buscan analizar aquellas vivencias que adquieren un significado especial, un momento único, una descripción de las experiencias particulares vividas y entendidas por una persona, pero sobre todo se emplea para comprender la complejidad de las situaciones o eventos sociales

⁴ Desde el año 2006 México se ha ido convirtiendo en una gigantesca fábrica de exterminio de la vida, a partir de la limpieza social de mujeres, jóvenes pobres, indígenas, afrodescendientes, la agresión contra integrantes de barrios y pandillas. El país rebasa continuamente los umbrales de las muertes violentas, los feminicidios, el desplazamiento, las desapariciones forzadas, y el *juvenicidio*, mientras deja tras de sí un alud de problemas psicosociales que van a perdurar durante años. Los estragos de la violencia han profundizado las heridas abiertas por décadas de políticas neoliberales, agravando la endeble supervivencia de las familias y desmantelando el tejido social construido por los habitantes de este país (Guzmán y Ríos, 2022).

desde la perspectiva de los y las participantes dentro de su contexto social (Robinson y Williams, 2024; Duque y Díaz-Granados, 2019).

No obstante, aunque en este tipo de análisis existe una preocupación por la experiencia vivida y los significados atribuidos a ésta, “es claro que no se puede acceder a estos significados de forma directa, pues se encuentran en lo más interno de las personas, esto amerita un esfuerzo y compromiso hacia la interpretación por parte del investigador” (Duque y Díaz-Granados, p. 5). La fortaleza de este enfoque reside en su capacidad de trabajar con significados propios que permiten analizar procesos sociales (Robinson y Williams, 2024).

Tomando en cuenta lo anterior, para realizar el análisis fenomenológico interpretativo, las fotografías intervenidas fueron agrupadas en tres temáticas comunes: *epifanía*, *contingencia* y *surgencia emocional*. Los nombres de cada apartado son dados por quien investiga con la intención de comprender cómo las personas le otorgan significado a sus experiencias.

UNO. EL ÁLBUM FAMILIAR COMO VESTIGIO, EL CUERPO, Y EL DOLOR: EPIFANÍA

La imagen, explica Peter Burke (2005), es el reflejo del momento social que la produce, forma parte del contexto cultural que la ha gestado, pero sobre todo por medio de la imagen, nos dice el autor, uno imagina de modo más vivo el pasado. Por ello, a través de las imágenes que se producen el individuo –o un grupo de individuos– da testimonio de las formas estereotipadas y cambiantes en que ve el mundo social, incluido el mundo de su imaginación (Burke, 2005).

Al momento de realizar investigación cualitativa a partir de datos visuales podemos encontrar dos líneas principales. Primero, la creación de imágenes por parte de quien investiga sea ello para documentar o analizar aspectos de la vida social, la cultura y la interacción social. Segundo, la investigación visual que gira en torno a la recogida y el estudio de imágenes producidas por los sujetos de la investigación (Banks, 2010).

Es justo en esta segunda aproximación que se ubica la presente investigación y para ello, se recurrió a la foto-elicitación –como técnica de una etnografía sensorial– para realizar una intervención fotográfica de alguna imagen proveniente del álbum familiar. Si bien la propuesta está inspirada

en el trabajo del fotógrafo Diego Moreno (Vallejo, 2021), no se encontraron investigaciones que emplearon esta técnica de intervención, por lo que, este artículo contribuye metodológicamente en ello.

La fotografía familiar, como lo explica Payá (2017), se conserva a pesar de estar entre otras cosas desenfocada, su valor radica en lo sentimental. El álbum de familia despierta emociones de ligaduras y alianzas, vínculos e historia, en suma, la fotografía ilustra, responde a un contexto histórico, se emplea para comprender determinados hechos. Es un dato valioso que suma a la información etnográfica.

Emplear el álbum familiar es recurrir a un archivo propio, íntimo. Burke (2005) le llamaría un vestigio del mundo social que no refleja una realidad inmutable, sino las representaciones que esa sociedad hace de sí misma y con la que construyen sus imaginarios sociales. Es decir, las imágenes fotográficas intervenidas, que se presentan en este artículo, se convierten en una mirada a los individuos que las crean y a una sociedad que las produce. Así se explica desde el análisis fenomenológico interpretativo donde no se buscan generalizaciones universales, pero sí se reconocen patrones comunes entre los casos (Robinson y Williams, 2024).

Tomando en cuenta lo anterior, a cada participante se le solicitó que buscara fotografías familiares impresas, era importante seleccionar alguna que permitiera evocar algún acontecimiento de violencia vivido. Al seleccionar la imagen, la intención no era trabajar sobre la fotografía original, sino tomarle una foto y sobre esa copia digitalizada o impresa comenzar a construir una nueva imagen, en este caso intervenida, se podía emplear cualquier herramienta de diseño o creatividad que la participante necesitara implementar. El reto era transmitir y evocar el dolor experimentado a partir del acontecimiento vivido.

Ese acontecimiento es lo que Romero (2019) llama epifanía, un evento sumamente emotivo y trascendental para la persona, un suceso percibido como significativamente impactante en la trayectoria de la vida de quienes participan en la investigación. La palabra epifanía hace alusión a un recuerdo significativo, una manifestación, una aparición en la memoria o revelación. Clausen (1998), explica que las epifanías suelen representar puntos de inflexión, en cuanto que tales acontecimientos pueden cambiar de manera drástica el curso de la vida o redefinirla, reorientarla o resignificarla.

FOTOGRAFÍA INTERVENIDA A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



En la fotografía somos yo y mi hermana. La figura demoníaca al fondo y los rostros distorsionados simbolizan el vacío y el dolor que deja la ausencia paterna. El abandono del padre, más allá de ser una herida emocional, deforma la percepción del mundo [...] esta ausencia es determinante. Al crecer en soledad emocional, se es más vulnerable ante la violencia y la autodestrucción. Los niños que crecen así son víctimas de un sistema familiar roto (relato anónimo).

FOTOGRAFÍA INTERVENIDA A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



Somos mi prima y yo. La foto original tenía un paisaje hermoso, pasto verde, flores moradas y amarillas, un cielo azul, nubes blancas, mucha luz, era un día soleado en el campo. Pero eso no era lo que vivimos siempre. En ocasiones hay tantas manos adultas que te arrancan todo. Quise mostrar el dolor que se siente en las entrañas, los huesos sin carne, sin piel, los órganos expuestos (relato anónimo).

Las narraciones contextualizan las fotografías intervenidas, en éstas el dolor no es únicamente un trauma corporal, corresponden a ausencias, violencias, autodestrucción, “manos adultas que arrancan todo”. En las fotos intervenidas, la epifanía se ubica en los primeros momentos de la vida, se muestra como una bifurcación que va a marcar los años venideros. Ambas imágenes permiten acercarnos a la experiencia vivida, lo que se recuerda, pero ahora a distancia la intervención permite a quien la genera no sólo mostrar el dolor sino mirar sus consecuencias y quizás contextualizar sus causas. De hecho, “el dolor intensifica la conciencia de sí, marca la carne y la afectividad, exponiendo su vulnerabilidad” (Moraña 2021, p. 299).

En las imágenes observamos, a través de la memoria sensorial, el recuerdo que emana de una elaboración reflexiva tanto corporal como emocional. Como explica Sabido (2021) la memoria sensorial implica recordar a través de algún estímulo sensorial, pero no es volver a la “escena original”, sino a una recuperación a partir de los significados que le atribuimos. Por ello, se recuerda el significado que conferimos desde el presente a determinado acontecimiento.

Si bien el dolor, es una sensación desagradable o negativa, su definición no puede atribuirse únicamente a la sensación física corporal, es importante rescatar el significado de éste a través de la experiencia, por ello, el dolor involucra estados emocionales (Ahmed, 2017). Para Moraña (2021), el dolor es una sensación, un sentimiento que forma conciencia y conocimiento del yo y del mundo.

Resalta en las fotografías, la capacidad de las autoras para colocar sus cuerpos infantiles como vehículos comunicantes. Ahmed (2017), explica que a través del dolor llegamos a sentir nuestra piel como superficie corpórea, como algo que nos mantiene separados de los otros, que media la relación entre lo interno y lo externo o el adentro y el afuera.

Le Breton (2018), explica que a través de la piel se fabrica identidad, pero ésta también encierra al cuerpo, los límites de sí, encierra la frontera entre el adentro y el afuera de manera viva, porosa, porque también es apertura al mundo, memoria viva; como archivo guarda la historia individual, es una barrera que protege del caos posible del mundo. Por ello, cabe preguntarnos metafóricamente ¿qué pasa cuando esa piel se pierde? ¿cómo nos protegemos del mundo cuando el dolor se alberga en las entrañas y los “huesos se quedan sin carne, sin piel”?

FOTOGRAFÍA INTERVENIDA A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



Decidí usar la fotografía original. Mi papá y yo estamos rayados de la misma forma, ese día en mi mochila llevaba el cristal⁵ que él consumía, desde niña me hizo su cómplice. Le hicimos mucho daño a mi hermana pequeña, por eso en la foto le puse a él las manos llenas de “sangre” y a ella una marca en su rostro. Me duele recordarlo, me sentí bien al intervenir la fotografía, mucho mejor después de romperla (relato anónimo).

Si bien en la indicación de la intervención fotográfica no se busca la alteración de la foto original, justo para su conservación, en ocasiones las participantes sí la modificaban generando con ello cierto alivio, una forma de expresar el dolor, en este caso, a partir de su destrucción. Como podemos ver el dolor es una experiencia personal, pero es tan profundamente íntimo y subjetivo como relacional (Le Breton, 1999), por eso podemos encontrar dolores compartidos, o aquellos directamente vinculados a alguien, como la figura paterna.

⁵ La metanfetamina es un estimulante poderoso y sumamente adictivo que afecta el sistema nervioso central, se puede fumar, ingerir, aspirar, inyectar, se le conoce como azul, cristal, hielo, met, speed y anfetá dado su aspecto en fragmentos de vidrio o piedras blancas azuladas brillantes. El consumo continuo puede afectar entre otros aspectos las áreas del cerebro relacionadas con la emoción y la memoria (NIH, 2019).

La epifanía que observamos ocurre nuevamente en la infancia, ahí el dolor es “una defensa apreciable contra la inexorable hostilidad del mundo” (Le Breton, 1999, p. 15). El dolor como brújula permite que quien lo experimenta intuya la dirección de su comportamiento, trazar rutas, seguir rumbos. He ahí, nos dice Le Breton (1999) que el dolor no es un simple mensaje sensorial, sino que ataca al ser humano en su identidad y a veces le quiebra.

La intervención fotográfica nos permite observar cuerpos portadores de significados, cuerpos rayados, rostros anulados, manos “ensangrentadas”, la propia foto de la infancia hecha pedazos. Ello se debe a que el dolor nacido de la violencia “desgarra [al individuo], lo postra, lo disuelve en el abismo que abre en su interior [...]. En esa vida cotidiana [violenta] el cuerpo se vuelve invisible, dócil; su densidad se difumina en la ritualidad social y en la incansable repetición de situaciones cercanas unas de otras” (Le Breton, 1999, p. 23-24).

Las consecuencias del dolor vivido en la infancia, sin duda, acarrea profundas cicatrices, sobre todo considerando que el dolor “constituye una interrupción y una intervención en el curso de la vida, un elemento exógeno que modifica las relaciones intersubjetivas, la relación entre el yo y el mundo de las cosas y del yo consigo mismo” (Moraña, 2021, p. 299).

Se reconoce el valor de quien interviene la foto, la resignificación del pasado es importante, porque es evidente que la “complicidad”, el “daño compartido” y la violencia ejercida no tiene la misma intención, ni responsabilidad de acción cuando la realiza un infante o un adulto. Podemos mirar como el dolor “es el signo que acerca a la necesidad de un alivio” (Le Breton, 1999, p. 20).

DOS. LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES, EL CUERPO Y EL DOLOR: CONTINGENCIA

Para Reguillo (2021), la violencia es estructural y está vinculada a los efectos de los sistemas económicos, políticos, culturales que operan contra aquellos cuerpos considerados “excedentes”.

Como explica Segato (2013), particularmente el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados son un lienzo donde se inscribe la violencia, pero una violencia expresiva más que instrumental, cuya finalidad es la expresión del control absoluto de una voluntad sobre otra. De igual forma, hay un vínculo estrecho entre violencia, cuerpo, género y juventud que impacta la experiencia vivida (Segal y Demos, 2014; Turner, 2016; Huang, *et al.*, 2022).

En México según la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV) la violencia contra las mujeres se refiere a “cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público” (2024, p. 3). Esta Ley estipula que las mujeres, por el hecho de ser mujeres, sufren violencia de diversos tipos y modalidades como en el ámbito laboral y docente, en la comunidad, la violencia institucional, la violencia en línea o digital y en su forma más extrema el feminicidio. La violencia contra las mujeres se arraiga en las relaciones desiguales de poder, por ello abarca también diferentes prácticas nocivas como la trata de personas y el matrimonio infantil.

FOTOGRAFÍAS INTERVENIDAS A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



Es una foto de mis quince años, se supone que es un evento para ser feliz, pero ese día dejé de ser una niña.⁶ Puse manos tocando el cuerpo y otra manipulándolo, se ven sus hilos. El vestido blanco no refleja pureza sino todo lo contrario. Al lado puse un árbol seco, la oscuridad lo cubre todo, traté de poner un rostro triste (relato anónimo).

La imagen de una boda, un momento que debería simbolizar unión y celebración está intervenida con figuras sombrías y manos que cubren los rostros. Los secretos familiares y la violencia oculta silencian a quienes están atrapados en un ciclo de traumas. Todo está cubierto por un velo de un dolor no dicho (relato anónimo).

La palabra contingencia se refiere a la posibilidad de que algo acontezca, se usa como sinónimo de riesgo. Ahmed (2017), explica que la contingencia emocional del dolor está relacionada con el contacto con el otro, con la sociabilidad de ser con otros, de acercarse lo suficiente al otro para ser tocado, sin embargo, no todos los vínculos son amorosos y en la cercanía con el otro la violencia y el dolor pueden estar presentes.

En las fotografías intervenidas podemos observar los mandatos de género hacia la mujer, estereotipos de género y rituales que conllevan el inicio de una nueva vida, ahí pueden encontrarse múltiples violencias, físicas, sexuales, psicológicas, pero sobre todo miramos en la intervención la intención de callar el cuerpo, sobre todo porque la violencia silencia a quienes están atrapados en ésta.

La agencia que muestran las participantes al intervenir las imágenes contrasta con la contingencia de los eventos “festivos” ocurridos en el pasado, donde los rostros se muestran tristes o silenciados.

De hecho, el dolor paraliza el lenguaje, éste es reactivo a la expresión y sume al sujeto en un estado de introspección, atravesado por frustración e impotencia (Moraña, 2021). Por ello, frente a la contingencia del dolor parecería que “el cuerpo está ausente, fuera de sí mismo, atrapado en una multitud de encuentros con otras personas” (Ahmed, 2017, p. 56), ahí existen ciertos dolores que enmudecen y contextos sociales que no permiten que las mujeres hablen o puedan ser escuchadas. Pero a su vez, hay circunstancias de vida y contextos socioculturales que permiten y favorecen el comenzar a hablar y expresar la violencia y el dolor vivido.

⁶ La fiesta de XV años es una celebración vinculada con el ciclo de vida de las personas, un espacio lúdico-festivo con gran carga simbólica relacionada con el prestigio, el cuerpo y el género, el ritual entre otros aspectos, refuerza las normativas culturales y estereotipos de género impuestos por el sistema binario y patriarcal imperante en nuestras sociedades (Sarricolea y Ortega, 2009).

Por ello, dice Le Breton, cuando el dolor proviene de la violencia “se reserva la deliberación íntima del individuo. Lo absorbe en su halo o lo devora como una fiera agazapada en su interior, pero dejándole impotente para hablar de esta intimidad atormentada” (1999, p. 43).

Estamos frente a historias de violencias, en las que el cuerpo se vuelve un instrumento, aunque justo en el momento de contingencia éste enmudece porque el dolor deshace la palabra, así, se encuentran en imposibilidad de comunicar verbalmente su dolor, ello resuena en la vida de estos cuerpos. Aunque como explica Le Breton (1999) al momento de querer explicarle a otros el dolor sentido-vivido, éste tiene que ser tamizado, por ello el dolor expresado nunca es el dolor vivido.

FOTOGRAFÍA INTERVENIDA A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



Es la última foto que tengo de mi mamá, fue una navidad, ella está reflejada en el espejo. Tomé la foto original, la puse sobre una mesa, le pegué estampas de flores y mariposas y luego le tomé una foto, me gustó mucho más cómo se ve ahora. Ella fue víctima de un feminicidio (relato anónimo).

La palabra contingencia, proveniente del latín denota unión, su antónimo es la separación y la desconexión. Pero también significa tocar. Puede traducirse como acontecer, concernir, atañer. El uso común en español hace alusión a aquello, dadas determinadas circunstancias, que puede suceder o no, pero que es siempre una posibilidad. Por ello, lo que es contingente es a la vez posible.

A través de la intervención fotográfica, la autora de la imagen nos hace un regreso al cuerpo, un ser ausente que se hace presente y que a partir de la modificación de la fotografía se torna “otro”, ahora lleno de “flores y mariposas”. El feminicidio, como acto contingente acarrea un dolor indescriptible para quienes han perdido un ser amado.

Estamos frente a un dolor propio, personal, pero también colectivo. Desde la fenomenología interpretativa este sentir es valioso porque la experiencia importa y además, es de suma relevancia estudiar el mundo de la vida (Robinson y Williams, 2024). La experiencia del feminicidio que observamos en la fotografía no es lamentablemente única, este fenómeno atroz se extiende en todo el territorio arrancando cuerpos y vidas a su paso.

De enero a abril del 2025 se han registrado 845 feminicidios de mujeres de entre 0 a 17 años en el país, ubicados en su mayoría en el Estado de México, Veracruz y Jalisco (REDIM, 2025). En el año 2024, los lugares con mayores casos de feminicidio en el país fueron el Estado de México, Ciudad de México, Nuevo León, Veracruz y Morelos, aunque hay 20 municipios que en la última década concentran el 32.1%, los tres primeros son: Culiacán (Sinaloa); Iztapalapa (Ciudad de México) y Juárez (Chihuahua) (Nmas, 2025).

La muerte de la persona amada, explica Romero (2019), implica la pérdida de un nosotros, de un mundo compartido, experiencias cotidianas, recuerdos acumulados. “La pérdida de un ser querido o alguna desgracia familiar, se siente como la destrucción misma del mundo y tiene una potencia arrasadora de consecuencias también físicas” (Moraña, 2021, p. 304).

Por ello, ante el acto violento que arranca la vida, el dolor es una experiencia inenarrable, aunque hay aspectos del dolor que pueden expresarse a través de gritos, quejidos, gestos, lágrimas. La intervención fotográfica es un recurso más para expresar ese dolor, resalta en la imagen cómo ante la pérdida y el sufrimiento por el feminicidio de una madre, la hija realiza una intervención donde concluye “me gustó mucho más cómo se ve ahora”.

Podemos observar cómo el dolor penetra la vida, a través de una existencia encarnada, lo cual nos introduce al tema de la debilidad humana, la mortalidad y la socialización de los cuerpos (Moraña, 2021).

La intervención sobre la fotografía original muestra capacidad reflexiva y de acción, termina siendo de agrado el resultado final. El proceso nos deja ver un cuerpo cargado de simbolismo, flores, mariposas, pero sobre todo, la intervención genera una nueva foto, irrepetible. Así lo explica Sontag “una fotografía nos permite la posesión subrogada de una persona o cosa querida, y esa posesión da a la fotografía un carácter de objeto único” (2008, p. 151).

Pero además, al ver la imagen, la contingencia del dolor, como explica Ahmed (2019), implica no sólo atestiguar el dolor del otro sino verse afectado por él, sobre todo cuando la violencia nos muestra la fragilidad y vulnerabilidad del cuerpo. Además, el cuerpo en su capacidad de agencia lleva consigo la posibilidad de sobreponerse al dolor, y a su vez el dolor del otro permite sentir cercanía, verse conmovido por la imagen, ser tocado por ésta y no naturalizar el sufrimiento.

Por tanto, estamos frente a la posibilidad que otorga el situarnos frente al dolor de los demás, una respuesta ética ante lo mostrado (Sontag, 2003), esto es tener empatía, sentir compasión hacia el dolor ajeno. Por ello, “el dolor del otro es una experiencia socializada que nos alcanza y nos compromete” (Moraña, 2021, p. 310).

TRES. VIOLENCIAS, CUERPO Y DOLOR: *SURGENCIA EMOCIONAL*

La bibliografía en torno a la violencia, producida en los últimos cinco años bajo un panorama hispanoamericano, da cuenta de investigaciones donde distintas mujeres, poblaciones indígenas, ciertas identidades subalternizadas, periodistas, ambientalistas y jóvenes se convierten en cuerpos sacrificables. Los temas investigados abarcan el desplazamiento geográfico por motivos de la violencia organizada y la desaparición de personas en ciertas coordenadas geográficas, “necrozonas” (Guzmán y Ríos, 2022).

En la literatura reciente existe un ensamble entre cuerpos y violencias, cuerpo y lugares de memoria colectiva, cuerpo y afecto, cuerpo-tortura-territorio-aniquilamiento. Metodológicamente predomina la fenomenología como referente teórico, y las entrevistas junto con la cartografía como técni-

cas de investigación (Guzmán y Ríos, 2022b), no así el trabajo de intervención fotográfica como el que se presenta en este artículo y la aproximación a una etnografía sensorial.

Cabe señalar que “la etnografía sensorial busca crear con sonidos e imágenes aquello que es imposible crear o transmitir con la escritura, especialmente la escritura académica” (Zirión, en Sabido, 2021, p. 255). De ahí que las imágenes, nos explica Sontag (2003) que tienen una enorme capacidad de impresionar, conmover o perturbar sean un recurso útil para mostrar el dolor.

Por su parte, la fotografía para Barthes (2009), evoca el tiempo, la fragilidad del ser, su condición mortal. Para Payá (2017) la imagen altera la intimidad, la estremece. El instante capturado, explica, rompe con el tiempo cronológico. Por ello, la fotografía no sólo es una porción de realidad histórica, social, cultural, sino un objeto vivo que reclama y escinde al sujeto, lo vulnera en su condición humana. En consecuencia, el lente fotográfico capta la reproducción de la vida de una comunidad, de un grupo itinerante, de una nación.

FOTOGRAFÍA INTERVENIDA A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



La letra es de una canción que le gustaba mucho a mi primo. En la foto estoy yo con él. Al fondo se ven dos sombras, cuatro ojos acechando. Dicen que fueron dos personas quienes lo levantaron⁷ en Veracruz en el 2014, la fotografía de su cuerpo cuando lo encontraron salió en las noticias, así, con una bolsa en su cabeza, fue horrible enterarnos de ese modo. Quise mostrar la sangre que brota de sus heridas como agua, la misma que corre por mis ojos (relato anónimo).

⁷ La palabra hace alusión a la desaparición forzada y al secuestro generalmente realizado por grupos armados.

La surgencia, también llamada afloramiento, es un fenómeno oceanográfico donde aguas profundas, frías y ricas en nutrientes, ascienden a la superficie desplazando las aguas superficiales más cálidas. Este fenómeno impulsado por los vientos y la rotación de la Tierra, fertiliza la superficie del océano, permitiendo que se dé una gran productividad y abundancia de peces. Lo contrario a la surgencia es el hundimiento (Sapag, 2020).

Si bien en psicología, el concepto de surgencia se emplea para explicar el desarrollo del temperamento y la personalidad de una persona (Tee Laak, 1996), en esta investigación el término *surgencia emocional* es una aproximación que metafóricamente vincula el fenómeno oceanográfico y el impacto del mismo en los sujetos. Desde la fenomenología interpretativa la *surgencia emocional* —como lo nombro en esta investigación— es un *phänomenon*, es decir “aquello que aparece”, un “fenómeno” experimentado por las personas que adquiere una gran relevancia para quien lo vive (Robinson y Williams, 2024) y que aflora a la superficie a través de una posibilidad creativa.

La intervención fotográfica permite brotar recuerdos, emociones, sentimientos de la persona, los cuales podrían haber estado ocultos, guardados, enterrados, silenciados, sin embargo, en el momento que éstos salen a la superficie y pueden ser expresados, ocurre el acontecimiento, el fenómeno de la *surgencia emocional*.

De igual forma, para Moraña (2021), el dolor es un sentimiento oceánico que lo abarca todo y que difumina lo corporal en lo afectivo y psicológico, y viceversa, por ello, el dolor modifica a quienes lo padecen.

A partir de la intervención fotográfica el cuerpo se convierte en el vehículo que comunica el dolor, ese sentimiento oceánico donde la surgencia emocional nos permite observar lo que con palabras puede no expresarse, por ello, en la fotografía intervenida es un recurso útil y poderoso ocultar un rostro con una bolsa negra, o poner, en señal de dolor, lágrimas que como ríos brotan de forma imparable en la persona. Y es que como explica Le Breton (1999), hay dolores que van más allá del sufrimiento inmediato, se encuentran lo más profundo de la existencia, sobre todo aquellos que emanan de la irrupción de algún mal, como la violencia, que contribuye al sentido no sólo de la pena, sino —en este caso— a la pérdida de la vida.

Se suman a estos recursos el resaltar frases en color rojo, “te llevaron y se llevaron un pedacito de mí”, “habito un sitio ajeno [...] ser joven [...] primer mal”.

El dolor plasmado nos muestra cuerpos afectados por la violencia que se vive en el país. En los últimos seis años la violencia letal (muerte de la

persona) se concentra en cinco municipios como Tijuana y Acapulco, las regiones con alta concentración de homicidios están en la zona fronteriza con Estados Unidos, pero han aumentado en Morelos, Chiapas y Guerrero las muertes violentas y las desapariciones (MUCD, 2023).

FOTOGRAFÍAS INTERVENIDAS A PARTIR DEL ÁLBUM FAMILIAR.



Busqué una foto donde él apareciera, le saqué una copia, traté de poner mi dolor en ésta. Después fui al lugar donde dicen que lo vieron por última vez, un camino solitario. Mi mano sostiene la foto, estoy ahí junto a él (relato anónimo).

Yo soy la niña de la foto, coloqué los rostros tristes. Cuando desapareció mi papá sabíamos en casa quién podría saber algo de él. Al fondo puse unas imágenes de la Santa Muerte⁸ (relato anónimo).

⁸ La Santa Muerte, conocida también como Santísima Muerte, Hermana Blanca, Santísima, se representa como un esqueleto humano vestido con túnica y manto, expresando de esta forma la pureza. Lleva una aureola sobre el cráneo que la evidencia como una personalidad divina. A la diestra muestra una balanza, símbolo de la justicia y una guadaña, emblema del tiempo, así como del cese de la vida. En la mano izquierda porta el globo terrestre que significa la fragilidad del mundo. Se le coloca en un altar desde donde cuida, es un símbolo de protección (Perdigón, 2002).

Las fotografías intervenidas se enmarcan en una realidad colectiva vivida en el país, ya que en México desde el año 2006 a la fecha hay 125,287 personas desaparecidas, según en registro de la Secretaría de Gobernación. La mayoría de las víctimas son hombres jóvenes, 40,000 desaparecidos de entre 20 y 34 años; a la mayor parte de las mujeres se las llevaron con menor edad, entre 15 y 19 años (San Juan y Guillén, 2025).

Actualmente, los cinco estados que tienen el mayor número de casos de personas desaparecidas en México son Jalisco, Estado de México, Tamaulipas, Veracruz y Nuevo León. Otros datos indican que el número de personas desaparecidas en el país asciende a 128,064, de los cuales 98,384 son hombres y 29,258 son mujeres, otros aparecen como inclasificables. El rango de edad en el cual se concentran la mayoría es de los 20 a los 34 años, seguidos de los 0 a los 19 años (Red Lupa, 2025).

Este fenómeno de violencia que se extiende por todo el territorio, no sólo trunca vidas e impacta familias, sino que se torna en dolores extendidos en el tiempo, al estar el familiar desaparecido el duelo no llega, el proceso de cierre ante la muerte no puede realizarse, de igual forma, no ocurre el reencuentro. Quienes padecen el dolor de un ser amado desaparecido se ven sumidos en una muerte en vida, ya que la despedida es inconclusa, la espera por encontrarle está siempre latente, las vidas quedan suspendidas, situadas en un espacio intermedio donde el dolor se perpetúa día con día.

Ahmed (2017), explica que las emociones y los sentimientos ascienden a la superficie del cuerpo a partir de la experiencia vivida, así el dolor se ve profundamente afectado por el recuerdo, en ocasiones una memoria oculta que tiene que hacerse consciente. Por ello nos dice que la historia de nuestro dolor crea impresiones en la superficie de nuestro cuerpo.

A través de la surgencia emocional podemos observar en las fotografías intervenidas fotos arrugadas, rostros tachados, charcos en color rojo que pueden simbolizar “sangre”, cuernos y una cola de “diablo”, imágenes religiosas, rostros sufrientes. Todo ello permite que las autoras de la intervención expresen su sentir, la fotografía se torna en un lienzo que propicia comunicar, la intervención de los cuerpos median el dolor de la persona y el entorno de violencia vivido.

INCONCLUSIONES

Como se ha revisado a lo largo de este artículo, el cuerpo que alberga la memoria y los afectos, es el vehículo a través del cual sentimos e interpretamos la vida. Es una herramienta sobre la cual se plasma el dolor, por tanto, a través de su afectación-intervención éste comunica.

Hacer etnografía sensorial implica un posicionamiento crítico y reflexivo sobre la importancia del cuerpo, sus sensaciones, percepciones y emociones. Más allá de pensarles como aspectos subjetivos para la investigación, estos elementos pueden asumirse como temáticas de investigación innovadoras y creativas (Sabido, 2021).

La foto-elicitación, permite desarrollar una serie de actividades que propician acercarnos a significados que se atribuyen a ciertas emociones y memorias sensoriales lo que permiten el registro de datos sensoriales densos, lo cual propicia construir conocimientos situados corporalmente (Sabido, 2021).

A través de la técnica de foto-elicitación desarrollada en este texto, el álbum familiar, como vestigio del mundo social y archivo privado, se torna en una oportunidad para re-significar la vida, el cuerpo se coloca en un lugar central en la imagen, un espacio de reflexión donde las participantes muestran control sobre qué representar.

Analizar las fotografías intervenidas desde la fenomenología interpretativa, empleada en la etnografía sensorial, permite no sólo ubicar temas comunes y compartidos socialmente, sino centrar un interés particular en las experiencias vividas por una persona donde cada individuo trata de elaborar significados sobre sus experiencias y entender el mundo.

Las intervenciones se hicieron en cuatro universidades de México, ubicadas en las regiones noroeste, occidente y centro, falta explorar otras zonas del país para lograr tener un horizonte amplio acerca de las violencias que atraviesan y plasman las juventudes. Resulta interesante y preocupante algunas similitudes en las temáticas plasmadas. Ello nos permite observar que las imágenes fotográficas intervenidas, presentadas en este artículo, se convierten en una mirada no sólo a los individuos que las crean sino a una sociedad que las produce.

La técnica puede replicarse en otros escenarios y arropar otras temáticas, no sólo plasmar el dolor experimentado a partir de un acontecimiento de

violencia vivido. Sobre todo, porque las imágenes pueden invocar memorias y conocimiento sensorial que de otro modo sería inaccesible (Pink, 2015).

Los talleres realizados a distancia –vía sesión por internet– permitieron de forma más clara el anonimato, incluso se puede tener la cámara apagada y sólo mostrar las imágenes y escuchar su contexto. Generar confianza, empatía y un diálogo respetuoso es fundamental para lograr introspección en las y los participantes. En las sesiones realizadas de forma presencial la conversación conjunta se lograba de forma más clara.

Se podría incluir una sesión más para compartir los resultados de todas las intervenciones, y reflexionar sobre lo mostrado. Esto no pudo realizarse por el final del semestre y el inicio del período vacacional, sin embargo, como se informó a las y los participantes, las fotografías intervenidas fueron impresas y se mostraron en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Cuauhtémoc el 25 de noviembre, Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres, podría hacerse una exposición itinerante para compartir los resultados de la investigación, este artículo forma parte de ello.

EXPOSICIÓN, 25 DE NOVIEMBRE DE 2024, UACM-PLANTEL CUAUHTÉMOC.





Ante la incomunicabilidad del dolor, como experiencia intraducible, la representación visual de éste permite múltiples formas, generalmente teatralizadas, ya que la naturaleza misma del dolor es esencialmente irrepresentable, es decir, “la inserción de la privacidad del dolor en la vida pública tiene un carácter mostrativo y performativo” (Moraña, 2021, p. 310).

De esta forma, la intervención fotográfica nos permite contar una historia distinta del acontecimiento vivido y mostrar el dolor experimentado. El análisis de las imágenes, desde la fenomenología interpretativa, a partir de la *epifanía*, la *contingencia* y la *surgencia emocional*, dan cuenta que el dolor es una experiencia sociocultural que rebasa los parámetros de la interioridad individual, así, éste es una experiencia íntima, aunque común, por ello es individual y universal (Moraña, 2021).

Las epifanías representan puntos de inflexión, pueden cambiar de manera drástica el curso de la vida o redefinirla, reorientarla o resignificarla (Clausen, 1998). Al respecto, observamos en los primeros años de vida cómo la violencia puede estar presente. Los cuerpos de antaño infantes de quienes intervienen las fotos se vuelven en lienzos que transmiten el dolor vivido.

La contingencia emocional del dolor está relacionada con el contacto con el otro, con la sociabilidad de ser con otros, justo en la cercanía con el otro la violencia y el dolor pueden estar presentes (Ahmed, 2017). El cuerpo es el lugar donde se vive el dolor que emana de la violencia. La aniquilación del mismo como acto contingente en el feminicidio acarrea un sufrimiento indescriptible para quienes han perdido un ser amado.

A partir de la intervención fotográfica el cuerpo se convierte en el vehículo que comunica el dolor, ahí ocurre la surgencia emocional, un *phenomenon* que emerge en recuerdos, a través de emociones y sentimientos de la persona, los cuales podrían haber estado ocultos, guardados, enterrados, silenciados. El dolor como sentimiento oceánico aflora y el cuerpo se torna en portador de significados individuales y colectivos.

Finalmente, la intervención fotográfica del álbum familiar genera una nueva foto, irrepetible, un objeto único. Quienes realizan la intervención y la comparten dan cuenta de su capacidad de agencia y la posibilidad de sobreponerse al dolor.

Mirar el dolor del otro permite sentir cercanía, verse conmovido por la imagen, ser tocado por ésta y no así normalizar el sufrimiento. Porque la fotografía no sólo es una porción de la realidad histórica, social y cultural, sino un objeto vivo que reclama y escinde al sujeto, lo vulnera en su condición humana (Payá, 2017).

Estamos frente a la oportunidad de tener empatía, sentir compasión hacia el dolor ajeno, pero además como el dolor del otro es una experiencia que nos compromete, cabe preguntarse ante la violencia ¿cómo se sobreponen a ésta las juventudes?, ¿qué sociedad estamos construyendo?, ¿cómo lograr mejores horizontes de futuro?

ADENDA

En el desarrollo de este trabajo de investigación, sobre todo en los primeros meses, me acompañó la Mtra. Alma Rosa Erazo Ordaz, estuvo ahí hasta que su propio cuerpo le impidió continuar, lo más difícil para mí –egoístamente– fue cuando ella ya no pudo hablar. Ante la muerte de la persona querida se termina un mundo compartido. La escritura de este artículo, como etnografía carnal, que permite colocar el conocimiento y asumir de forma explícita el lugar de quien investiga para construir conocimientos situados corporalmente (Haraway, 1995; Wacquant, 2006) habla de mi propio dolor. Ante el cáncer, el cuerpo de Alma se volvía más doloroso, pero cómo onda expansiva el dolor se extiende hacia quienes acompañamos al moribundo. Mi cuerpo y mi rutina se fragmentó con su muerte. En ocasiones enmudecí, otras veces mi sangre hinchaba mis extremidades, estirando mi

piel, es que la historia de nuestro dolor crea impresiones en la superficie de nuestro cuerpo (Ahmed, 2017). Es muy difícil no poder despedirse, ahora mi conversación con ella es nocturna y ocurre sólo a través de los sueños.

FUENTES CONSULTADAS

- AHMED, S. (2004). *La política cultural de las emociones*. CIEG-UNAM
- ANGROSINO, M. (2007). *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa*. Morata.
- BANKS, M. (2010). *Los datos visuales en Investigación Cualitativa*. Morata.
- BARTHES (2009) *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Paidós.
- BURKE, P. (2005). *Visto y no visto*. Biblioteca de Bolsillo.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- BUTLER, J. (1990). Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En S. Case (Ed.). *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. pp. 270-282. John Hopkins University Press.
- CLAUSEN, J. (1998). Life Reviews and Life Stories. En, J. Giele y G. Elder (Eds.). *Methods of Life Course Research. Qualitative and Quantitative Approaches*. pp. 189-212. Sage Publications.
- COLEMAN, R. (2012). *The Becoming of Bodies. Girls, Image, Experience*. Manchester University Press.
- CONNELL, R. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). *Masculinidad/es poder y crisis*. pp. 31-48. Isis Internacional/Ediciones de las Mujeres/ FLACSO-Chile.
- CORBIN, A. y VIGARELLO, G. (2005). *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Taurus.
- DUQUE, H. y DÍAZ-GRANADOS, E (2019). Análisis fenomenológico interpretativo. Una guía metodológica para su uso en la investigación cualitativa en psicología. En *Pensando Psicología*. Vol. 15. Núm. 25. pp. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.16925/2382-3984.2019.01.03>
- EPSTEIN, I., STEVENS, B., MCKEEVER, P. y BARUCHEL, S. (2007). Photo Elicitation Interview: Using Photos to Elicit Children's Perspecti-

- ves. En *International Journal of Qualitative Methods*. Vol. 5. Núm. 3. pp. 1-11. DOI: <https://doi.org/10.1177/160940690600500301>
- FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- FRITH, H. y HARCOURT, D. (2007). Using Photographs to Capture Women's Experiences of Chemotherapy: Reflecting on the Method. En *Qualitative Health Research*. Vol. 17. Núm. 10. pp. 1340-1350 DOI: 10.1177/1049732307308949
- GUZMÁN, G. y RÍOS, C. (2022). Presentación del dossier: La vida dañada. Aniquilamientos de cuerpos, geografías del terror y lugares de memoria en México (2006-hoy). En *Andamios*. Vol. 19. Núm. 50. pp. 9-19. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v19i50.942>
- GUZMÁN, G. y RÍOS, C. (2022b). Bibliografía especializada. La vida dañada. Aniquilamientos de cuerpos, geografías del terror y lugares de memoria en México (2006-hoy). En *Andamios*. Vol. 19. Núm. 50. pp. 305-312. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v19i50.954>
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- HARRISON, W. (2006). The Shadow and the Substance. En K. Davis, M. Evans y J. Lorber (Eds.). *Handbook of Gender and Women's Studies*. pp. 35-52. Sage Publications.
- HOWES, D. (2014). El creciente campo de los estudios sensoriales. En *Revista latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Núm. 15. pp. 10-26.
- HUANG, K. *et al.*, (2022). Applying Technology to Promote Sexual and Reproductive Health and Prevent Gender-Based Violence for Adolescents in Low and Middle-Income Countries: Digital Health Strategies Synthesis from an Umbrella Review. En *BMC Health Services Research*. Núm. 22. pp. 27-34.
- LE BRETON, D. (2018). *La piel y la huella*. Paradiso.
- LE BRETON, D. (2013). *El tatuaje*. Casimiro.
- LE BRETON, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva visión.

- LA BRETON, D. (1999). *Antropología del dolor*. Seix Barral
- LEY GENERAL DE ACCESO DE LAS MUJERES A UNA VIDA LIBRE DE VIOLENCIA (LGAMVLV). (2024). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>
- Low, K. (2009). *Scents and Sensibilities: Smell and Everyday Life Experiences*. Cambridge Scholars Publishing.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa*. Núm. 9. pp. 73-101.
- MORAÑA, M. (2021). Cuerpo y dolor. En *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Herder. pp. 297-311.
- MÉXICO UNIDO CONTRA LA DELINCUENCIA (MUCD). (2023). *Atlas de homicidios México, 2023. En Perspectiva local, una vía para la paz*. Disponible en: <https://www.mucd.org.mx/atlas-de-homicidios-mexico/>
- MUÑIZ, E. (2018). Prácticas corporales. En H. Moreno y E. Alcántara (Coord.). *Conceptos clave en los estudios de género*. pp. 281-298. CIEG-UNAM.
- NATIONAL INSTITUTE ON DRUG ABUSE (NIH). (2019). La metanfetamina. En *Drug Facts*. pp. 1-7. Disponible en: <https://nida.nih.gov/sites/default/files/df-methamphetamine-sp.pdf>
- NMAS. (2025). Femicidios municipales y estatales a 20 años de la primera marcha feminista. *Nmas*. Disponible en: <https://www.nmas.com.mx/especiales/femicidios-mexico-mapa-interactivo-casos-cifras-oficiales/>
- OLIFFE, J. y BOTTORFF, J. (2007). Further than the Eye Can See? Photo Elicitation and Research with Men. En *Qual Health Res*. Vol. 17. Núm. 10. pp. 1540-1350. DOI: 10.1177/1049732307308949
- OTER-QUINTANA, C., GONZÁLEZ-GIL, T., MARTÍN-GARCÍA, Á. y ALCOLEA-COSÍN, M. (2017). Foto-elicitación: una herramienta útil para investigar la gestión de la vulnerabilidad de las mujeres sin hogar. En *Enfermería Clínica*. Vol. 27. Núm. 5. pp. 308-313. DOI: 10.1016/j.enfcli.2017.05.003
- PATERSON, M. (2009). Haptic Geographies: Ethnography, Haptic Knowledge and Sensuous Dispositions. En *Progress in Human*

- Geography*. Vol. 33. Núm. 6. pp. 766-788. DOI: <https://doi.org/10.1177/0309132509103155>
- PERDIGÓN, K. (2002). La Santísima Muerte. En *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*. Núm. 68. pp. 36-43. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/issue/view/360>
- PAYÁ, V. (2017). Sociología y fotografía: notas sobre la palabra y la imagen en el trabajo de campo. En V. Payá y J. Rivera (Coord.). *Sociología etnográfica. Sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación*. pp. 143-172. UNAM-Acatlán.
- PINK, S. *et al.*, (2016). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Morata.
- PINK, S. (2015). *Doing Sensory Ethnography*. Sage
- RED LUPA. (2025). *Informe Nacional de personas desaparecidas 2025*. Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia, A.C (IMDHD); Heinrich Böll Stiftung.
- DERECHOS DE INFANCIAS Y ADOLESCENCIA EN MÉXICO (REDIM). (2025). *Feminicidio de niñas y adolescentes en México*. Disponible en: <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2025/05/27/feminicidio-de-ninas-y-adolescentes-en-mexico-a-abril-de-2025/>
- REGUILLO, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. México: ITESO.
- RIZO, M. (2019). Experiencias corporales, emociones e identidad de género. Un estudio con mujeres de distintas generaciones de la Ciudad de México. En O. Sabido (Coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. pp. 155-180. CIEG-UNAM
- ROBINSON, C. y WILLIAMS, H. (2024). Interpretative Phenomenological Analysis: Learnings from Employing IPA as a Qualitative Methodology in Educational Research. En *The Qualitative Report*. Vol. 29. Núm. 4. pp. 939-952 DOI: <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2024.6487>
- RODAWAY, P. (1994). *Sensuous Geographies: Body, Sense, and Place*. Routledge.
- ROMERO, V. (2019). Cuando el cuerpo duele: una autoetnografía del proceso de morir. En O. Sabido (Coord.). *Los sentidos del cuerpo: un*

- giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. pp. 385-404. CIEG-UNAM
- SABIDO, O. (2021). El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas. En B. Márquez y E. Rodríguez (Coord.). *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*. pp. 241-274. UNAM.
- SABIDO, O. (2011). El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y procesos de institucionalización recientes. En *Sociología*. Vol. 74. Núm. 26. pp. 33-78.
- SAN JUAN, P. y GUILLÉN, B. (2025). México, el país que desaparece: sin rastro de 125,000 personas. En *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/mexico/2025-03-23/mexico-el-pais-que-desaparece-sin-rastrro-de-125000-personas.html>
- SAPAG, C. (2020). ¿Qué es la surgencia? En *Oceana. Protegiendo los Océanos del Mundo*. Disponible en: <https://chile.oceana.org/blog/que-es-la-surgencia/>
- SARRICOLEA, J. y ORTEGA, A. (2009). Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años. En *Dimensión Antropológica*. Vol. 16. Núm. 45. pp. 129-152.
- SEGAL, M. y DEMOS, V. (2014). *Gendered Perspectives on Conflict and Violence. Part B*. Emerald Publishing.
- SCRIBANO, A. (2013). *Encuentros creativos expresivos: una metodología para estudiar sensibilidades*. Estudios Sociológicos.
- SEGATO, R. (2013). *La escritura en el cuerpo. De las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón.
- SKEATES, R. (2010). *An Archeology of the Sense*. Oxford University Press.
- SONTAG, S. (2008). *Sobre la fotografía*. Gandhi.
- SONTAG, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Alfaguara.
- SYNNOTT, A. (2003). Sociología del olor. En *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 65. Núm. 2. pp. 431-464.
- TEPICHIN, A. (2018). Estudios de género. En H. Moreno y E. Alcántara (Coord.). *Conceptos clave en los estudios de género*. pp. 97-107. CIEG-UNAM.
- TER LAAK, J. (1996). Las cinco grandes dimensiones de la personalidad. En *Revista de Psicología*. Vol. XIV. Núm. 82. pp.129-181.

- TURNER, R. (2016). The Slow Poisoning of Black Bodies: a Lesson in Environmental Racism and Hidden Violence. En *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*. Núm. 15. pp. 189-205.
- VALLEJO, M. (2021). Malignas influencias: cómo transformar el álbum familiar. En *VISIT*. Disponible en: <https://vistprojects.com/malignas-influencias-como-transformar-el-album-familiar/>
- VANNINI, P., WASKUL, D. y GOTTSCHALK, S. (2012). *The Sense in Self, Society and Culture: a Sociology of the Sense*. Routledge.
- VOKES, R. (2007). (Re)Constructing the Field Through Sound: Actor-Networks, Ethnographic Representation and 'Radio Elicitation' in South-Western Uganda. En E. Hallam y T. Ingold (Eds.). *Creativity and Cultural Improvisation*. pp. 285-303. Berg.
- WACQUANT, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.

Fecha de recepción: 31 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1251>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1252>

*PONER EL CUERPO EN EL PAPEL Y LA TELA. REFLEXIONES
SOBRE COMUNICACIÓN, IMAGEN Y BORDADO*

Malely Linares Sánchez*
Sandra Ivette González Ruiz**

RESUMEN. Describir el cuerpo desde una perspectiva feminista implica un trayecto teórico, político y epistemológico que ha sido clave para la teoría, la investigación y el activismo feminista. Desde los estudios de la comunicación, retomamos el carácter expresivo y simbólico del cuerpo para analizar, desde un enfoque situado, feminista y autoetnográfico, cómo se configura como vehículo comunicativo en prácticas visuales. A partir del proyecto textil “bordado para sanar” y de la experiencia fotográfica comunitaria con Mujeres por la Memoria de Cherán, mostramos que el bordado y la fotografía feminista operan como dispositivos para nombrar el dolor, producir memorias encarnadas, tejer redes de cuidado y disputar las narrativas hegemónicas sobre el cuerpo de las mujeres.

PALABRAS CLAVE. Cuerpo y comunicación; prácticas visuales feministas; bordado feminista; fotografía feminista; autoetnografía feminista.

* Docente-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Zacatecas y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Correo electrónico: betmalisa@uaz.edu.mx

** Profesora de la licenciatura en Comunicación de la FES Acatlán, México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: san27gon@gmail.com

PUTTING THE BODY ON PAPER AND FABRIC: REFLECTIONS ON COMMUNICATION, IMAGE, AND EMBROIDERY

ABSTRACT. Describing the body from a feminist perspective entails a theoretical, political and epistemological journey that has been central to feminist theory, research and activism. Drawing on communication studies, we resume the expressive and symbolic dimensions of the body to analyze, from a situated, feminist, and autoethnographic approach, how it is configured as a communicative vehicle in visual practices. Based on the textile project “embroidering to heal” and the community photography experience with *Mujeres por la Memoria de Cherán* (Women for Memory of Cherán), we show that feminist embroidery and photography operate as devices for naming pain, producing embodied memories, weaving networks of care and challenging hegemonic narratives about women’s bodies.

KEY WORDS. Body and communication; feminist visual practices; feminist embroidery; feminist photography, feminist autoethnography.

INTRODUCCIÓN: CUERPO VISTO DESDE LA REFLEXIÓN FEMINISTA

Hablar del cuerpo desde las reflexiones feministas implica realizar un recorrido teórico, político y epistemológico por uno de los ejes fundamentales de la teoría, la investigación y el activismo feminista. A lo largo de estas trayectorias, el cuerpo ha pasado de ser concebido únicamente como una categoría biológica para ser resignificado como un territorio de disputa simbólica, política y epistémica. Desde las primeras críticas feministas hasta las formulaciones más contemporáneas, el cuerpo ha sido interrogado, reconceptualizado y activado como un espacio donde confluyen estructuras de poder, tecnologías de control, procesos de subjetivación y prácticas de resistencia (Blazquez y Castañeda, 2016; Butler, 2007; de Lauretis, 1987).

Para la investigación feminista ha sido relevante la pregunta sobre los sujetos que investigan y producen conocimientos, es decir, la noción de conocimiento situado (Castañeda, 2008; Haraway, 1995), introducida por las epistemólogas feministas hace varias décadas para reconocer que el conocimiento está anclado a un cuerpo situado en un contexto particular y en un lugar específico de la trama de poder. El conocimiento encarnado de la investigación y las teorías feministas puso al centro, entonces, la reflexión sobre “re-habitar el cuerpo”.

Pensar el cuerpo desde una perspectiva feminista exige reconocer su complejidad multidimensional, como experiencia material, construcción cultural, archivo de la memoria, territorio simbólico y medio y soporte de comunicación. Desde los estudios de la comunicación no verbal hasta las teorías de la performatividad y el activismo artístico, el cuerpo se ha configurado como un entramado de significados que desborda los límites de lo individual para convertirse en una herramienta política y expresiva.

En este artículo abordamos la configuración del cuerpo como un vehículo comunicativo en las prácticas visuales feministas. Para ello, analizamos dos dispositivos expresivos: el bordado y la fotografía feminista. Ambas prácticas constituyen herramientas visuales que articulan cuerpo, memoria y afectos desde una perspectiva situada y contrahegemónica. A partir de un recorrido teórico y del análisis de casos específicos, mostramos cómo estas expresiones visuales habilitan formas de agencia, resistencia y producción de conocimiento tanto en contextos personales como colectivos.

En este marco, nos preguntamos: ¿cómo se configura el cuerpo como vehículo comunicativo en las prácticas visuales feministas del bordado y la fotografía, en diálogo con experiencias de mujeres urbanas y de pueblos originarios en América Latina?

HORIZONTE ANALÍTICO-CONCEPTUAL

Rita Segato ha reflexionado sobre cómo los cuerpos de las mujeres son utilizados como soporte para inscribir mensajes de crueldad en el contexto de la violencia feminicida, especialmente en el marco de las nuevas formas de guerra. En su lectura, el cuerpo de las víctimas se convierte en el significante de las manifestaciones más crueles de la violencia contra las mujeres (Segato,

2014). Hay una larga e importante reflexión sobre cómo se construyen los cuerpos leídos como femeninos, de mujeres, a partir del disciplinamiento y otras formas de violencia, que tiene por objetivo, entre otras cosas, conformar cuerpos dóciles y cuerpos vulnerables.

Silvia Federici (2010) argumenta que la expropiación del cuerpo de las mujeres fue un proceso paralelo a la expropiación de las tierras comunales durante la acumulación originaria del capitalismo, a partir de distintas tecnologías de disciplinamiento. Esta mirada se relaciona con las lecturas decoloniales y comunitarias que tomaron al cuerpo como una prolongación del territorio, de la memoria y de la cosmovisión e hicieron un análisis de cómo la violencia contra la tierra, la naturaleza, los animales y los recursos se vincula con la violencia que se ejerce contra las mujeres. Así, las feministas comunitarias (Cabnal, 2010, 2018; Tzul Tzul, 2016) han desarrollado propuestas para re-habitar y reapropiarse del cuerpo como una dimensión de carácter político-espiritual. Dorotea Gómez Grijalva (2012), por su parte, explica que asumir al cuerpo como territorio político implica pensarlo como histórico y no solo biológico.

Este cruce entre feminismo, cuerpo y comunicación abre un campo de análisis transdisciplinario e interseccional en el que se encuentran las luchas por la autonomía, las resignificaciones simbólicas y prácticas políticas que superan los marcos de interpretación tradicionales. Las teóricas feministas han contribuido a desmontar la idea del cuerpo como un objeto dado para entenderlo como una superficie simbólica atravesada por discursos, saberes, tecnologías y afectos.

Desde una arqueología feminista, el cuerpo femenino no es un objeto neutral, sino una construcción histórica, política y cultural. Como lo menciona Sánchez Romero (2025), es un archivo material y simbólico que custodia las memorias de las prácticas cotidianas, de las estructuras de poder, de los afectos y de las relaciones.

Sánchez Romero muestra cómo los cuerpos femeninos han sido invisibilizados o instrumentalizados en los discursos científicos y museográficos, reducidos a su función maternal o a la pasividad. En respuesta, propone visibilizar la agencia femenina en los registros arqueológicos y recuperar las experiencias corporales, afectivas y materiales de las mujeres. Su propuesta sitúa el cuerpo como un espacio de poder, saber y resistencia, que “habla”

a través de restos óseos, herramientas, ajuares y espacios domésticos. Al analizar los objetos, tejidos, cerámicas y utensilios, plantea la noción de cuerpo femenino como tecnología histórica, resignificando el saber técnico producido por las mujeres.

Desde esa compleja trama, pensar el cuerpo implica hacerlo de manera holística, en sus dimensiones emocional, física, espiritual y racional, como propone Gómez (2012). María Zapata (2020) complementa esta visión al definir al cuerpo como una dimensión material, experiencial, viva y sensible. Cita a Sara Ahmed (2006) para aportar que el dolor nos hace conscientes del cuerpo, particularmente de la piel, esa parte del cuerpo con la que hacemos contacto directo, con la que experimentamos nuestra vulnerabilidad.

Desde otro lugar, Susan Bordo (1993) explora la manera en que la cultura visual contemporánea ha producido tecnologías del cuerpo que se han encargado de disciplinar a las mujeres en nombre de su autonomía. En *El peso insoportable* describe cómo los discursos de la belleza, la delgadez y el autocuidado son herramientas del patriarcado neoliberal.

Con lo anterior queremos decir que es amplio el acervo de producciones que han profundizado en los análisis sobre el cuerpo complejo y multidimensional, y también sobre cómo “el cuerpo de mujer” es una construcción cultural atravesada por tecnologías y herramientas de disciplinamiento y control.

Sin embargo, los estudios feministas sobre el cuerpo no se reducen a pensar en cuerpos sometidos, sino que hablan de las disputas desde el cuerpo que encarnan las mujeres a partir de sus prácticas cotidianas, de su organización política y de su creatividad. Hablamos de una reconfiguración subjetiva, simbólica y expresiva. Proponemos, entonces, que las prácticas creativas no solo son un medio de expresividad, sino una forma de reconfiguración epistémica sobre el cuerpo y la subjetividad de las mujeres, así como una disputa narrativa y política.

Adentrándonos en las dimensiones del arte y la comunicación, María Galindo y Mujeres Creando (2013, 2022) articulan una praxis anarcofeminista plebeya y desobediente en la que se funden la vida, la política y la estética desde un disenso radical frente al capitalismo neoliberal, el patriarcado y el colonialismo. Su propuesta, que retoma el cuerpo como medio político y la comunicación a través de acciones performativas, grafitis, arte callejero y “huachicas”, en las que el cuerpo mismo interpela a las estruc-

turas de opresión, rechaza las categorías identitarias cerradas, las formas de militancia y las instituciones académicas y artísticas, para desarrollar una política desde abajo basada en espacios autogestionados y una pedagogía feminista que reivindique la risa, la palabra, el cuerpo y la vida como territorios de lucha y transformación social (Sánchez, 2021).

Si Joan Scott (1988) entiende al cuerpo como espacio de una experiencia discursiva, lo que significa que debe ser pensado como efecto de una pluralidad de discursos históricos, las prácticas creativas forman parte de esa pluralidad de discursos que hacen el cuerpo, hablan el cuerpo, lo expanden y lo reconfiguran. La frase feminista *poner el cuerpo* se vuelve fundamental para entender este cruce de creatividad, comunicación y corporalidad.

PONER EL CUERPO

El título de este trabajo alude a una de las consignas y tópicos feministas más reconocidos y con un anclaje importante en la historia de resistencia a través de prácticas creativas en América Latina. Una consigna que revela al cuerpo en su multidimensionalidad, como soporte simbólico, como conocimiento y memoria encarnada.

Poner el cuerpo fue una consigna que se cargó de sentido hacia finales de los años sesenta, particularmente en el contexto latinoamericano, en países como Chile y Argentina, es decir, países atravesados por dictaduras militares (González, 2021). Hacía alusión a la organización y resistencia de los manifestantes ante los ataques de la policía; pero también comenzó a definir la intervención artística que surgió en la época. Un arte que pugnaba por salir de los museos y espacios institucionalizados y se situaba en la calle, en los cuerpos que resisten en las calles.

Hay, entonces, una resignificación poderosa que se gesta durante los setenta a propósito de la dictadura sobre la frase *poner el cuerpo*, en un momento de cuerpos perseguidos, cuerpos torturados, cuerpos desaparecidos (González, 2021). No podemos olvidar que es en esta misma época cuando la desaparición forzada, la construcción de la persona desaparecida, le da un giro epistémico a la forma de pensar al cuerpo y cuando acciones como el famoso “Siluetazo” (Longoni y Bruzzone, 2008) hicieron carne la ausencia al ser representada por siluetas que comunicaban la aparición simbólica de los desaparecidos alrededor de la ciudad de Buenos Aires.

Y en esa misma época hubo un giro importante en la forma de pensar el cuerpo denominado femenino. Como señala Andrea Giunta (2018), la época de las dictaduras se conecta con una reflexión, comprensión y representación distinta del cuerpo femenino, conformada en diferentes países latinoamericanos a partir del movimiento feminista, formas que buscaban señalar la tortura y las diversas formas de disciplinamiento sobre el llamado cuerpo de mujer (y los cuerpos feminizados):

Hubo una comprensión distinta del cuerpo femenino, entendido como espacio de expresión de una subjetividad en disidencia respecto a los lugares socialmente normalizados. Las representaciones del arte y del activismo feminista interrogaron las claves del disciplinamiento del cuerpo femenino cuya contracara era el disciplinamiento masculino. (Giunta, 2018, p. 13)

El cuerpo de mujer y los cuerpos de las mujeres comenzaron a ser visibles como nunca antes. Desafiando el confinamiento a lo privado, las mujeres ocuparon los espacios públicos y pusieron el cuerpo en las calles. Las mujeres organizadas, las familiares y madres de personas desaparecidas, las artistas y activistas, las mujeres pobladoras, encabezaron los movimientos políticos, culturales y creativos contra los regímenes totalitarios y por una vida digna.

Como ha expuesto Barbara Sutton en diferentes trabajos, entre ellos *Poner el cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina* (2007), *poner el cuerpo* como práctica política ha sido resignificada por los movimientos de mujeres y feministas. Para la autora, las mujeres definen poner el cuerpo en términos de protesta colectiva, pero también en sus prácticas diarias de resistencia. Esto genera nuevas subjetividades encarnadas que desafían los modos hegemónicos de encarnación de la femineidad (Sutton, 2007). Como ocurrió en los setenta y ochenta, los movimientos de mujeres y feministas, sus cuerpos ocupando las calles, sus cuerpos como soportes artísticos de obras contraculturales y antidictatoriales, y las diferentes prácticas que se gestaron para sostener la vida —como la olla común, los talleres literarios, los círculos de autoconciencia—, generaron subjetividades contrapuestas a la exaltada por los Estados dictatoriales.

En ese sentido, los cuerpos de las mujeres no cuentan solo la historia del sufrimiento y sometimiento; como dice Barbara Sutton (2007), también cuentan las historias de las diferentes prácticas de resistencia y transgresión.

La expresión *poner el cuerpo* adquiere otro sentido cuando hablamos de cuerpos de mujeres imbuidos de significados tradicionalmente femeninos: pasividad, quietud, no violencia. *Poner el cuerpo* implica entonces interrumpir los discursos tradicionales, encarnar otras formas de ser mujer (Sutton, 2007).

En ese marco, en este artículo queremos ampliar la reflexión sobre ese *poner el cuerpo* a partir de dos prácticas creativas feministas: la fotografía feminista y el bordado a mano. Estas herramientas o dispositivos comunicativos nos permiten pensar el cuerpo desde la creatividad, la memoria y otras formas de comunicar. Nos interesa el cuerpo que habla, que produce sentido, que se resiste y que comunica a partir de sus propias grietas, texturas e historias. Por lo tanto, el cuerpo no es solo objeto de análisis, sino también sujeto epistémico y expresivo.

ENFOQUE EPISTEMOLÓGICO Y APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Este artículo se inscribe en un enfoque situado y feminista de la investigación (Haraway, 1995; Castañeda, 2008), que entiende el conocimiento como encarnado y atravesado por las posiciones concretas de quienes investigan. En consecuencia, asumimos el propio cuerpo como territorio de enunciación y de producción de saberes, y reconocemos las prácticas creativas como fuentes legítimas de conocimiento sobre la experiencia de las mujeres. La reflexión se construye desde una perspectiva autoetnográfica que articula trayectorias biográficas, vínculos afectivos y procesos colectivos de organización y resistencia.

La base fundamental de la metodología feminista radica en que los problemas de investigación profundicen en la producción de conocimientos a favor de las mujeres y de su accionar crítico, en los temas y problemas que ellas mismas necesitan priorizar (Castañeda, 2008; Correa, 2019, 2021). Retomar la experiencia de las mujeres como recurso empírico y teórico se convierte en el rasgo distintivo de la investigación feminista, donde las mujeres no son tratadas como “objetos” de estudio, sino como sujetas epistémicas de enunciación. (Castañeda, 2008; Correa, 2021).

Uno de los conceptos clave que orienta esta aproximación es el de conocimiento situado, entendido como un conocimiento parcial y encarnado que deriva del sujeto y de su cuerpo, del proceso histórico, cultural y semiótico que lo ha generado, y de la manera en que sintetiza dimensiones como género, clase, racialidad y etnia (Castañeda, 2008; Haraway, 1995; Harding, 1987). Esta experiencia genérica situada posibilita los tránsitos entre lo personal y lo colectivo, entre el “yo” y “otras como yo” (Castañeda, 2008), cuestión central para hilvanar las experiencias de las mujeres que bordamos y fotografiamos en contextos latinoamericanos atravesados por violencias, desigualdades y resistencias.

Desde América Latina, esta perspectiva se entrecruza con una crítica a la colonialidad del saber y a las formas eurocéntricas de producción de conocimiento, que han impuesto sus propias jerarquías epistémicas y han subordinado las voces de las mujeres latinoamericanas (Correa, 2019).

Metodológicamente, nos situamos en la autoetnografía feminista, entendida como un ejercicio de identificación, descripción y análisis de la experiencia vivida en la intersección entre lo subjetivo individual y lo colectivo (Esteban, 2004). La autoetnografía implica un proceso de autorreflexión en el que la experiencia propia se reconoce como fuente legítima de conocimiento, y en el que las emociones de la investigadora están permanentemente implicadas en la producción de saberes encarnados (Ruiz y García, 2018). En este artículo, esta aproximación se concreta en dos experiencias: el proyecto textil “bordar para sanar” y el trabajo fotográfico desarrollado junto a Fogata Kejtsitani. Mujeres por la Memoria de Cherán. En ambos casos, el análisis se nutre de diarios de campo, registros visuales, conversaciones y talleres colectivos, y se orienta a comprender cómo el bordado y la fotografía feminista operan como dispositivos de comunicación, memoria y sanación que reconfiguran el cuerpo, la subjetividad y las tramas de cuidado desde una perspectiva situada, feminista y decolonial.

Reconocemos, no obstante, un desequilibrio entre el peso de las referencias producidas por autoras no indígenas y las voces teóricas de mujeres y pueblos originarios, pese a que varias de las prácticas analizadas provienen justamente de pueblos originarios. Esta asimetría revela los límites de nuestro propio posicionamiento y el punto desde el que reflexionamos que, como otros, tienen puntos ciegos y límites claros.

Consideramos que este trabajo debe entenderse como parte de un diálogo de saberes en construcción, que requiere seguir incorporando de manera más robusta las elaboraciones teóricas producidas desde los pueblos originarios para reconocerlas como fuentes epistémicas, y no solo como fuente de ejemplos empíricos.

PROYECTO TEXTIL “BORDAR PARA SANAR”

El bordado, como lo conocemos hoy, es una práctica abierta y política, que ha “desbordado” los espacios tanto institucionales como no institucionales —las calles, las casas, los museos, los barrios— en un gesto profundamente subversivo y de memoria, por dos motivos. El primero, como lo han dejado ver autoras como Tania Pérez-Bustos, Alexandra Chocontá-Piraquive, Carolina Rincón-Rincón y Eliana Sánchez-Aldana (2019), es que el bordado fue una práctica feminizada, pensando la feminización como parte de esta configuración del sujeto mujer-objeto construido bajo los parámetros de los mandatos patriarcales; un sujeto con un cuerpo domesticado. Las prácticas textiles formaron parte de los dispositivos de control y sujeción, de la construcción de la feminidad, de la configuración de estereotipos, roles y obligaciones del ámbito de lo doméstico, que definían una forma de ser mujer que encajaba en los parámetros heteropatriarcales.

Sin embargo, el bordado y otras prácticas textiles son anteriores a las configuraciones del mundo occidental moderno. Autoras como la filósofa feminista Francesca Gargallo (2020) han hablado del bordado como una práctica milenaria, ancestral y multiorigen; es decir, no se podría ubicar el origen del bordado y otras prácticas textiles en Europa, sino que más bien su origen se ubica en distintas geografías. Algunos estudios (Pérez-Bustos, Chocontá-Piraquive, Rincón-Rincón y Sánchez-Aldana, 2019) apuntan que el vestigio más antiguo del bordado se encuentra en lo que hoy conocemos como Perú.

Hablar de la historia de las prácticas textiles para los pueblos originarios de América Latina implicaría hacer un análisis profundo de lo que significa, representa y define cada uno de sus “artefactos textiles”: los vínculos comunitarios y las cosmovisiones que encarnan esas piezas. Hay una memoria viva en esas prácticas milenarias.

Ejemplo de ello son las mochilas caucanas de los pueblos indígenas nasas de Colombia, que son significadas como “contenedoras de la vida” y que sirven como metáforas para hablar de la forma organizativa de los pueblos nasas contra el plan de muerte del capitalismo, su “tejido de comunicación”, donde, como en las mochilas, los huecos, nudos e hilos juegan un papel importante: “el tejer en diferentes espacios une conocimientos y aclara pensamientos”:

Para el tejido, los huecos son el espacio de encuentro crítico y de reflexión que alimenta a todos los demás [...]. Los nudos son los actores que hay dentro del territorio o fuera de él, organizaciones sociales o redes con las que existen intercambios para alimentar la propuesta comunicativa. Los hilos son las estrategias que permiten la unión. (Linares, 2018, p. 257)

El tejido se vuelve parte fundamental para explicar la forma de organización y comunicación de los pueblos nasas. Este solo ejemplo, entre muchos otros, nos habla de la importancia de las prácticas textiles como soportes epistémicos e identitarios, como ejes fundamentales de las prácticas culturales y la visión de mundo de los pueblos. Por eso, no podemos hablar de una sola historia del bordado, sino de muchas historias. Seguir el hilo conductor de la historia del bordado en los pueblos originarios requiere un análisis específico y profundo. Aquí, en este artículo, nos referiremos entonces solo a una de tantas historias del bordado: el bordado a mano de mujeres urbanas o que habitan la urbanidad.

En las mujeres urbanas estamos viendo una resignificación del bordado, una validación académica e institucional que ha llevado incluso a propuestas de tesis sobre bordado feminista; al mismo tiempo, se ha revalorizado a partir de sus posibilidades para la denuncia, de volverse soporte clave en colectivos de familiares de víctimas de feminicidio y desaparición forzada, como es el caso de las colectivas del Estado de México que bordan la historia de mujeres asesinadas en telas o pañales. El bordado ha desbordado su enclaustramiento al espacio doméstico para volverse una de las herramientas y prácticas más popularizadas de la actualidad.

Como pasa con otras prácticas creativas, incluyendo la escritura, el bordado también es una práctica en disputa, en proceso de resignificación, de transformación; ahora hablamos de cómo el bordado transforma las subjetividades, la forma de entender la colectividad y la memoria colectiva. Es un hacer que, a la vez, nos hace, nos propone otra episteme, otra trama para entramar puntadas y vínculos.

Recorrer puntada a puntada la historia del bordado en América Latina sería recorrer todo el mapa, cruzar los territorios en tiempos distintos: desde las arpilleras chilenas, hechas por mujeres y comunidades, popularizadas por la artista y cantautora Violeta Parra para retratar la cotidianidad, los conflictos, las luchas y resistencias de las comunidades atravesadas por la violencia estructural y política del Estado y del sistema. Durante las dictaduras, las arpilleras adquieren otro tono al retratar la historia de las personas desaparecidas; se volvieron un “artefacto textil” para la memoria y la denuncia (De la Maza, 2021).

Pasar por Argentina y pensar en el origen del pañuelo feminista en el pañuelo de las Madres de Plaza de Mayo, quienes bordaron el nombre y fecha de desaparición de sus hijos e hijas en un trozo de tela, que casi siempre era el pañal que sus hijas e hijos usaban. El pañuelo lo utilizaron para distinguirse y luego se volvió un símbolo de la organización de las mujeres por la verdad y la justicia, que trascendió el contexto de dictadura cuando las colectivas feministas retomaron el pañuelo y lo pintaron de verde o morado. Y recorrer muchos otros países y casos donde el bordado cuenta la historia de las prácticas textiles de las mujeres como herramienta para sostener, cuidar e imaginar formas de transformar la vida.

COMUNICAR EL DOLOR DESDE LOS HILOS

En este apartado recurro deliberadamente a la primera persona del singular, en coherencia con el enfoque autoetnográfico feminista del artículo, para narrar mi propia experiencia con el bordado como dispositivo de comunicación, sanación y producción de conocimiento situado. En 2019 comencé un proyecto denominado “bordar para sanar”,¹ que surgió para representar

¹ Este proyecto es sostenido por Sandra Ivette González

los procesos de sanación de la depresión crónica, situando a la depresión no como una enfermedad individual, sino como una condición que se ancla también a las dinámicas de vida capitalistas, patriarcales y coloniales, a las violencias estructurales de falta de acceso a la salud, la salud mental y las condiciones de sobreexplotación y discriminación.

Las mujeres diversas, situadas en distintas posiciones, nos encontramos “atrapadas” entre imbricaciones de opresión y condiciones de prescindibilidad de la vida que propone el neoliberalismo. Son muchas las investigadoras que han hablado del impacto que tiene esta dinámica de vida social en mujeres subalternizadas, precarizadas, racializadas y en condiciones de explotación (Castañeda, Ravelo y Pérez, 2013). La depresión, entonces, está ubicada en esta trama social donde convergen condiciones de inseguridad, vulnerabilidad de la vida, explotación y las prácticas de resistencia y transgresión.

Impulsada también por la reflexión de investigadoras como Johana Hedva (2020) para pensar la dimensión política de los cuerpos que vivimos con condiciones de neurodivergencia y enfermedades crónicas, me interesó pensar al cuerpo que atraviesa depresión y ansiedad desde el bordado. Los hilos y agujas se volvieron una extensión del cuerpo para representar lo que entonces llamé “las fases duras”. De esta experiencia surgieron mujeres azules en procesos de sanación.

Así como la complejidad de cuerpo que, como lo han expuesto las feministas comunitarias —entre ellas Dorotea Gómez Grijalva (2012)—, así como agrupaciones de defensores y defensoras de la tierra, el cuerpo no es un ente aislado e individual; es un entramado complejo donde convergen las dimensiones biológicas, psicológicas, políticas, sociales y culturales, ancladas al contexto social y a las dinámicas sociales en las que nos desenvolvemos.

Vivir con neurodiversidad en un mundo normado por la lógica neurotípica puede ser profundamente extenuante. La práctica del bordado se convierte entonces en un espacio donde el cuerpo y la atención encuentran refugio. Es una práctica que además ayuda a pensar al cuerpo hablado, al cuerpo que se expande a través de los hilos para comunicar lo que parece innombrable: el dolor.

Sentarse a bordar es repensar el cuerpo. La práctica textil expande las reflexiones sobre cómo nos relacionamos con nuestros cuerpos: el textil interviene todo el cuerpo, la espalda, la mano que borda y la mano que sos-

tiene. El ritmo que se aprende mientras se borda se distancia de los ritmos productivistas del capitalismo. El bordado exige la presencia del cuerpo en cada puntada y, a la vez, el cuerpo que borda es colectivo, porque quien borda está acompañado de las mujeres que le enseñaron a hacerlo.

Comencé a compartir las mujeres azules con otras mujeres, quienes se identificaron con ellas y se animaron a hablar de su propia vivencia con diferentes condiciones desde la neurodiversidad, y eso me impulsó a dar talleres para repensar el bordado como herramienta política para representar el cuerpo atravesado no solo por la depresión, sino por las violencias que nos atraviesan.

Lorena Cabnal (2018) y su manera de entender la sanación como cósmico-política resultan clave: sanar, en un mundo como este, por supuesto es una apuesta política por la vida digna para las mujeres. La sanación implica memoria, reconocer y tejer desde la memoria de nuestras ancestas. La sanación es un proceso colectivo y comunitario. Ante un sistema que nos quiere muertas, aisladas y tristes, hacer redes de cuidado y sanación es una manera de luchar.

IMAGEN I. MUJERES AZULES, 2021. BORDADO DE SANDRA IVETTE GONZÁLEZ



Desde entonces son varias las experiencias de talleres de bordado donde se crean piezas textiles que representan de diversas maneras el cuerpo. Ejemplo de lo anterior es el ejercicio “Las telarañas que nos sostienen” (González, 2023), diseñado en el contexto de pandemia y encierro forzado y en el marco del proyecto “Estrategias de intervención sociofamiliar y comunitaria ante el impacto social de la pandemia COVID-19 desde la perspectiva de género en la Ciudad de México”.²

Con la pandemia, invitar a imaginar la telaraña que nos sostuvo —qué hilos se tensaron y qué nudos se tejieron— se convirtió en un recurso poderoso. Este ejercicio sirvió para nombrar los vínculos, las prácticas y los espacios de sostén que emergieron o se reavivaron en el encierro: personas, rutinas, objetos, biografías tejidas con cuidado para sobrevivir a la crisis colectiva (González, 2023).

Como lo apuntamos líneas arriba, en comunidades indígenas como la nasa en Colombia el tejido no se entiende como un producto, sino como lenguaje: los nudos no indican rupturas, sino zonas de reflexión, transformación y diálogo comunitario (Linares, 2018). Del mismo modo, el ejercicio posibilitó que las participantes distinguieran entre hilos que conectan con el pasado, prácticas resignificadas, vínculos complejos o incluso tensiones no resueltas: todo ello forma parte de la telaraña personal y colectiva que nos sostiene.

Las telarañas son también la representación del cuerpo situado en una red de vínculos y cuidados. Las telarañas revelan algo muy importante y fundamental: somos seres interdependientes e interespecie, nos necesitamos para sobrevivir, para sostenernos, para cambiar la vida, para rebelarnos ante las injusticias, para reavivar el grito, para dolernos, para disfrutar, para tejer posibilidades.

El bordado es soporte, herramienta y lenguaje propio que expande el cuerpo y lo reconfigura, y que nos hace pensar potencialmente en la multidimensionalidad del cuerpo que habla desde los hilos.

² (Proyecto Especial DGAPA PAPIIT UNAM – IV300220), vigente de julio de 2020 a diciembre de 2023. En particular, desde la línea “situación y propuestas de estudiantes, académicas y administrativas de la UNAM ante el impacto de la pandemia”, llevada adelante por el Grupo CEIICH: Comunidades Universitarias (COMUNIV), coordinado por la Dra. Norma Blazquez Graf, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), en colaboración con la Dra. Martha Patricia Castañeda Salgado (CEIICH, UNAM) y la Dra. Ana Chapa Romero (Psicología, UNAM).

FOTOGRAFÍA FEMINISTA COMO ARCHIVO VIVO: CUERPO, MEMORIA Y COMUNICACIÓN

La fotografía feminista es una práctica comunicativa y crítica que articula cuerpo, memoria, subjetividad y política desde una perspectiva situada y contrahegemónica. Su potencia reside en la capacidad de subvertir las representaciones visuales del cuerpo de las mujeres que tradicionalmente han sido construidas desde un parámetro masculino, patriarcal y occidental. Como señala Laura Mulvey (1988), la mirada hegemónica en las prácticas culturales de la visualidad ha sido históricamente masculina, configurando al cuerpo femenino como objeto de deseo y de contemplación. Frente a ello, la fotografía feminista busca reapropiarse del acto de mirar, del cuerpo y de la narrativa visual hacia una autorrepresentación con agencia.

En esta práctica comunicativa el cuerpo no solo es fotografiado, sino que se convierte en una superficie de inscripción simbólica y política. Desde la perspectiva de Judith Butler (2007), el cuerpo es un proceso performativo dentro de la práctica social, lo cual nos permite entender a la fotografía feminista como una forma de performatividad visual, en la cual las imágenes reinscriben experiencias encarnadas y afectos, generando agencia y posibilidad de resistencia.

En este sentido, se trata también de una práctica de comunicación afectiva (Ahmed, 2015; Peña, 2022; Rodríguez, 2017), una forma de producción simbólica que interpela los sentidos, moviliza memorias y construye comunidad desde los afectos. Como afirma Ruiz (2015), este tipo de comunicación conecta lo emocional con lo político y lo íntimo con lo colectivo.

La fotografía feminista, al romper con la solemnidad de la imagen tradicional, convierte al cuerpo en un archivo vivo donde se graban las huellas, cicatrices y recuerdos de las luchas personales y colectivas. Desde esta perspectiva, proponemos centrar la reflexión en dos vertientes fundamentales: el archivo feminista y el autorretrato, entendidos como prácticas que articulan cuerpo, memoria, afecto y comunicación desde una mirada crítica y situada. Ambas se configuran en la intersección de dos dimensiones complementarias: una vinculada a las memorias compartidas y las resistencias sociales y otra íntima y subjetiva, anclada en lo personal y lo afectivo.

El archivo feminista se concibe como una forma de memoria feminista que recupera las memorias subalternas y afectivas en disputa con los relatos

hegemónicos de la historia visual. Esta práctica no es neutral, sino una apuesta situada por reconstruir los linajes desde abajo, desde lo íntimo, lo corporal y lo emocional. Como plantea Donna Haraway (1995), construir “conocimiento situado” implica reconocer la parcialidad de toda mirada y al mismo tiempo reivindicar el archivo como un lugar de enunciación política, donde el cuerpo se convierte en un dispositivo de saber y resistencia.

Por su parte, el autorretrato representa una forma de reinscribir la subjetividad en la imagen, subvirtiendo la mirada hegemónica que históricamente ha objetivado al cuerpo femenino. En lugar de ser objeto de contemplación, el cuerpo se reapropia de su imagen y de su narrativa, convirtiéndose en sujeto activo de su propia representación. Esta práctica actúa también como una forma de comunicación afectiva, en la que el gesto, el cuerpo y la imagen tejen narrativas sensibles atravesadas por el deseo, el dolor, la memoria y la sanación. Tanto el archivo feminista como la autorrepresentación resultan especialmente valiosos para ser incorporados como estrategias visuales a nivel personal, pero también dentro de los movimientos sociales.

En este marco, la fotografía se transforma en una herramienta para generar conocimiento situado, articular afectos compartidos y fortalecer la dimensión política de las mujeres, posicionando lo sensible como un campo de disputa y resistencia frente a las narrativas dominantes sobre el género, el cuerpo, la memoria y la comunicación.

ARCHIVO FEMINISTA

La construcción de genealogías feministas en América Latina ha enfrentado históricamente una doble dificultad: por un lado, la invisibilización sistemática de las mujeres en los relatos oficiales y, por otro, la desvalorización de sus formas de producción simbólica, especialmente aquellas vinculadas al arte, la imagen y lo cotidiano. La creación de archivos feministas constituye un gesto político de alto impacto porque rescata, recodifica e inscribe imágenes, voces y memorias excluidas de los acervos institucionales.

Esta práctica no es neutral ni pasiva, sino una operación curatorial y afectiva que disputa el poder de lo visible. Como plantea Natalia Taccetta, el archivo moviliza un “afecto de archivo”, entendido como “una intensidad que parte de la disparidad, la diferencia, la distancia”, capaz de generar

experiencia y no solo registro (2021, p. 229). En el marco del giro afectivo, estas prácticas documentales reconfiguran los vínculos entre cuerpo, emoción y memoria, activando tecnologías de rememoración desde una poética del fragmento y de la ausencia.

Un ejemplo notable es la exposición curada por Karen Cordero a partir del archivo del Consejo Mexicano de Fotografía (CMF), analizada por Yuruén Lerma en *Autorretrato con consciencia. Mujeres, género y feminismo* (2022). De los 761 artistas presentes en el archivo, solo 158 eran mujeres, lo que revela su exclusión histórica. La curaduría feminista respondió con estrategias como la revisión crítica del archivo, entrevistas con fotógrafas y el uso del concepto de “re-visión”, definido como “el acto de mirar hacia atrás, de ver con ojos frescos” (Rich, cit. en Lerma, 2022).

La exposición se estructuró en módulos como “Poniendo el cuerpo”, “Espacios de cuidado” y “Gestos de resistencia”, que articularon cuerpo, arte y memoria. Para Cordero, despatriarcalizar el archivo implica “fisurar las supuestas fronteras fijas del trabajo con un archivo” y transformarlo en un espacio vivo de creación y sentido.

Desde una lógica similar, el laboratorio de fotografía feminista Rosa Chillante, fundado por Carol Espíndola y Greta Rico, impulsa el Primer Archivo de Fotografía Feminista en México. Este proyecto colectivo reúne el trabajo de 25 fotógrafas mexicanas desde una perspectiva feminista e interseccional, abordando temas como feminicidio, acoso, maternidad, endometriosis y exclusión en el arte. Para Espíndola, “no es únicamente fotografía hecha por mujeres, sino que desde su concepción apele o esté relacionada con los feminismos desde cualquier punto de vista” (González, 2025). Este archivo propone una genealogía visual feminista que cuestiona las políticas de conservación institucionales androcentristas y se ofrece como herramienta para la justicia visual y la memoria colectiva.

Mónica Mayer, pionera del arte feminista en México, constituye otra figura clave, pues para esta artista el archivo es un cruce entre práctica artística, memoria y participación comunitaria. “Crear archivos me ha permitido vivir la vida como me interesa, ya que me ha dado la oportunidad de investigar y participar en cosas de mi comunidad” (Mayer, 2019). Su enfoque del archivo como espacio de intervención política y afectiva lo concibe no como depósito de documentos muertos, sino como activador de memorias vivas y colectivas.

Este “furor de archivo”, como lo denomina Suely Rolnik (2008), forma parte de una disputa profunda por las políticas del recuerdo y el olvido. Lo que se archiva y lo que se omite define los márgenes de lo decible y lo pensable. Por ello, construir genealogías feministas implica explorar los silencios, las negaciones y las ausencias. Como señala Ciriza (2015), esta labor responde a la necesidad de encontrar raíces históricas y situadas para nuestras intervenciones políticas y teóricas.

Resaltamos entonces que el archivo fotográfico feminista no es un simple depósito del pasado, sino una práctica situada de recuperación crítica. Su potencia reside en su capacidad de afectar, de convocar cuerpos y experiencias, de desatar genealogías insospechadas. Estos archivos constituyen tecnologías de resistencia frente al mandato del olvido y herramientas fundamentales para la transformación cultural y política desde los feminismos.

AUTORRETRATO COMO AUTOBIOGRAFÍA

El autorretrato, al igual que otras prácticas comunicativas, ha estado históricamente reservado a una élite masculina que utilizaba su imagen para afirmar su lugar en el campo del arte y la sociedad. Sin embargo, en las últimas décadas, las mujeres han resignificado este género, transformándolo en una forma de autobiografía visual que articula cuerpo, identidad, afectos y crítica política.

Desde esta transformación, el autorretrato feminista se ha consolidado como un espacio de resistencia y autoafirmación mediante el cual se interpela el orden simbólico patriarcal, se desmontan estereotipos de género y se explora la diversidad de la subjetividad femenina. Esta práctica, abordada desde una perspectiva multidisciplinaria, revela su potencial crítico, pedagógico y afectivo, así como su profundo vínculo con el cuerpo y la comunicación, extendiéndose hacia técnicas como el collage y las experiencias pedagógicas contemporáneas (Rubilar y López, 2023), que evidencian la riqueza y complejidad de este campo.

El cuerpo, históricamente representado bajo la mirada masculina, es reconfigurado por las mujeres a través de enfoques narrativos, subjetivos y afectivos. Serrano Barquín et al., sostienen que “la autorrepresentación femenina se convierte en un medio para cuestionar los estándares de belleza y los roles de género” (2020, p. 26). Así, el autorretrato feminista no solo

constituye una práctica estética, sino también una estrategia ética y política para resistir estas imposiciones, reescribir las genealogías y construir nuevas formas de ver, decir y sentir el cuerpo.

Báscones Reina destaca que la autobiografía visual —en este caso, el autorretrato— ha sido una vía privilegiada para expresar los procesos de construcción del yo, especialmente del yo femenino, históricamente invisibilizado. La autora retoma a Gina Pane para subrayar que

La ubicación esencial del cuerpo está en ‘nosotros’. Mis experimentos corporales muestran cómo la sociedad forma y concede el ‘cuerpo’: el objetivo de mis experimentos es desmitificar la imagen del ‘cuerpo’ como reducto de nuestra individualidad, para restaurar su verdadera realidad, la función de la comunicación social. (Reina, 2018, p. 120)

Aunque el autorretrato tiene antecedentes remotos, fue durante el Renacimiento cuando se consolidó como género pictórico vinculado al surgimiento del individuo moderno. Sin embargo, como advierte Aumente Rivas, “la mayoría de las mujeres fueron dejadas de lado en los márgenes del relato de lo que realmente fue la historia del arte” (2010, p. 3). Esta exclusión comenzó a ser cuestionada en el siglo XX por artistas como Claude Cahun y Hannah Höch, pioneras del autorretrato y el collage, quienes subvirtieron las lógicas patriarcales mediante prácticas autorreferenciales que critican tanto la normatividad de género como la noción moderna del yo.

Desde una perspectiva feminista, el autorretrato se concibe como una narrativa encarnada que articula cuerpo, memoria y subjetividad. Zárate y Gurieva lo definen como “una búsqueda de comprensión del sí mismo en diálogo con el cuerpo, el tiempo y la memoria” (2018, p. 49), una noción que desarrolla Carol Espíndola al reivindicar el cuerpo como territorio de creación, archivo y resistencia (Linares, 2021).

En *De cuando habitamos el cuerpo*, Espíndola afirma: “mi obra se convierte en una declaración pública sobre el derecho a habitar el cuerpo propio con honestidad” (s. f.). Su trabajo fotográfico, concebido como un diario visual y herramienta política, interpela la sexualización del cuerpo femenino y su exclusión en los discursos científicos. En *El origen de la mujer* utiliza técnicas como el collage y la apropiación de imágenes tomadas de internet o

libros de anatomía, para cuestionar la ausencia del cuerpo femenino en las representaciones científicas, invisibilizado por su asociación con lo sexual.

El autorretrato feminista no es solo una representación, sino también crítica y comunicación. Cecilia Ananías (2020) afirma que “el autorretrato y la selfie también pueden ser espacios de resistencia feminista”, ya que permiten “despojar al cuerpo de la mirada sexualizada y devolverle su sentido vital, histórico y político”. La imagen, en este contexto, actúa como lenguaje, archivo afectivo y plataforma de diálogo con otras corporalidades, creando vínculos emocionales y discursivos entre las realizadoras visuales y su comunidad.

Desde el ámbito educativo, el autorretrato ha sido explorado como estrategia didáctica y terapéutica. Rubilar-Medina y López Rivera (2023) proponen el autorretrato-collage como una metodología para abordar la identidad y el cuerpo desde la exploración creativa. A través de tres actos pedagógicos –creación, intervención y exposición– se promueve un aprendizaje afectivo, colaborativo y crítico, donde el collage funciona como metáfora de una subjetividad múltiple y en constante transformación.

Por ello, consideramos el autorretrato feminista como una autobiografía visual encarnada, cuyo poder radica en la articulación del cuerpo, la memoria, el afecto y la crítica social.

MUJERES POR LA MEMORIA DE CHERÁN: FOTOGRAFÍA PARA RE-EXISTIR

Tanto el archivo feminista como el autorretrato son prácticas comunicativas que, si bien pueden ser realizadas de manera individual, han demostrado ser dispositivos potentes de agencia política para las mujeres, especialmente en contextos de organización comunitaria y resistencia. Estas prácticas visuales permiten recuperar, resignificar y proyectar memorias, cuerpos y territorios históricamente subalternizados.

Como plantea Silvia Rivera Cusicanqui (2015), la imagen no es un simple reflejo del mundo, sino una forma de pensamiento encarnado que interpela a la colonialidad del saber. Desde esta perspectiva, la fotografía feminista es una herramienta política, sensible y decolonial que articula cuerpo, memoria y afectos para generar formas de conocimiento situadas y contrahegemónicas.

La experiencia de Fogata Kejtsitani. Mujeres por la Memoria de Cherán, que acompaño desde 2016³ desde una investigación comprometida y encarnada, constituye un ejemplo emblemático de comunicación feminista comunitaria. En este proceso, hemos desarrollado diversas acciones, con énfasis en la creación fotográfica tanto de forma física como multimedia para la recuperación de la memoria y la visibilización de los usos y costumbres p'urhépecha.

Tras el levantamiento del 15 de abril de 2011 en Cherán, Michoacán, se ha evidenciado el rol protagónico de las mujeres en la lucha por la libre determinación y el autogobierno. No obstante, también es urgente y necesario reconocer el papel de las mujeres jóvenes en el relevo generacional y el fortalecimiento comunitario. A través de las nuevas relaciones sociales y de género orientadas a la defensa del territorio, se abrieron espacios de diálogo que nos permitieron recuperar memorias silenciadas y resignificar los procesos políticos.

Aunque la participación pública de las mujeres cheranés ha sido visibilizada desde 2011, los diálogos sostenidos con ellas revelaron la necesidad de recuperar la historia de sus antecesoras en la defensa del bosque, la transmisión de saberes ancestrales (como la fitoterapia o la lengua materna), los roles comunitarios y su incidencia en los espacios políticos.

Esta reconstrucción se realizó mediante talleres de cartografía cuerpo-territorio, historia oral y retratos intergeneracionales, desarrollados entre 2016 y 2022, con la participación de mujeres de distintas edades. Esta genealogía visual permitió un diálogo intergeneracional que reafirmó la potencia colectiva de las mujeres en la construcción de la autonomía.

Las fotografías que realizamos de manera colaborativa fueron acompañadas por las voces de sus protagonistas, quienes compartieron sus sentires y sus aportes. Como ellas mismas señalan, esta constelación visual ha contribuido no solo a recuperar las memorias comunitarias, sino a convertirlas en estrategias de resistencia frente a la violencia de género, haciendo visible “el importante papel que las mujeres han tenido en la historia de larga duración para el sostenimiento del *sesi irekani* (buen vivir) de la comunidad, en armonía con las personas, la naturaleza y la cosmovisión p'urhépecha” (Linares y Fogata Kejtsitani, 2023).

³ Habla Malely Linares.

Uno de los momentos más importantes de este proceso fue cuando, al realizar cartografías críticas en retrospectiva, las comuneras notaron que en la memoria colectiva eran muchas las figuras masculinas icónicas exaltadas por su valentía en la defensa del territorio. Entonces surgió la pregunta acerca de qué pasó con las mujeres en esos periodos.

Esta inquietud nos llevó a formular un nuevo ejercicio, indagando acerca de ¿a qué mujer de la comunidad admiran y por qué? A partir de esta reflexión, comenzamos a reconstruir las genealogías femeninas invisibilizadas, a través de autorretratos, retratos y archivos familiares, con el propósito de recuperar la memoria de curanderas, labradoras de la tierra y de las mujeres que ejercieron una notable incidencia política y en otras actividades significativas.

Además de ello, esta experiencia visual fue una apuesta por contrarrestar la representación colonizada y estereotipada de la mujer indígena, anclada en la tríada de la desnudez, la pasividad y la occidentalización. Los retratos, contruidos desde la mirada de quien es retratada y no de quien retrata, conforman una narrativa visual descolonial.

Como plantea Samanta Zaragoza al analizar la obra de Ángeles Torrejón sobre las mujeres zapatistas:

Es una mirada que no privilegia el universal ‘mujer’ pensado bajo determinada clase social, color de piel o reforzando códigos estereotipados en torno a ‘lo femenino’. Es una mirada que se descoloca, no se centra en fotografiar el poder [...] sino en esas mujeres que cuestionan la tradición en busca de la justicia y la libertad de sus cuerpos y territorios. (2018, p. 7)

En 2021, como parte de la conmemoración de los diez años del levantamiento, creamos un especial multimedia que incluyó retratos y testimonios orales de trece comuneras. Este homenaje no solo generó reconocimiento dentro de la comunidad, sino que también motivó a mujeres de otras localidades, como Ziracuaretiro, a replicar la experiencia a través de la página “Mujeres que luchan Ziracuaretiro”, promoviendo la defensa de sus derechos mediante actividades culturales y organizativas.

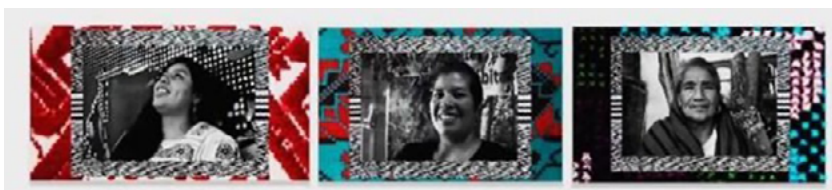
Algunos de los retratos y relatos reunidos fueron presentados en la obra *Mujeres por la Memoria de Cherán, tres generaciones*, ganadora del primer

lugar en la XIII Bienal de Arte de Puebla de los Ángeles (2021). El tríptico está compuesto por las imágenes de tres mujeres representativas de distintas generaciones: Yunuén Torres Ascencio, Luz Torres e Imelda Campos Sebastián (“Doña Melita”), intervenidas digitalmente por fotografías de bordados tradicionales realizados por comuneras.

Estas imágenes narran, desde la fuerza, el conocimiento y la ancestralidad, la genealogía feminista de la resistencia p’urhépecha en Cherán (Linares y Postigo, 2024).

Este proceso visual, político y colectivo, que entrelaza archivo, memoria y creación fotográfica, ha permitido construir una genealogía desde y para las mujeres p’urhépecha, fortaleciendo el ejercicio de la autonomía, la recuperación del territorio y la afirmación de sus epistemologías propias.

IMAGEN 2. TRÍPTICO GALARDONADO CON EL PRIMER LUGAR EN LA XIII BIENAL DE ARTE DE PUEBLA DE LOS ÁNGELES



RE-VELAR LA INVESTIGACIÓN

Como investigadora, la práctica fotográfica feminista a través del archivo, el retrato y el autorretrato ha sido una vía para investigar y acompañar de maneras otras, desde un lugar profundamente situado y encarnado. Esta apuesta metodológica no solo amplía las formas de conocer, sino que nos permite acuerpar la investigación, es decir, implicarse desde la biografía visual, tanto de manera individual como colectiva, reconociendo que el conocimiento no es neutral ni despojado de afectos, memorias y experiencias.

De manera que, en un entorno académico que aún es dominado por las lógicas hegemónicas que privilegian la escritura racional, impersonal y desvinculada del cuerpo, la fotografía ha sido para mí una herramienta de

narración, resistencia e interpelación. Aunque no ha sido fácil defender la relevancia de una etnografía feminista que desborde los lenguajes escritos, la imagen ha abierto caminos de legitimación del sentir y del mirar como formas válidas de producción de conocimiento.

Esta práctica la he construido en diversos territorios y procesos: desde la recuperación del universo visual *Sangre de mi sangre* y el Círculo de la Palabra Wixárika en Zacatecas, hasta el acompañamiento a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en Colombia. En cada uno de estos espacios, la fotografía ha posibilitado la construcción de una trama de vínculos sensibles y éticos, siendo una forma de presencia que escucha, observa y resguarda.

Hacer de la fotografía feminista una práctica constante me ha llevado a revalorar mi propio lugar de enunciación. El autorretrato, en particular, ha sido para mí una forma de sanación ante mis propias emocionalidades, una manera de mirarme desde otro lugar y reconocirme en la fragilidad, el deseo y la persistencia. Asimismo, recuperar el archivo familiar desde las ausencias, desde lo que no está, y resignificarlo desde lo digital ha sido un ejercicio de reconstrucción de mi genealogía personal (Linares, 2024), un modo de decirme que yo también vengo de una historia de mujeres que resistieron desde sus cuerpos.

Finalmente, cabe decir que la cámara no es solo una herramienta técnica, sino que es un medio para sostener la vida, narrarla y compartirla, una forma de habitar la investigación desde lo afectivo, lo político y lo visual.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo hemos explorado cómo el cuerpo, el género y la comunicación se entrelazan en prácticas visuales feministas que no solo resignifican la imagen del cuerpo femenino, sino que también configuran nuevas formas de agencia, memoria y resistencia.

Al tomar como experiencias el bordado y la fotografía feminista, demostramos cómo estas prácticas permiten recuperar y proyectar memorias personales y colectivas, así como reinscribir la subjetividad femenina desde una mirada crítica, afectiva y situada.

Estas herramientas son dispositivos comunicativos potentes que articulan cuerpo, afecto, política y estética desde una perspectiva contrahege-

mónica. La construcción de archivos feministas, la relectura de genealogías desde los márgenes, la performatividad del cuerpo en el autorretrato, así como su potencial pedagógico y terapéutico, revelan el papel central que tiene la imagen en la lucha feminista por la memoria, la visibilidad y la transformación social.

Sin embargo, es importante subrayar que el universo de la fotografía feminista es mucho más amplio que las dos vertientes aquí abordadas. Este trabajo ha centrado su análisis en el archivo y el autorretrato, pero futuras reflexiones podrían y deberían considerar otras expresiones igualmente relevantes, como el trabajo de las fotoperiodistas y de las fotógrafas documentales. Estas creadoras han desempeñado un papel clave en la visibilización de conflictos, violencias estructurales, luchas territoriales y procesos de organización social desde una perspectiva feminista e interseccional.

Incorporar sus miradas y metodologías permitiría ampliar el alcance del análisis y comprender con mayor profundidad la dimensión comunicativa y política que tiene la fotografía feminista en los movimientos sociales contemporáneos, así como su capacidad para construir nuevas narrativas sobre el cuerpo, la memoria y la resistencia.

Por su parte, el bordado se vuelve una práctica que integra memoria ancestral, memoria de lucha y resistencia de mujeres en contextos de crisis y violencias. Una práctica para repensar el cuerpo y expandirlo a través de los hilos. El proyecto “bordado para sanar” no solo trata de representar el dolor y la depresión a través de los hilos, sino que plantea formas de representación, expresión y subjetivación que disputan las narrativas hegemónicas sobre el ser mujer.

En ambas prácticas, la fotografía y el bordado, se pone el cuerpo: el cuerpo que sitúa a las mujeres en una trama narrativa y performática distinta y diversa. En ambas prácticas también se inscribe la genealogía de la creatividad como herramienta feminista para re-habitar el cuerpo.

En definitiva, *poner el cuerpo* en la fotografía y el bordado significa situar la corporeidad como epicentro de una práctica visual que trasciende la superficie de la piel. Mediante la fotografía, el cuerpo se exhibe, se mira y se representa desde una mirada crítica; y a través del bordado, se encarna en el hilo, en la puntada que enlaza memoria, presencia y resistencia.

Ambas técnicas habilitan una “voz” material y simbólica del cuerpo feminista: una voz que interroga los límites de la representación visual y que hace del cuerpo un medio político y poético. En este diálogo entre imagen

y textil, el cuerpo deja de ser objeto pasivo para devenir sujeto agente, capaz de articular narrativas de identidad, pertenencia y transformación.

Así, al poner el cuerpo en estos dispositivos comunicativos, abrimos espacio para reflexiones analíticas que resignifican la encarnación del cuerpo más allá de lo visible, hacia territorios de memoria, afecto y experiencia simbólica.

FUENTES CONSULTADAS

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ANANÍAS, C. (2020-09-30). El autorretrato y la selfie también pueden ser espacios de resistencia feminista. En *Amaranta*. Disponible en: <https://amarantas.org/2020/09/30/el-autorretrato-y-la-selfie-tambien-pueden-ser-espacios-de-resistencia-feminista/>
- AUMENTE, M. (2010). La imagen de las mujeres a través de su propia mirada. En *Creatividad y Sociedad*. Núm. 15. pp. 1-12. Disponible en: <http://www.creatividadysociedad.net>
- BÁSCONES, N. (2018). Mujer, autorretrato y discurso autobiográfico. Revisión del autorretrato fotográfico en la obra de mujeres artistas. En *Área Abierta. Revista de comunicación audiovisual y publicitaria*. Vol. 18. Núm. 1. pp. 111-130. DOI: <https://doi.org/10.5209/ARAB.57048>
- BLAZQUEZ, N. y CASTAÑEDA, M. (2016). *Lecturas críticas en investigación feminista*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- BORDO, S. (2003). *Peso insoportable: Feminismo, cultura occidental y el cuerpo*. University of California Press.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- CABNAL, L. (2018). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro, tiempo de rebelión. Mi-*

- radas feministas para reinventar la lucha*. pp. 116-134. Fundación Rosa Luxemburgo / Minerva Ediciones.
- CABNAL, L. (2010). *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario.
- CASTAÑEDA, P. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Guatemala: CEIICH-UNAM y Fundación Guatemala.
- CASTAÑEDA, M., RAVELO, P. y PÉREZ, T. (2013). Feminicidio y violencia de género en México: omisiones del Estado y exigencia civil de justicia. En *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Núm. 74. pp. 11-39.
- CIRIZA, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. En *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales*. Vol. 2. Núm. 3. pp. 83-104.
- DE LAURETIS, T. (1987). *Tecnologías del género: Ensayos sobre teoría, cine y ficción*. Indiana University Press.
- CORREA, N. (2021). *Trazos feministas sobre las condiciones históricas del trabajo en la producción de conocimiento de mujeres latinoamericanas: capitalismo, patriarcado y colonialidad* [Tesis doctoral]. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CORREA, N. (2019). Espacio en disputa. Trabajo y ciencia desde transgresiones feministas. En *Pacarina del Sur*. Vol. 11. Núm. 41. Disponible en: <http://www.pacarinadelsur.com>
- DE LA MAZA, J. (2021). Nunca te entregues ni te apartes del camino: textiles de resistencia en la década de los setenta. En *Historia 396*. Vol. 11. Núm. 2. pp. 133-164. Valparaíso
- ESPÍNDOLA, C. (s. f.). *De cuando habitamos el cuerpo*. Disponible en: www.carolespindola.com
- ESPÍNDOLA, C. (s. f.). *El origen de la mujer*. Disponible en: www.carolespindola.com
- ESTEBAN, M. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. En *Papeles del CEIC*. Núm. 12. Disponible en: <http://www.chu.es/CEIC/papeles/12.pdf>
- GALINDO, M. (2022). *Feminismo bastardo*. Texas: Canal Press/Mantis Narrativa.

- GALINDO, M. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando.
- GARGALLO, F. (2020). *Las bordadoras de arte*. México: Editores y Viceversa.
- GIUNTA, A. (2018). *Feminismo y arte latinoamericano. Historias de artistas que emanciparon el cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GÓMEZ, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Guatemala: Brecha Lésbica.
- GONZÁLEZ, S. (2023). *Cuaderno de trabajo II. Escribir la pandemia: talleres de conocimiento colectivo*. México: CEIICH, UNAM.
- GONZÁLEZ, S. (2021). *Cuerpo, violencia y transgresión. Constelaciones de mujeres que escribieron poesía durante las dictaduras en Chile y Argentina* [Tesis doctoral. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos], UNAM.
- GONZÁLEZ, K. (2025-04-18). Desde Tlaxcala se prepara el proyecto del Primer Archivo de Fotografía Feminista en México. En *El Sol de Tlaxcala*. Disponible en: <https://oem.com.mx/elsoldetlaxcala/cultura/desde-tlaxcala-se-prepara-el-proyecto-del-primero-archivo-de-fotografia-feminista-en-mexico-22856015>
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- HARDING, S. (1988). ¿Existe un método feminista? En S. Harding (Ed.). *Feminism and methodology*. pp. 9-34. Indiana University Press.
- HEDVA, J. (2020). *La teoría de la mujer enferma*. Ciudad de México: zine-ditorial.
- LERMA, Y. (2022). Autorretrato con consciencia. Mujeres, género y feminismo: una apuesta curatorial para despatriarcalizar el archivo. En *Casa del Tiempo*. Disponible en: https://casadeltiempo.uam.mx/index.php/17-ct-vi-2/228-ct-vi-2-autorretrato-con-consciencia-mujeres-genero-y-feminismo-una-apuesta-curatorial-para-despatriarcalizar-el-archivo-yuruen-lerma#_ftn2
- LINARES, M. (2024). Génesis; tras la huella fotográfica de una reconstrucción familiar. En *Arte Imagen y Sonido*. Vol. 4. Núm. 7. pp. 1-25. DOI: <https://doi.org/10.33064/7ais4357>
- LINARES, M. y POSTIGO, I. (2024). Mujeres p'urhépecha frente a las violencias machistas: Acuerpar la memoria y defender el territorio. En

- AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 19. Núm. 3. pp. 483-505. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.190305>
- LINARES, M. y FOGATA KEJTSITANI MUJERES POR LA MEMORIA DE CHERÁN (2023). Mujeres p'urhépechas, guardianas de la memoria y del cuerpo-territorio: Fotorreportaje. En D. Gómez, G. Makaran, D. Márquez, C. Ortega y C. Salazar (Coords.). *Futuros que están siendo: Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina*. pp. 285-297. México: CIALC y Bajo Tierra Ediciones.
- LINARES, M. (2021). La fotografía como herramienta de análisis socio-cultural: Aproximaciones visuales en Latinoamérica. En *Revista de Antropología Visual*. Núm. 29. pp. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.47725/RAV.029.10>
- LINARES, M. (2018). Comunicación para la resistencia social en Colombia y México, estrategia de lucha y organización política autónoma. En F. Saintout (Coord.). *Comunicación para la resistencia*. EPC-CLACSO.
- LONGONI, A. y BRUZZONE, G. (2008). *El Siluetazo*. Argentina: Los sentidos.
- MAYER, M. (2019-10-16). Los archivos forjan historia e identidad: Mónica Mayer. En *Revista Universidad Veracruzana*. Disponible en: <https://www.uv.mx/prensa/cultura/los-archivos-forjan-historia-e-identidad-monica-mayer/>
- MULVEY, L. (1988). *Placer visual y cine narrativo*. Madrid: Episteme.
- PÉREZ-BUSTOS, T., CHOCONTÁ-PIRAQUIVE, A., RINCÓN-RINCÓN, C. y SÁNCHEZ-ALDANA, E. (2019). Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles. En *Tabula Rasa*. Núm. 32. pp. 249-270. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n32.11>
- PEÑA, S. (2022). Repensar el objeto fotográfico: Un acercamiento desde la teoría del afecto. En *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*. Vol. 36. Núm. 90. pp. 87-100. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/iibi.24488321xe.2022.90.58481>
- RIVERA, S. (2015). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón/Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

- RODRÍGUEZ, S. (2017-01-20). La fotografía familiar afectiva. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre la Imaginación*. Disponible en: <https://revlat.wordpress.com/2017/01/20/la-fotografia-familiar-afectiva/>
- ROLNIK, S. (2008). Furor de archivo. En *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*. Vol. 9. Núm. 18-19. pp. 9-22. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41411852001>
- RUBILAR-MEDINA, J. y LÓPEZ, M. (2023). *La potencialidad creativa de los autorretratos-collages: Tensiones y rupturas de la identidad en tres actos*.
- RUIZ, M. y GARCÍA, S. (2018). Los talleres epistémico-corporales como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. En *Universitas Humanística*. Núm. 85. pp. 1-30.
- RUIZ, B. (2015-12-10). *El viaje de los afectos: La representación del afecto en la fotografía familiar* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de Morelos].
- SÁNCHEZ, A. (2021). Para una práctica plebeya (¿de la performance?): María Galindo y Mujeres Creando. En *Cuadernos del CILHA*. Núm. 35. pp. 1-31. DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.34.035>
- SÁNCHEZ, M. (2025). *Lo que el cuerpo nos cuenta: Un recorrido físico y político de las mujeres desde la prehistoria hasta hoy*. Ediciones Destino.
- SCOTT, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Ed.). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. pp. 265-302. México: PUEG-UNAM.
- SEGATO, L. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Pez en el árbol.
- SERRANO, C., RUIZ, E., SERRANO, H. y VALDÉS, F. (2020). La lente del género: La corporalidad desde la mirada de fotografías. En *GénEros*. Vol. 28. Núm. 2. pp. 345-376.
- SUTTON, B. (2018). Poner el Cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina. En *Latin American Politics and Society*. Núm. 49. pp. 129-162. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2007.tb00385.x>
- TORRES ASCENCIO, Y. (2022-03-02). Entrevista personal.
- TZUL TZUL, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena*. Libertad Bajo Palabra.

- ZAPATA, M. (2020). Nuestra piel: zona de contagio. En S. Evangelidou y Á. Martínez (Eds.). *Reflexiones antropológicas ante la pandemia COVID-19*. pp. 75-76). Universitat Rovira i Virgili.
- ZARAGOZA, S. (2018). *Alzando la mirada. Las mujeres zapatistas de Angeles Torrejón*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ZÁRATE, A. y GURIEVA, N. (2018). El autorretrato femenino: Búsqueda de comprensión del sí mismo. En *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 8. Núm. 10. pp. 48-60. DOI: <https://doi.org/10.30845/ijhss.v8n10p5>

Fecha de recepción: 31 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1252>

CORPORALIDADES, GÉNERO Y COMUNICACIÓN INTERCULTURAL: EXPERIENCIAS SITUADAS EN LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS

Ana Laura Castillo Hernández*
María Gabriela López Suárez**

RESUMEN. Este artículo, escrito desde una convergencia de miradas, tiene como objetivo reflexionar sobre las perspectivas de género, cuidado, cuerpo y afectos, como ejes transversales en el nivel de educación superior, particularmente en el ámbito disciplinar en la licenciatura en Comunicación Intercultural en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH); desde una mirada feminista, socioespacial e intercultural crítica. Para lo anterior, se toma como referencia clave dos experiencias de intervención desarrolladas con estudiantes de la carrera en Comunicación Intercultural, la primera en el ciclo escolar agosto-diciembre 2024 y la segunda en el ciclo escolar enero-junio 2025, con grupos de primero y cuarto semestre, respectivamente. La metodología implementada parte de la cartografía social y recupera de la etnografía la observación autoetnográfica, con ejercicios de mapeos de territorios y cuerpos como espacios y mediaciones en la comunicación.***

PALABRAS CLAVE. Afectos; comunicación intercultural; corporalidad; feminismos; territorio.

* Investigadora posdoctoral y SNI por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación comisionada a la Universidad Intercultural de Chiapas, México. Correo electrónico: ana.conacyt@unich.edu.mx

** Profesora Investigadora adscrita a la Universidad Intercultural de Chiapas, México y al Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Correo electrónico: gabriela.lopez@unich.edu.mx

*** Este artículo forma parte de los resultados del proyecto posdoctoral “Cartografías interculturales de género y salud: prácticas de cuidados de mujeres jóvenes estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas”, correspondiente a la convocatoria EPM (2023), financiado por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, México.

CORPORALITY, GENDER, AND INTERCULTURAL COMMUNICATION: SITUATED EXPERIENCES AT UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS

ABSTRACT. This article, written from a convergence of perspectives, aims to reflect on the perspectives of gender, care, body, and affect as cross-cutting themes in higher education, particularly within the Intercultural Communication program at the Intercultural University of Chiapas (UNICH), from a feminist, socio-spatial, and critical intercultural perspective. For this purpose, two intervention experiences developed with students of the Intercultural Communication program are used as key references: the first during the August-December 2024 semester, and the second in the January-June 2025 semester, with first- and fourth-semester groups, respectively. The methodology implemented is based on social cartography and incorporates autoethnographic observation from ethnography, with exercises in mapping territories and bodies as spaces and mediations in communication.

KEY WORDS. Affect; intercultural communication; corporality; feminisms; territory.

INTRODUCCIÓN

La relación entre comunicación, cuerpos y corporalidades, sin duda, data desde algunas décadas atrás, en el siglo XX, a partir sobre todo del énfasis de los movimientos feministas y los aportes de las teóricas de las ciencias sociales, en general, así como de la comunicación y el campo de los estudios de género, en particular. Asimismo, es importante tener presente qué estaba sucediendo en materia educativa a nivel mundial, de ahí que se considera la influencia de la declaración mundial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) sobre la educación superior en el siglo XXI, realizada en 1998, que señala:

Los miembros firmantes de este organismo internacional se comprometieron a que sus sistemas de educación superior cumplieran con los acuerdos pactados en ella. Un ejemplo de este nuevo deber ser de la educación superior para el siglo XXI es la temática referente a la igualdad de oportunidades a hombres y mujeres, la cual forma parte de los diversos tópicos que aborda la ya mencionada declaración de la UNESCO, y cuya inclusión, sin duda, obedeció a la fuerza que habían adquirido, desde las últimas décadas del siglo XX, los asuntos sobre discriminación a razón del sexo, y que en la actualidad forman parte de los retos contemporáneos prioritarios no sólo para las IES, sino para todo el sistema educativo [...], los estados miembros de este organismo, incluidos sus gobiernos, se comprometían a realizar acciones concretas para evitar cualquier tipo de discriminación en la educación superior de sus respectivos países. (Caballero, 2011, p. 49-50)

Esto también constituye un indicio para reflexionar sobre la importancia de proponer a la perspectiva de género como un elemento transversal en la educación superior, tal como lo menciona Caballero,

Finalmente, el inciso “c” del artículo cuarto, hacía notar la importancia de fomentar los estudios de género como un campo específico y estratégico para la transformación, tanto de las IES como de la sociedad en su conjunto. La propuesta de este inciso se vincula, directamente, con el diseño curricular, pues sugiere la inclusión de la perspectiva de género en el contenido de la enseñanza y del aprendizaje. (2011, p. 60)

No obstante, desde los planes y programas de estudios, los mapas curriculares o los procesos de enseñanza y aprendizaje de la comunicación o ciencias de la comunicación, la visibilización o incorporación de elementos corporeomocionales o vivenciales no se ha visto plasmada del todo. Tal es el caso de la licenciatura en Comunicación Intercultural que se oferta en la sede central de la Universidad Intercultural de Chiapas¹ (UNICH), desde el año 2005.

¹ La UNICH forma parte de las 19 Universidades Interculturales que actualmente hay en el país. Su modelo educativo es con enfoque intercultural y tiene dos elementos distintivos, el de la enseñanza de las lenguas originarias propias de la región y la vinculación comunitaria.

Sin embargo, es importante referir de manera breve datos sobre el proceso que se dio posteriormente. En sus primeras mallas curriculares, versiones 2005 y 2008, no se integran asignaturas con perspectiva de género, pero se generaron algunos cambios luego del año 2009.

A partir del 2009, se inició el proceso de evaluación y actualización curricular en trabajo colegiado de las academias de la Universidad Intercultural de Chiapas, para definir las Competencias Profesionales requeridas para alimentar la formación en Comunicación Intercultural correspondientes al Modelo de Universidad Intercultural, así como las Competencias Profesionales para el programa académico vigente a la fecha. (Academia de Comunicación Intercultural, 2016, p.1)

Como parte de los resultados de este trabajo colegiado, donde se contó con el acompañamiento de la entonces Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), se creó el mapa curricular versión 2011 –que continúa en operación–. Dentro de los cambios medulares que se gestaron en las mallas curriculares y que constituyen aportes valiosos es la integración de asignaturas con perspectiva de género en el eje sociocultural de las licenciaturas que oferta la UNICH. Estas asignaturas son: Género como identidad cultural, en segundo semestre y Género y Derechos, en cuarto semestre. En el caso de la licenciatura en Comunicación Intercultural se imparte, en el eje disciplinar, Taller Periodismo de Género, en el sexto semestre.

A la par, se puede ver que comienza a hablarse de perspectiva de género desde asignaturas o seminarios dedicados a hablar del género como construcción social y su influencia según se tratase de diferentes disciplinas dentro del campo de las ciencias sociales y las humanidades, como el caso de la comunicación. Lo anterior, en gran medida, gracias a las agendas feministas que lograron compenetrarse en las academias y el marco de la política educativa internacional que dio la pauta para la transformación curricular.

Con lo expuesto podemos colocar dos elementos fundantes institucionales de estos enfoques que colocan al centro los cuerpos, las corporalidades y afectos: 1) los enfoques feministas en las academias mexicanas y 2) el enfoque intercultural con la conformación de las Universidades Interculturales. Ambos permitieron poner sobre la mesa elementos puntuales para la discusión,

como la diferencia y la desigualdad desde el género y la cultura, con ello, la posibilidad de una mirada interseccional en los ámbitos de la comunicación intercultural que aborde sus problemáticas, proyectos y producciones desde lo étnico, desde la racialización, lo corporal, lo colonial y lo experiencial, reconociendo también la importancia de la interdisciplinariedad.

Ahora bien, dentro o junto con estos giros políticos académicos generacionales en América Latina, en México, en Chiapas, sobre todo, los giros corpoemocionales de salud y de experiencias docentes situadas, nos ha llevado, como mujeres docentes e investigadoras, a posicionarnos desde enfoques menos funcionalistas o estructuralistas, hacia otros más experienciales, socioculturales, afectivos, autobiográficos, autoetnográficos y, por ende, cotidianos. Posicionamientos que quizá no siempre han sido nombrados, visibilizados en la academia, pero que, a partir de ellos, resurge la necesidad de sistematizarlos y reflexionarnos desde el trabajo en conjunto que permitió intercambiar experiencias dentro y fuera del aula. Ciertamente, el giro afectivo dentro de la academia, en los distintos campos disciplinares, nos permite afianzarnos en este posicionamiento, entendiendo que este giro:

Es en primer lugar la reacción de los académicos a un cambio más general, es decir, la emocionalización de la vida pública y de las instituciones, sectores y subsistemas que la conforman. Con este término se refieren al creciente y crucial papel de las emociones en la transformación de esferas de la vida pública tales como los medios de comunicación, la salud, o la esfera legal entre otras. Podríamos (mal) resumir el giro afectivo como un cambio en la concepción del afecto que ha venido a modificar la producción de conocimiento y la lógica misma de las disciplinas. (Lara y Enciso, 2013, p.102)

En este tenor Marina Ariza ha desarrollado una amplia genealogía de las rutas de abordajes de los afectos y las emociones en las ciencias sociales y humanidades. Nos deja ver que el giro afectivo no es tan nuevo ni tan ajeno, sino que su emergencia corresponde a un esfuerzo de “recuperación de una dimensión analítica largamente soslayada en el conjunto de las ciencias sociales y las humanidades” (2016, p. 6). Reconoce cómo los estudios en América Latina se centran en el estudio del cuerpo, en primer lugar, y de

la afectividad en menor medida; a su vez, la sociología de las emociones más centrada en la dimensión emocional y afectiva de la vida en sociedad, y concluye que, “ambas rutas de reflexión confluyen en el interés por relevar la centralidad del actor sintiente, el cuerpo y la afectividad, en el análisis de la realidad social” (2016, p. 9).

La concatenación de estos giros permite mirar también hacia la emergencia de la perspectiva de cuidados, por supuesto con sus propias genealogías y años de trabajo como bien lo identifica Tronto: “pudo escribirse una historia del cuidado paralela al desarrollo de lo que Anthony Giddens llama “la esfera afectiva”” (2020, p. 27). Esta perspectiva en América Latina y el Caribe surge en torno a la división sexual del trabajo y el sistema reproductivo visto desde una perspectiva de economía feminista y perspectiva marxista; es así que logra superponerse a la par de la centralización de los afectos y la existencia corporal como un espacio privado individual, pero también público y colectivo para la comunicación.

También es importante señalar cómo se entretajan las perspectivas para integrar este texto que pretende argumentar sobre las corporalidades, el cuerpo y el género desde la comunicación intercultural, esto a partir de la experiencia en el nivel educativo superior con una intervención situada con dos grupos de la licenciatura en Comunicación Intercultural. Concebimos la noción de comunicación intercultural desde la interacción que se lleva a cabo entre personas, grupos de diversas culturas, donde implica el encuentro con lo distinto. De ahí partimos como base para la discusión que se genera en el desarrollo del texto. Una parte clave es lo que señalan Pech, Rizo y Romeu:

Los procesos de comunicación intercultural requieren de actitudes cooperativas y disposiciones que permitan a los interactuantes compartir saberes, acciones, representaciones simbólicas y, en definitiva, urdimbres de significados. Las urdimbres de sentido, las representaciones de las cosas, de uno mismo y de los otros, generan espacios de encuentro y/o conflicto. (2008, p. 26)

El reto inicial como docente y coordinadora de la licenciatura en Comunicación Intercultural en la UNICH y como docente invitada fue lograr entrelazar la comunicación intercultural, desde la noción presentada en lí-

neas anteriores, con el tema de los cuidados, autocuidados y las experiencias situadas con perspectiva de género, no solo en clave teórica o metodológica, sino resaltar o visibilizar elementos de nuestras vidas cotidianas, elementos sutiles y muy invisibilizados dentro de la Universidad, muchas veces también en las discusiones teóricas de las ciencias sociales y humanas.

Coincidimos desde una mirada de los cuidados como un recurso y relación de tiempo, trabajo y cuerpo que implica la supervivencia en la cotidianidad, y ello no escapa a los espacios educativos universitarios.

Para ello tuvimos dos intervenciones, durante el ciclo escolar de agosto-diciembre 2024 y enero-junio 2025. El formato elegido fue el de charla taller con estudiantes de primero y cuarto semestre de la carrera de Comunicación Intercultural. En el caso del grupo de primer semestre, se organizó la actividad como parte de los contenidos de la unidad 1, de la asignatura Perspectivas de la Comunicación, con el tema *El cuerpo y espacio como comunicación*. Con el grupo de cuarto semestre, la actividad fue en el marco de las tutorías grupales, como uno de los temas que pudiera aportar a su formación profesional.

Las actividades consistieron en mapeos territoriales de la universidad y de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, así como de las ciudades o comunidades de origen. En un primer momento se realizó un reconocimiento del territorio, sus divisiones, prácticas e imaginarios en torno a los barrios, colonias o poblaciones; posteriormente se fueron colocando marcadores de género, corporales, culturales, lingüísticos, de clase social y de prácticas de cuidados o no cuidados.

A partir de los resultados y los elementos que se detonaron con el ejercicio del taller del mapeo territorial, nos permitió emprender esta reflexión de una forma más integral, desde las experiencias como docentes, las experiencias de las y los estudiantes y su relación con los enfoques feministas, en su mayoría, que han permitido acortar esta brecha entre la concepción de la comunicación como meramente instrumental hacia una más contextual, con perspectiva sociocultural y de género. Es decir, apuntalando hacia la comunicación intercultural, tomando en consideración las interacciones entre integrantes del cuerpo como elementos clave.

El artículo se estructura en tres apartados. En un primer momento, en el apartado *El cuerpo y el afecto al centro en la comunicación: apuestas teóri-*

cas-metodológicas desde miradas feministas, se revisan, de manera general, los principales enfoques desde el feminismo, las teorías de género, de cuerpo, socio afectivas e interculturales que sustentan y han influenciado nuestros propios posicionamientos actuales. En un segundo apartado, *Experiencias situadas con grupos de la licenciatura en Comunicación Intercultural en la UNICH: género, afectos y cuidados*, se dan a conocer algunas experiencias de intervención en el aula, las metodologías, apuestas y retos. Finalmente, en el tercer apartado, *Apuestas desde las reflexiones vertidas: aportes para los programas de estudios, asignaturas y metodologías de la Comunicación Intercultural*, se sugieren algunas reflexiones concretas en torno al proceso de enseñanza de los campos de la comunicación intercultural con una perspectiva de género, cuerpo, territorio e incluso autobiográfica. Para concluir con algunas reflexiones finales del proceso y las respectivas referencias.

EL CUERPO Y EL AFECTO AL CENTRO EN LA COMUNICACIÓN: APUESTAS TEÓRICAS-METODOLÓGICAS DESDE MIRADAS FEMINISTAS

Reconocer los aportes experienciales y teóricos de las voces feministas que sitúan el cuerpo en el centro de las discusiones científicas sociales y humanísticas es fundamental. A lo largo de la historia y en diversos territorios, los movimientos feministas han impulsado a estos campos de estudio para analizar y comprender los fenómenos sociales, culturales y educativos desde perspectivas basadas en las propias experiencias de las mujeres en contextos como las ciencias sociales, los espacios universitarios y la comunicación intercultural.

En este sentido, el feminismo de la diferencia supuso justo encontrar la voz de las mujeres en esta diferencia y hacerlo desde un cuerpo de mujer que es no sólo el espacio donde acontece y se vive la vida, sino desde donde se enuncia y se pronuncia la mujer y su voz. (Rizo y Pech, 2024, p. 163)

De igual modo, poner el cuerpo al centro de las ciencias sociales implica reconocer el “contexto de emergencia del cuerpo” del que habla Turner (1994) y retoma Mari Luz Esteban (2013). Para la autora, “el cuerpo cons-

tituye uno de los ejes principales de preocupación y análisis del feminismo desde siempre” (Esteban, 2013, p. 33), puesto que:

El género es una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, pero no es una práctica social reducida al cuerpo. Sin duda el reduccionismo presenta el reverso exacto de la situación real. El género existe precisamente en la medida que la biología no determina lo social. (Connell, 1997, p. 35)

Es desde la lucha feminista donde se ha generado esta importancia de la relación entre los cuerpos, el territorio que habitan los cuerpos y la comunicación que se genera, “las mujeres desde sus cuerpos viven, piensan, sienten y se comunican, pero es ahí, en ese territorio, donde la mujer lucha contra las distintas formas de opresión y el único lugar desde donde es posible desmontar el patriarcado” (Rizo y Pech, 2024, p. 164).

La relación entre cuerpo y género es indisociable; la crítica hacia el cuerpo social medicalizado y la imagen corporal para el consumo, la lucha por las libertades del cuerpo productivo/reproductivo y ahora por el derecho a comunicar ha sido constituido por diferentes movimientos feministas. Al mismo tiempo, es importante reconocer que los campos disciplinares como la comunicación o los estudios de género se han fortalecido y han tenido aportes gracias a la emergencia de los estudios del cuerpo. Es así que se parte del cuerpo como “el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales” (Esteban, 2013, p. 58).

Asimismo, los estudios e investigaciones que se han generado en los últimos diez años, en el campo de la comunicación vinculada con el cuerpo, dan cuenta de la importancia de volver la mirada a las reflexiones, discusiones y de visibilizar la relación vital que hay entre el cuerpo y la comunicación humana; a lo anterior se le suma que las personas somos sociales por naturaleza y que, por lo tanto, es fundamental la interacción con las culturas en los diversos contextos y el reconocimiento de las realidades territoriales que se habitan.

La relación entre cuerpo y comunicación implica, además, tomar en cuenta a la cultura y a aspectos vinculados con ésta, tales como la

identidad y la sociedad [...] Lo micro y lo macro aparecen, entonces, como dos dimensiones interdependientes en el abordaje del cuerpo y la corporalidad. El cuerpo dice de quien lo porta, del sujeto corpóreo; pero el cuerpo comunica también elementos del contexto, del entorno cultural en que el sujeto se ubica y actúa. (Rizo, 2015, p. 2-3)

Si bien, desde 1934 Marcel Mauss planteó la noción de técnicas corporales que serán de utilidad para lo que Mari Luz Esteban (2013) planteará más tarde como itinerarios corporales para explicar el trabajo corporal y la imagen en la sociedad del consumo; es hasta la conformación de una antropología y sociología del cuerpo que se presentará más contundentemente la relación del cuerpo con la comunicación, a la par de las demandas de las teóricas feministas de centrar el estudio del cuerpo en las discusiones de la comunicación.

Finalmente, la aportación de las técnicas del cuerpo hecha por Mauss será recogida por Berthelot, Turner y Le Breton en sus trabajos de sociología del cuerpo. Por su parte, unos años más tarde que Mauss, pero conociendo su obra y con una clara evidencia de la influencia de ésta, Goffmann retomará el estudio del cuerpo en las relaciones humanas. El tema general y transversal de su obra es la comunicación. Tanto en *Estigma* como en *Presentación de la persona en la vida cotidiana*, así como en *Internados*, podemos encontrar referencias analíticas al tema del cuerpo. Pero es sobre todo en la segunda obra citada donde estudia con más detalle la corporeidad de los sujetos. Para Goffmann, estos adoptan conscientemente rituales corporales para expresar, a aquellos que los observan, que su comportamiento es correcto. (Planella, 2006, p. 96)

En este mismo sentido, desde la teoría socioantropológica contemporánea del cuerpo, se retoma la relación cuerpo-comunicación como elemento indiscutible para explicar las dinámicas posmodernas y la biopolítica/necropolíticas que administran los cuerpos políticos sociales. Nos importa ahora el cuerpo que comunica, pero también el cuerpo para el consumo y sus respectivas contradicciones como agenciamientos, resistencias, dominaciones y el cuerpo que reclama sus derechos, tal como señala Aimée Vega:

Entiendo la comunicación como un derecho humano que garantiza el ejercicio de otros derechos. En la línea que estableció el Informe MacBride desde 1980, he enfocado mi análisis desde la perspectiva del derecho a comunicar, asumiéndolo como un prerrequisito para la existencia de otros derechos humanos que, en su conjunto, garanticen la dignidad de todas las personas sobre la base de los principios de libertad, igualdad, solidaridad, inclusión, diversidad, universalidad y participación. (2022, p. 229)

Asimismo, es importante tener en cuenta los planteamientos que realiza Rizo (2025) de la relación intrínseca entre cuerpo, género y comunicación, con los conflictos interculturales y, a la vez, el cuerpo como un espacio simbólico de posibilidades, como espacios de resistencia y de las prácticas corporales diferenciadas en contextos diversos.

Podemos concluir con ello que el reconocimiento a los cuerpos como parte clave de la comunicación es fundamental. Ha habido un esfuerzo histórico en las teorías sociales y, particularmente, en las feministas para no obviar o reducirlo a mero instrumento de la comunicación, sino indagar y explorar en esta relación indisoluble.

EXPERIENCIAS SITUADAS CON GRUPOS DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL EN LA UNICH: GÉNERO, AFECTOS Y CUIDADOS

Como se mencionó en la introducción de este texto, los contenidos del mapa curricular y programas de asignaturas de la licenciatura en Comunicación Intercultural en su versión 2011 –y de los otros tres programas académicos de las primeras cuatro licenciaturas dadas en la institución– que se imparten en la UNICH, tuvieron cambios con más apertura hacia un enfoque de género y de reconocimiento de la importancia del territorio. Es importante señalar los cuatro ejes que conforman los mapas curriculares de cada licenciatura: el disciplinar, el sociocultural, el de vinculación con la comunidad y el de lenguas. Tres de los ejes son transversales con las demás licenciaturas: el sociocultural, el de vinculación con la comunidad y el de

lenguas. Al ser transversales² significa que se imparten asignaturas en común en los mismos semestres, cada licenciatura hace los ajustes correspondientes en los programas de las asignaturas.

Para el propósito de este escrito, nos referimos a las que integran el eje sociocultural, estas asignaturas son: Procesos culturales e interculturalidad, Diversidad biocultural, en primer semestre; Género como identidad cultural, Territorio y procesos sociohistóricos en segundo semestre; Género y derechos, en cuarto semestre y Estrategias comunicativas, en quinto semestre. En el caso de la licenciatura en Comunicación Intercultural se imparte, en el eje disciplinar, Taller Periodismo de Género, en el sexto semestre.

A manera de contextualizar un poco sobre esta licenciatura, se mencionan algunos elementos importantes, su ingreso es anual; hasta el ciclo escolar enero-junio 2025 han egresado 17 generaciones. Y para el ciclo escolar agosto-diciembre 2025 ingresará la generación número 21. El perfil de egreso señala,

El egresado en Comunicación Intercultural implementará proyectos de comunicación intercultural que fortalezcan las lenguas originarias, las formas y expresiones artísticas y culturales de las comunidades de entorno para favorecer las relaciones entre las culturas; investigará problemáticas comunitarias y producirá material impreso en diferentes géneros periodísticos, audiovisual y multimedia, para generar estrategias de comunicación que contribuyan a la divulgación de asuntos de interés local o regional que favorezcan la participación social y política y, con ello, la toma de decisiones. A través de estas acciones podrá contribuir, también a recuperar y preservar el patrimonio cultural a través de la divulgación del valor de las identidades culturales de la región y a visibilizar la diversidad biocultural. (Academia de Comunicación Intercultural, 2016, p. 10)

² Como parte del trabajo colegiado en la UNICH para definir los ejes transversales, el ejercicio se realizó con la participación de equipos interdisciplinarios, integrados con docentes de las cuatro licenciaturas: Comunicación Intercultural, Desarrollo Sustentable, Lengua y Cultura y Turismo Alternativo y bajo el consenso con las academias.

Como un dato adicional, actualmente en las Universidades Interculturales (UI) en que se oferta la licenciatura en Comunicación Intercultural, además de la UNICH, está la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET), la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) y la Universidad Intercultural de San Luis Potosí (UISLP). Los planes de estudios pueden tener alguna similitud en sus asignaturas, sin embargo, cada universidad le ha dado su propio giro. En el caso de la UNICH, a partir del trabajo realizado con la CGEIB, fue directriz para las mallas curriculares de los programas académicos en las UI.

En junio de 2012, se trabajó en coordinación con la CGEIB en la construcción de una propuesta general para el modelo de Universidades Interculturales, a partir del diálogo con las Universidades Interculturales del Estado de México, Michoacán, Tabasco y Veracruz que ofrecen el programa de licenciatura en Comunicación Intercultural, asistiendo a talleres nacionales. Este trabajo fue pauta para establecer los objetivos de la licenciatura, las competencias básicas, profesionales y específicas. (Academia de Comunicación Intercultural, 2016, p. 1-2)

Luego de la contextualización institucional, ahora se da paso a las experiencias que se tuvieron durante las intervenciones durante el ciclo escolar de agosto-diciembre 2024 y enero-junio 2025 con un grupo de primer semestre (con 27 estudiantes) y cuarto semestre (con 26 estudiantes) respectivamente.

Las y los estudiantes con los que se trabajó son originarios en su mayoría de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, es importante visibilizar otros lugares de nacimiento que se cruzan a su vez con los subsistemas donde cursaron su educación de Nivel Medio Superior, tales como Ciudad de México, Ocosingo, Chanal, Oxchuc o localidades como Nachig o Tenango.

De manera general, en esta licenciatura parece haber históricamente más presencia de mujeres que hombres, así como mayor población mestiza a diferencia de otras licenciaturas de la misma universidad como la de Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable y Turismo Alternativo. Sin embargo, para nuestra sorpresa el grupo de primer semestre se conforma por solo 11 mujeres en un grupo de 27 estudiantes.

Dentro de la dinámica de trabajo en las asignaturas que imparte una de las autoras de este texto en la licenciatura mencionada, está realizar actividades donde invita a especialistas en temas que se vinculen con los contenidos. En el caso del grupo de primer semestre, en el ciclo agosto-diciembre 2024, se organizó la actividad de charla taller con una docente invitada, la otra autora de este texto, dentro de los contenidos de la asignatura Perspectivas de la Comunicación, con el tema *El cuerpo y espacio como comunicación*.

El propósito de organizar la charla taller fue que el grupo pudiera no solo tener nociones de la importancia del tema, en un sentido teórico, sino de ir un poco más allá, de incitar a la reflexión de cómo el cuerpo comunica, cómo nos comunica y cómo comunicamos con el cuerpo. Todo esto a través de un sentido participativo.

En el caso del grupo de cuarto semestre, durante la actividad se registraron aproximadamente 12 mujeres, 7 hombres y 1 persona no binaria; 19 mencionaron hablar como primera lengua el castellano y solo una estudiante omitió responder; ello no significa que no haya estudiantes hablantes de lengua originaria, sino que en muchas ocasiones no lo dicen abiertamente o no lo colocan en las listas, al menos que sea requisito administrativo como la inscripción escolar, eventos académicos, congresos, censos o becas del bienestar. No obstante, se ubican al menos 9 estudiantes de habla tseltal en este grupo. El rango de edad del cuarto semestre es de los 19 hasta los 27 años. En su mayoría provienen del subsistema de Bachillerato General, como el Colegio de Bachilleres de Chiapas, seguido del Centro de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Chiapas.

En la intervención con el grupo de primer semestre, ciclo agosto-diciembre de 2024, las actividades se llevaron a cabo en dos sesiones: 1) en la primera se planteó teóricamente la relación género, cuerpo, comunicación y su integración en el espacio-territorio, algunas preguntas detonadoras para la discusión fueron: ¿Cómo se comunica el cuerpo? ¿Qué cuerpos son validados para comunicar y cuáles no? ¿Cómo se comunican, por ejemplo, los cuerpos enfermos? Luego se inició la elaboración del mapa de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para, posteriormente, relacionarlo con los territorios de donde provienen las y los estudiantes; 2) en la segunda sesión, la actividad fue seguir nutriendo el mapeo territorial, en esta ocasión, las primeras preguntas detonadoras fueron: ¿Dónde se sienten seguras, segu-

ros? ¿Dónde ubicar a personas con mayor acceso económico? ¿Dónde se ubican las periferias? ¿Dónde se ubican las poblaciones migrantes?

Además de los retos cotidianos que se pueden presentar con un grupo de estudiantes, en esta ocasión se sumó otro más, la integración de un estudiante sordo y que solo se comunica a través de la lengua de señas mexicana (LSM). Solo la docente titular de la asignatura contaba con conocimientos muy básicos de la LSM; para el resto de la comunicación, tanto la docente como algunos estudiantes implementaron estrategias como el uso de un pizarrón, notas en su celular o cuaderno en el que se colocaban palabras clave para que el estudiante sordo conociera de qué trataba el tema, por lo que para la intervención de la docente invitada, ellas y ellos realizaron en su mayoría la tarea de traducción o interlocución con el estudiante sordo.

A pesar de las dificultades del lenguaje hablado y escrito, cuando se planteó la actividad de usar dibujos, recortes e imágenes para realizar un mapa y ubicarse al centro del salón, la idea pareció entusiasmar un poco al estudiante y de alguna manera soltar la tarea de explicar para las compañeras y compañeros encargados. La actividad suponía, además, una especie de informalidad de los cuerpos. Al principio nadie quería pasar al centro o sentarse en el piso, porque además el clima de la ciudad suele oscilar entre 10 a 17 grados durante las clases; pronto un primer grupo se puso al frente y comenzó a liderar la actividad dibujando los barrios principales, algunos más se sentaron alrededor, pero participando en la actividad dando ideas, planteando lugares y dos o tres estudiantes que, si bien observaban a lo lejos la actividad, no participaron activamente.

ILUSTRACIÓN 1. INICIO DE PRIMERA SESIÓN CON EL GRUPO DE IER SEMESTRE.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: María Gabriela López Suárez (2024).

ILUSTRACIÓN 2. EJERCICIO DE MAPEO TERRITORIAL.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: María Gabriela López Suárez (2024).

Se utilizó iconografía sobre temas como espacio, dinámicas de producción económica, seguridad, cuidados, comunidad, cultura, género, cuerpos, consumos y problemáticas sociales, sobre todo material descargado de <https://iconoclasistas.net/> y recortes de revistas. Una vez que ubicaron sus respectivos lugares de origen, sus trayectorias de viajes cada día, semana u otros periodos hacia diferentes barrios de San Cristóbal de Las Casas a la UNICH, donde se encuentran estudiando, comenzaron a ubicar las diferencias y desigualdades entre zonas, agregando elementos de clase social, de género, etnia e imagen corporal.

Respecto a los espacios seguros o no seguros, señalaron el espacio educativo como un espacio seguro al estar dentro de la UNICH, sin embargo, durante los trayectos de sus hogares a la escuela, identifican que no es un espacio seguro e incluso muchas veces se vuelve peligroso debido a poca iluminación, inundaciones frecuentes y baja calidad del sistema público de transporte, puesto que la Universidad Intercultural de Chiapas se encuentra a las afueras de la ciudad; los recorridos son largos y lentos en muchos casos. Con ello emergió la categoría de gentrificación al detectar la elevación de costos de vivienda, poblaciones desplazadas y mayor precarización de espacios periféricos que a su vez excluyen y criminalizan a cuerpos jóvenes, migrantes, indígenas y morenos.

Ubicaron a San Cristóbal de las Casas como un espacio de poco tránsito migrante a diferencia de la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez; durante la reflexión colectiva concluimos que sí es un corredor de migración internacional, nacional y regional, pero invisibilizado. Aquellos cuerpos leídos como “extranjeros” se contraponían a los cuerpos “migrantes”; siendo los primeros más reconocidos estéticamente y económicamente en detrimento de la criminalización e invisibilización de los segundos.

Otro tema recurrente fue el de la presencia de empresas como Coca-Cola, otras empresas de cervecerías y pipas de agua que acaparan los recursos, el territorio y ello conlleva a un deterioro ambiental, alimenticio y de salud pública en general. Todo ello se vive, se sufre y se expresa en los cuerpos vividos, algunas de las afectaciones que identifican son la diabetes mellitus, enfermedades gastrointestinales y respiratorias, así también identifican el consumo de drogas que genera adicción y deterioro emocional, mental y corporal.

Estas condiciones se recrudecen especialmente para las mujeres, al ser cuerpos altamente sexualizados dentro de una cultura patriarcal y colonial que no escapa a los espacios universitarios. Al mismo tiempo, como afirman Rizo y Pech (2024) y Esteban (2013) que son los propios cuerpos que viven también las agencias y resistencias ante contextos violentos o precarizados. En este caso a través de trueques, de fomentar el consumo responsable, el cuidado de los espacios naturales, los cuidados comunitarios, los autocuidados y mayor reconocimiento de la diversidad.

Asocian también el cuidado de la imagen corporal como prácticas de autocuidado; asistir al gimnasio, practicar deportes e ir a la estética para ponerse uñas o teñirse el cabello fueron las actividades mayormente registradas como aquellas que brindan bienestar y salud; erigiendo de alguna forma al cuerpo como aquel espacio de primer cuidado, pero también de culto y consumo dentro de un sistema que brinda especial atención a la estética corporal, colocando al cuerpo como principal espacio de transformación y consumo.

Desde los estándares occidentales que pretenden blanquear y “mestizar” los cuerpos femeninos, se reproducen discriminaciones racializadas hacia ciertos cuerpos, con los que se identifican las estudiantes. Por su parte los cuerpos masculinos son socialmente aceptables y deseables en tanto demuestran mayor fuerza. Finalmente, ambos grupos identificaron a las y los estudiantes de su salón que cumplían con estos estándares y quienes no; ya que consideraban que quienes estudian Comunicación Intercultural, se dedican a otras actividades orientadas a la creatividad, lectura, música etc., a diferencia de otros perfiles como el de la Licenciatura de Turismo Alternativo que lo adjudican a aquellos estudiantes que les gusta el deporte extremo, la exploración o el contacto con la naturaleza.

ILUSTRACIÓN 3. CONSENSO DE CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DEL TERRITORIO.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: Ana Laura Castillo Hernández (2024).

ILUSTRACIÓN 4. MAPEO TERRITORIAL COLECTIVO.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: Ana Laura Castillo Hernández (2024).

ILUSTRACIÓN 5. MAPA FINAL.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: Ana Laura Castillo Hernández (2024).

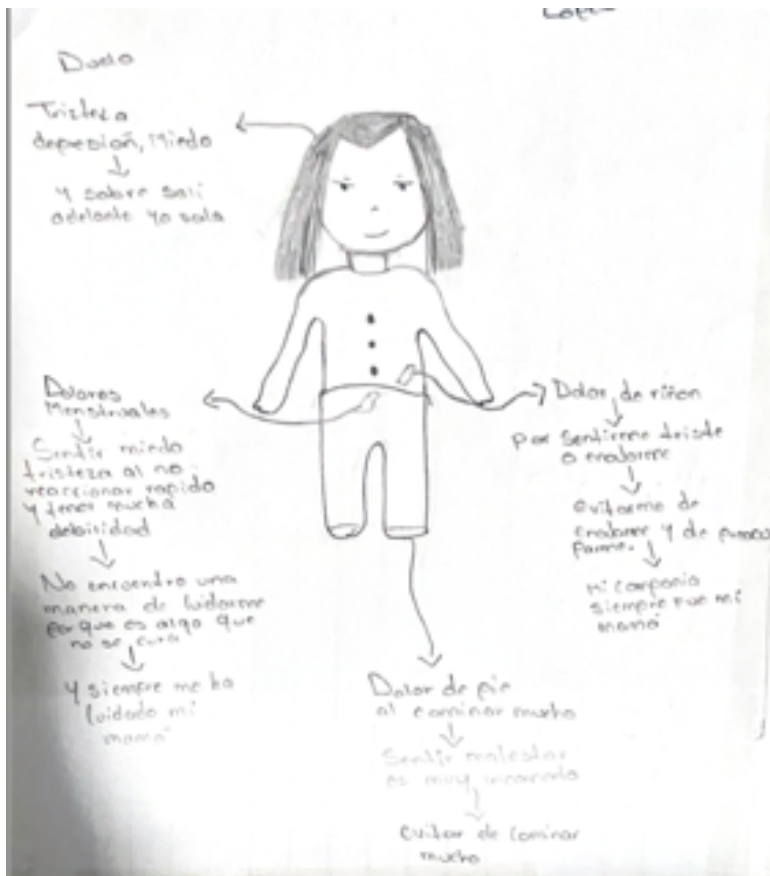
Con el grupo de cuarto semestre, en el ciclo enero-junio de 2025, la actividad fue realizada como parte de los temas de las tutorías grupales que se plantean de acuerdo a los intereses del estudiantado. La tutora, planteó al grupo el tema de las cartografías corporales, como un tema que aporta a su formación profesional desde lo metodológico, el grupo aceptó la actividad.

De igual modo, se llevaron a cabo las tareas en dos sesiones: 1) en la primera sesión se desarrolló un ejercicio autoetnográfico, el grupo manifestó bastante participación cuando se hizo alusión a la relación de cuerpo-salud-enfermedad. Se les pidió plasmar en una hoja su cuerpo e ir observando y anotando enfermedades, accidentes, discapacidades o situaciones incapacitantes que tuvieran a lo largo de su vida hasta su actual estancia en la universidad. 2) En la segunda sesión se siguió con la construcción de la cartografía corporal retomando sus respectivos ejercicios individuales para exponerlos en colectivo, encontrar conexiones, diferencias y discutir lo observado; además se puso especial énfasis en el uso de la autoetnografía y la cartografía corporal como posibilidades metodológicas en la comunicación que colocan el cuerpo, el género, y los afectos al centro de la espacialidad.

Lo anterior lleva a la reflexión de que estas herramientas también posibilitan el estudio de la comunicación intercultural desde las interacciones que se establecen entre las y los estudiantes, la conexión a partir del reconocimiento de sus cuerpos, de ser mujeres, varones, de la comunidad LGTTTIQ+, de cómo habitan en los territorios en que viven, de los cuer-

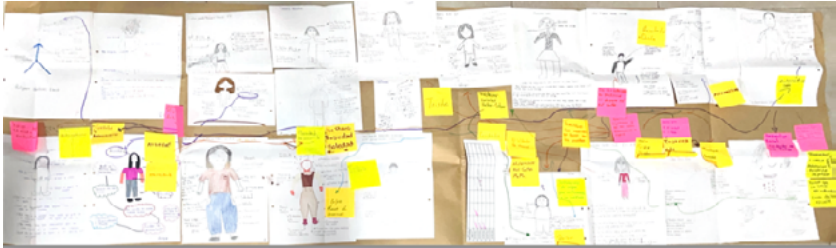
pos y su relación con la salud, la enfermedad, la inseguridad, la recreación. Se identificó que hubo un reconocimiento, por parte del estudiantado, de que los cuerpos comunican no solo de manera verbal o no verbal, sino desde sus experiencias, sus emociones, sus malestares, sus diversidades, sus resistencias, pero también sus puntos en común al interactuar. Además de otros elementos importantes que se hallaron en las experiencias situadas y se mencionan en líneas posteriores.

ILUSTRACIÓN 6. EJERCICIO AUTOETNOGRÁFICO INDIVIDUAL.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: Ana Laura Castillo Hernández (2025).

ILUSTRACIÓN 7. CARTOGRAFÍAS CORPORALES DE SALUD, ENFERMEDAD Y CUIDADOS.



Nota. Registro de la actividad charla taller. Fuente: Ana Laura Castillo Hernández (2025).

En esta intervención, la relación del cuerpo con las condiciones de salud, enfermedad y atención en las trayectorias de vida, trajo a flote los afectos y las condiciones socioemocionales como clave, tanto como condicionantes de ciertas enfermedades como su relación con la recuperación o no de algún padecimiento médico. Como parte de las conclusiones, se reconoce la importancia de la comunicación intercultural dentro de los ámbitos de servicios de salud en entornos diversos, así como el papel de la cultura en los procesos de salud, enfermedad, atención.

Las condiciones de ansiedad, depresión y otras afectaciones socioemocionales compartidas por parte del grupo de cuarto semestre se visibilizan de una forma más intensa, a diferencia del grupo de primer semestre; estas condiciones son contextualizadas a partir de la postpandemia, de los propios ritmos de la universidad y de las condiciones de violencia de género y falta de seguridad pública en la ciudad.

Comprendemos entonces las emociones como un elemento social y cultural fundamental en la relación cuerpo-sociedad, Le Breton define las emociones como:

Modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo. A través de los signos que traducen a los demás, las emociones informarán mutuamente a los actores en presencia sobre sus sentimientos mutuos. (2012, p. 73)

Las y los estudiantes que participaron expresaron en un primer momento, de manera individual, tristeza, miedo, culpa, soledad, señalaron también ‘Ansiedad por motivos de emociones’ o, por ejemplo, asociar el dolor de riñón por sentirse triste o enojarse. En este sentido, para Sara Ahmed, el papel de las emociones “está ligado a las relaciones pegajosas entre los signos y los cuerpos: las emociones funcionan al trabajar a través de los signos y sobre los cuerpos para materializar las superficies y fronteras que se viven como mundos” (Ahmed, 2015, p. 287).

Es así que también pensarnos desde las corporalidades permite generar puentes entre estos procesos biológicos, culturales, mentales, emocionales que son complejos, en palabras de Planella:

No podemos ya hablar de dualismo alma-cuerpo, es más, es preferible hablar de corporalidad, de carácter corporal del hombre, o del hombre como espíritu encarnado, antes que de cuerpo, pues así nos acercamos más a una comprensión unitaria de la persona. En esta aproximación y planteamiento, la visión monista es clara. Para Sánchez el cuerpo o el “espíritu encarnado”, no es la parte material, sino la concreción, la habitabilidad del cuerpo o lo que sería lo mismo, la vivencia de la corporalidad. (2006, p. 42)

Posteriormente, dejar la reflexión de verlo en colectivo, como cuerpos colectivos, y cuerpos femeninos colectivos, particularmente vulnerable, si lo situamos en un sistema socio espacial patriarcal y violento.

APUESTAS DESDE LAS REFLEXIONES VERTIDAS: APORTES PARA LOS PROGRAMAS DE ESTUDIOS, ASIGNATURAS, METODOLOGÍAS DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

A partir de las charlas talleres que se llevaron a cabo con los grupos mencionados, se generaron reflexiones que se han comentado entre las autoras de estas líneas y que ahora tienen la oportunidad de poder sistematizar y divulgar, teniendo como puntos de partida los dos elementos fundantes que se indicaron al inicio del documento.

Las experiencias situadas que se han referido con la participación del estudiantado de dos grupos, así como el acompañamiento como profesoras y los aprendizajes generados, nos brindan una visión más integral desde la mirada de la comunicación intercultural como un amplio campo de posibilidades de los resultados que dejan estas charlas talleres.

Si bien se parte del trabajo con grupos de la licenciatura en Comunicación Intercultural, desde una visión autocrítica, y con la tarea pendiente que se tiene de la actualización del mapa curricular vigente, es necesario mencionar que requieren fortalecerse los contenidos disciplinares de la licenciatura. En el tema que nos ocupa, se hace alusión a traer como parte de los contenidos discutir a la comunicación intercultural desde la estrecha relación que tiene con el cuerpo, con los cuerpos. Eso sin dejar a un lado el vínculo del cuerpo como territorio, como espacio para comunicar y ser visibilizado. Es decir, ir más allá de la comunicación kinésica, con la que actualmente se trabaja, realizando algunas dinámicas fuera del aula, donde, además de integrar el elemento lúdico, se vincula con la comunicación como lenguaje corporal o se hace referencia a ciertas actividades a manera de ejemplos.

En lo concerniente a la parte teórica y metodológica, es nodal retomar los aportes de los estudios feministas que han trazado brechas en el campo e investigación de la temática de la comunicación y el cuerpo como elementos intrínsecos, además de traer en esta relación cómo se vinculan con las culturas y los territorios que se habitan, así como los demás elementos que posibilitan que se entable y vivencie la comunicación intercultural, con todo lo que implica desde las interacciones diversas, con distintos grupos y que posibilitan la vinculación comunitaria.

Otro elemento clave es tener en cuenta la diversidad de los temas que surgen de la cotidianidad en que habitamos, no solo quienes formamos parte de la comunidad universitaria, sino de los contextos y actores con los que se convive. De ahí que temas como poner en práctica la escucha, reconocer el o los espacios que se habitan, los territorios –cuerpo, geográficos– en que se interactúa, las necesidades de afecto, salud, enfermedad, acompañamiento, escucha, se convierten en puntos centrales a los que se requiere dar cabida desde lo académico como parte de la relación entre la comunicación y los cuerpos.

Lo anterior suma de manera muy puntual para acercarnos a las reflexiones sobre lo que conlleva al estudio, análisis, pero, sobre todo, a la vivencia,

desde la interacción, de lo que implica la comunicación intercultural. No puede concebirse abordar el tema de la comunicación intercultural dejando a un lado lo corporal, situado desde las culturas distintas, los territorios, la diversidad de géneros, el respeto a los derechos humanos y desde un enfoque con perspectiva de género.

En este sentido, es de suma importancia para el programa académico y para los ámbitos de la comunicación intercultural, así como para el profesorado y el estudiantado, acercarse al tema del cuerpo y la corporalidad: abordando, estudiando, comprendiendo, analizando, discutiendo, proponiendo desde perspectivas interdisciplinarias y diferentes metodologías participativas, feministas, situadas. Pero también el reconocer y vivenciar al cuerpo como herramienta metodológica para comunicar, analizar, conocer e interactuar con las diversidades, reconociendo similitudes, diferencias y aprendizajes, y por qué no incluir también, los choques culturales, las negociaciones, encuentros y desencuentros que posibiliten la comunicación intercultural.

A MODO DE CONCLUSIONES

Los resultados permitieron cartografiar desde la centralidad de las corporalidades y afectos en el territorio, incluyendo los de las autoras, como elementos de la comunicación intercultural. Asimismo, plantear las posibilidades de otros abordajes y marcos de comprensión desde el género como principal diferenciación, la emergencia de un cuerpo femenino colectivo, los cuidados y afectos tanto en espacios universitarios interculturales precisos como los diversos territorios de vinculación comunitaria.

Es importante destacar, además del cuerpo al centro de la comunicación intercultural y las diferentes metodologías o herramientas para abordarlo, la importancia de sistematizar las experiencias educativas, corporales y afectivas en los procesos de enseñanza aprendizaje de los diferentes contextos que se habitan.

La vivencia del espacio y los territorios, desde los afectos y las experiencias corporales individuales y colectivas, reflexionados desde estas metodologías, trae como parte de los resultados otras formas de abordar y conocer lo que comunican los lugares y cómo los percibe cada habitante. Incluso reconocer las ausencias de espacios, cuerpos, los no lugares, los no cuerpos. Sin duda,

aquí vuelve a hacer y crear sentido el feminismo situado como línea transversal que plantea cuestionar o entrar a la discusión fronteriza de las encarnaciones y cómo cobra presencia lo socioemocional o afectivo, así como superar esta discusión centrada en la dicotomía de lo biológico-cultural.

Este ejercicio realizado constituye, además de un primer acercamiento al tema, una posibilidad de visibilizar las reflexiones desde experiencias situadas en colectivo, así como una apuesta importante para acercarse a la discusión de la temática y un aporte para la academia de Comunicación Intercultural de la UNICH con miras a incidir en el programa de estudios de la licenciatura comentada en este texto.

Sin duda, la reflexión del tema no concluye en este escrito, sino que genera también nuevas posibilidades de continuar trabajando en él; incluso, podría ampliarse la discusión con las demás UI que ofertan el programa educativo, a partir del mismo hilo conductor o dejando abiertas otras brechas que pueden irse trazando desde lo aquí expuesto y comentado.

FUENTES CONSULTADAS

- ACADEMIA DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL (2016). *Fundamentación de la Licenciatura en Comunicación Intercultural* [Documento de trabajo no publicado]. Universidad Intercultural de Chiapas.
- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México, México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- ARIZA M. (2016). La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social. En M. Ariza (Coord.). *Emociones, afectos y sociología: diálogo desde la investigación social y la interdisciplinaria*. México. pp. 7-34. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- CABALLERO, R. (2011). El diseño curricular como estrategia para la incorporación de la perspectiva de género en la educación superior. En *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*. Vol. XLI. 3-4. pp. 45-64. https://www.cee.edu.mx/rlee/revista/r2011-2020/r_texto/t_2011_3-4_03.pdf.

- CONNELL, R. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés y J. Olavarría. (Comp.). *Masculinidades, poder y crisis*. pp. 31-48. Santiago: FLACSO.
- ESTEBAN, M. (2013). *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- LARA, A. y ENCISO, G. (2013). El giro afectivo. En *Athenea Digital*. Vol. 13. Núm. 3. pp. 101-109.
- LE BRETON, D. (2012). Por una antropología de las emociones. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. RELACES*. Vol. 4. Núm. 10. pp. 69-79. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/208>
- PLANELLA, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. Barcelona: Desclée de Brouwer.
- PECH, C., RIZO, M. y ROMEU, V. (2008). *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. UACM.
- RIZO, M. (2015). Discusiones sociológicas y filosóficas en torno al cuerpo y la producción de sentido. Una lectura desde los aportes de Goffman, Bourdieu y Merleau-Ponty. En *Razón y Palabra*. Núm. 91. pp. 1-13. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199541387022>
- RIZO, M. y PECH, C. (2024). Feminismo, cuerpo y comunicación: Una propuesta académica-política. En *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas (Colima)*. Vol. 1. Núm. 2. pp. 157-179. DOI: <https://doi.org/10.53897/RevESCC.2024.2.06>
- RIZO, M. (2025-10-14). Comunicación Intercultural: aspectos conceptuales y reflexiones empíricas sobre cuerpo, género e interculturalidad [conversatorio virtual]. Maestría en Estudios Interculturales. Chiapas, México.
- TRONTO, J. (2020). *¿Riesgo o cuidado?* Fundación Medifé.

VEGA, M. (2022). La mujer, el sujeto político de la investigación feminista en comunicación. En C. Magallanes y P. Ricaurte (Ed.). *Mujeres de la Comunicación*. pp. 229-233. Ciudad de México: Friedrich Ebert Stiftung. FES COMUNICACIÓN.

Fecha de recepción: 30 de julio de 2025
Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1253>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1254>

LA IDENTIDAD VISUAL: EL CUERPO VESTIDO DE IDENTIDAD SOCIAL

Alma Barbosa Sánchez*

RESUMEN. La presente reflexión sociológica examina la representación simbólica y estética de la identidad social desde una dimensión singular: la imagen personal, entendida como la configuración de atributos corporales, indumentaria y ornamentación del cuerpo. Estos aspectos operan como portadores de un amplio repertorio de signos y significaciones estético-simbólicas que favorecen el reconocimiento y la diferenciación de las identidades sociales. La expresión visual de la identidad social, anclada en la corporeidad, demanda una denominación analítica específica: identidad visual, entendida como el modo en que los códigos estéticos corporales comunican y condensan significados sociales e identitarios. En el espacio de la interacción social, emergen identidades visuales con carácter hegemónico, disidente o estigmatizado, marcando las dinámicas de inclusión, exclusión y confrontación sociales.

PALABRAS CLAVE. Identidad visual; cuerpo; indumentaria; percepción; estética.

VISUAL IDENTITY: THE BODY DRESSED IN SOCIAL IDENTITY

ABSTRACT. This sociological reflection explores the symbolic and aesthetic representation of social identity through a singular

* Profesora investigadora, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. Correo electrónico: lunatzin@yahoo.com

dimension: personal image, understood as the configuration of bodily attributes, clothing, and ornamentation. These elements operate as carriers of a broad repertoire of aesthetic-symbolic signs and meanings that enable the recognition and differentiation of social identities. The visual expression of social identity, anchored in corporeality, requires a specific analytical designation: visual identity. This concept refers to the ways in which bodily aesthetic codes communicate and condense social and identity-related meanings. Within the sphere of social interaction, visual identities emerge with hegemonic, dissident, or stigmatized characteristics, shaping the dynamics of inclusion, exclusion, and confrontation.

KEY WORDS. Visual identity; body; perception; aesthetics; meaning.

INTRODUCCIÓN

En la diaria interacción social, la imagen personal (atributos físicos, indumentaria y ornamentación corporal) es carta de presentación y autodefinición individual. Expone y transmite información visual y significativa del estatus sociocultural de pertenecía. Constituye un referente inmediato de la catalogación y jerarquización social de individuos y colectividades (Ges-saghi, Landau y Luci, 2023). Entre los agentes sociales, su impacto visual motiva la identificación, la empatía y la aceptación; o, por el contrario, la antipatía, el rechazo y la discriminación. Toda vez que la imagen personal posee la cualidad de representar los conceptos y juicios de valor que cada sociedad concibe y atribuye a los atributos físicos, la indumentaria y la ornamentación corporal.

En cada época, la sociedad instituye códigos culturales que condicionan la percepción e interpretación colectiva de la corporalidad, al establecer atributos considerados deseables e indeseables. Como señala Casanova-Molina (2023), el cuerpo debe entenderse como una construcción socio-cultural, atravesada por códigos culturales. En la indumentaria y ornamentación corporal, la sociedad concibe un sistema de signos y significaciones –identitarias, estéticas, ideológicas, económicas, entre otras– que posibilitan la

identificación entre los miembros de la comunidad, mediante un código visual y simbólico que estructura homogéneamente la imagen personal. Por el contrario, cuando la comunidad manifiesta intolerancia frente a la diferenciación sociocultural, arbitrariamente, formula prejuicios y define estereotipos negativos que estigmatizan la imagen personal de colectividades distintas (Giménez, 2013).

A la par, la comunidad dominante adopta prácticas discriminatorias y excluyentes hacia diversas otredades. En consecuencia, la imagen personal se convierte en un detonante de afinidad o de conflicto sociocultural, dentro de la interacción social.

La imagen personal constituye un recurso privilegiado de la representación visual y simbólica de la identidad social de cada colectividad, ya que promueve el reconocimiento de las afinidades histórico culturales que comparten sus miembros. En cada época, la élite cultural y gobernante legitima la hegemonía del código estético y simbólico que uniforma la indumentaria y la ornamentación corporal de la colectividad. De esta manera, condiciona la imagen personal, mediante la instauración de un régimen indumentario y de ornamentación corporal, que opera como significante de la identidad social.

En el mundo contemporáneo, los códigos estéticos y simbólicos que clasifican y normativizan la imagen personal en la cultura occidental han adquirido una hegemonía global, como resultado de la producción y comercialización industrial de bienes indumentarios y cosméticos, así como de la labor propagandística de las industrias culturales: moda, publicidad y medios audiovisuales. Roland Barthes (1978) señala que el aparato propagandístico de la moda construye los códigos estéticos y simbólicos de la indumentaria principalmente a través del texto escrito.

La producción industrial favoreció la confección de prendas con fibras sintéticas a bajo costo, recurriendo además a la estandarización de tallas corporales y de formatos estéticos. En distintas regiones geográficas, articuló la presencia de cadenas de tiendas que facilitaron el consumo masivo de los bienes indumentarios. Inequívocamente, las marcas comerciales con mayor prestigio entre los consumidores, son de origen occidental. Las campañas propagandísticas de las industrias culturales no solo contribuyeron a configurar los hábitos de compra de los consumidores. También, idealizaron artificialmente la percepción de los atributos físicos, indumentarios y de

ornamentación corporal de las colectividades occidentales. Conjuntamente, la industria textil y las industrias culturales configuraron una imagen personal hegemónica, entendida como un referente cultural dominante que homogeneiza la indumentaria y ornamentación corporal, en distintas regiones y sociedades no occidentales.

Cuando una comunidad adquiere pleno dominio, sobre una o varias comunidades, tiende a imponer la hegemonía de su cultura, incluyendo los códigos estéticos y simbólicos que estructuran su régimen indumentario y de ornamentación corporal. La colonización eurocentrista de diferentes regiones del mundo constituye un ejemplo paradigmático; no solo implantó su modelo de imagen personal, sino que también conceptualizó y promovió la estigmatización de la imagen personal de las diversas poblaciones que avasalló. Racialmente, las consideró inferiores; les atribuyó una indeseable pigmentación de piel (morena y negra), una carencia de atractivo corporal y sentenció que su indumentario era propio de la barbarie. La sistemática denostación del poder colonizante mermó la identidad social y autoestima cultural de las poblaciones sometidas que, total o parcialmente, internalizaron los prejuicios eurocentristas hacia la imagen personal y adoptaron el régimen indumentario occidental. Por ende, la dominación cultural de una comunidad sobre otra involucra la conceptualización de la imagen personal estigmatizada, esto es, la que define, interpreta, jerarquiza y descalifica, con un juicio de valor peyorativo.

Destacadamente, la imagen personal ha constituido un recurso eficaz para expresar el disenso de los códigos culturales imperantes. Movimientos juveniles, de mujeres intelectuales, de feministas y de no heterosexuales ejemplifican la praxis disidente, mediante la adopción de una indumentaria y ornamentación corporal acordes con su propia y singular cosmovisión identitaria y convicciones ideológicas. Históricamente, mujeres de excepción desafiaron las convenciones culturales hegemónicas, portando la indumentaria masculina. El movimiento feminista ha rechazado el patrón indumentario y cosmético que el código patriarcal impone a la corporalidad femenina. El movimiento no heterosexual reclama su derecho de adoptar la indumentaria que corresponde a sus preferencias de género y transformar su imagen corporal mediante las intervenciones quirúrgicas. Los movimientos juveniles han concebido códigos estéticos y simbólicos *sui generis* que

singularizan su indumentaria y ornamentación corporal a fin de significar su peculiar condición identitaria.

Inequívocamente, la imagen personal constituye una dimensión privilegiada de la representación de las innumerables identidades sociales. Es imagen personal que predispone la favorable o desfavorable interacción social, en función de referentes sociales y culturales dados. La discriminación y estigmatización (racismo, clasismo) de la imagen personal obedecen a ideologías instituidas que justifican, falsariamente, la desigualdad económica y cultural entre clases y comunidades sociales. Por ende, la imagen personal forma parte de las problemáticas políticas y culturales. Pero también de los movimientos culturales que manifiestan su propia cosmovisión social alternativa a la del statu quo, dentro de una postura disidente. En suma, la imagen personal representa un espacio de dominación como de resistencia estética simbólica. Su análisis permite evidenciar las tensiones y conflicto entre cultura, poder e identidad que configuran la interacción entre diversas comunidades sociales.

IDENTIDAD VISUAL

El propio cuerpo constituye la imagen primigenia que todo individuo tiene de sí mismo. Gobernado por la cultura, es imagen de la vida comunitaria que lo viste y lo ornamenta, con un tejido de símbolos, signos y significaciones identitarias (Finol, 2009). La indumentaria y el ornamento revolucionaron la imagen corporal, dotándola de una naturaleza eminentemente social. Cobraron protagonismo, cumpliendo no solo un mandato estético, sino también una función de comunicación visual, al servir como soportes, para el lenguaje de los signos y significaciones: referentes de las creencias, las prácticas, los saberes y los imaginarios que definen la identidad social de toda comunidad. Así, constituyen parámetros inequívocos de la pertenencia a determinada comunidad social y de la distinción frente a otras comunidades. Desde entonces, formaron parte de la comunicación visual, aportando la información primaria que corresponde a la jerarquía y posición que se ocupa en el espacio social (cosmovisión cultural, clase social, ideología).

A través de los ropajes culturales, la corporalidad se transformó en imagen, investida con la potencia simbólica de representar la identidad social. En

este proceso, la identidad dejó de concebirse exclusivamente como narrativa discursiva, para materializarse en una representación visual y estética inscrita en el cuerpo. Esta forma de expresión, anclada en la imagen corporal, demanda una denominación específica: *identidad visual*, entendida como el modo en que los códigos estético corporales comunican y condensan significados sociales, culturales e identitarios. Esta denominación permite identificar y describir la expresión visual de la identidad social, concebida como una construcción simbólica mediada por el cuerpo y sus códigos culturales.

En el curso de la interacción social, la *identidad visual* posibilita distinguir e identificar de manera inmediata a cada individuo por la imagen que ofrece de sí mismo. Asimismo, permite conocer y reconocer que los atributos y peculiaridades de su indumentaria y ornamentación corporal corresponden a la representación visual de su identidad social. Así, la *identidad visual* constituye una instancia específica y particular de la representación perceptible, simbólica y distintiva de la identidad social. Contribuye a definir, describir y comunicar la condición sociocultural de individuos y colectividades.

Generalmente, la *identidad visual* está sujeta a la incesante catalogación y juicios de valor de los numerosos códigos culturales, que prescriben modalidades de verse y ser visto, según los distintos contextos socioculturales y geográficos. Cada normatividad cultural conceptualiza cánones de belleza y técnicas de reestructuración de la imagen corporal mediante la pigmentación (maquillaje, tatuaje, coloración capilar) o la intervención directa (perforaciones, escarificación, cirugías, entre otras). Simultáneamente, regula los formatos estéticos de la indumentaria, en función de los géneros, la edad, las jerarquías sociales, los espacios y temporalidades de las actividades sociales. Procede a la incesante catalogación y juicios de valor que dictaminan lo correcto e incorrecto en la disposición de la imagen personal. A fuerza de imponerse, la norma contribuye a la construcción de la percepción colectiva que hace suya la mirada del poder hegemónico cultural, contrario a toda manifestación de excepcionalidad o desviación.

La imagen personal, en su diversidad, se sitúa en el centro de las batallas políticas y culturales entre colectividades y clases sociales. Es motivo de intolerancia, discriminación y estigmatización por razones ideológicas, políticas, económicas, sociales. Así, por ejemplo, la corporalidad está sometida a la valoración, juicio y catalogación de la normatividad cultural de cada

sociedad. Aun siendo expresión autónoma e irreductible del mandato biológico, las variantes genéticas (cromatismo de la piel y de los ojos, disposición capilar, altura, complexión, entre otras) son objeto de la aprobación o reprobación cultural. Por razones estéticas, los atributos corporales son percibidos dentro de la dicotomía: belleza/fealdad, perfección/imperfección. Cuando se apartan de los cánones establecido suelen ser objeto del señalamiento estigmatizante. Ejemplos como el albinismo, la alopecia, la obesidad, el labio leporino, la baja estatura, entre otros, revelan cómo la excepcionalidad corporal motiva la denostación social.

Con finalidades políticas, el cromatismo de la piel ha sido utilizado, como un criterio de superioridad o inferioridad “raciales”. La colonización eurocentrista justificó su praxis de dominación y esclavización económica, estigmatizando el fenotipo y la tonalidad de la piel de las poblaciones que sometió. En la actualidad, persiste la discriminación racial y denostación de la indumentaria y ornamentación corporal de las poblaciones indígenas que conservan sus propios códigos culturales frente a los valores estéticos occidentales.

La imagen personal también ha constituido un recurso estratégico para disentir de la normatividad cultural hegemónica. En el curso del siglo XX, comunidades de juveniles, feministas y homosexuales ejemplifican la conciencia disidente que se expresa en la capacidad de dotarse de una identidad visual heterodoxa y alternativa a la normatividad cultural hegemónica. Comunidades contraculturales los Híppies, Pachucos, Punks, entre otras, son recordados por representar su identidad grupal, con una indumentaria y ornamentación corporal inéditas y acorde con su particular interpretación del mundo social. El movimiento feminista, permanentemente, libra batallas contra la cosificación del cuerpo femenino y la imposición de una identidad visual complaciente con el régimen patriarcal. Se cuenta con casos de mujeres intelectuales que portaron el atuendo masculino, para evidenciar que el acceso al campo de la creación intelectual solo se consume en términos de imagen varonil. Por su parte, el movimiento homosexual reclama su derecho a portar la indumentaria y ornamentación corporal que corresponden a sus preferencias de género. Estas prácticas muestran que, inevitablemente, la imagen personal participa en las batallas políticas y culturales que se libran, en las relaciones interpersonales y entre las clases sociales. En todo caso, el cuerpo con sus ropajes culturales, constituye un obstáculo o un puente

que, obligadamente, hay que traspasar, en la cotidiana convivencia social. Así, la imagen personal se revela como un terreno donde se manifiesta el conflicto y se negocia el poder, la identidad y la pertenencia.

INTERACCIÓN SOCIAL E IDENTIDAD VISUAL

Si la identidad social remite al proceso de autodefinición de los comunidades y agentes sociales, en función de su cosmovisión sociocultural y prácticas comunes. La identidad visual remite a la representación perceptible, estética y simbólica de la identidad social de un individuo o celeridad. Es autodefinición social, a partir de los hábitos indumentarios y de ornamentación corporal dentro de un sistema de codificación cultural que comunica pertenencia, diferencia, ideología y estatus. Con un sentido de comunicación visual, la indumentaria y la ornamentación corporal están dotadas de un repertorio de signos y significaciones estético simbólicas que proporcionan la información primordial que cada individuo ofrece de sí mismo y de su pertenencia a determinada comunidad social. Inequívocamente, connotan prácticas, hábitos, ideologías que dan fundamento a la catalogación del estatus socio cultural de individuos y comunidades sociales.

Con el propósito de dotarse de una identidad visual inconfundible y representativa de los fundamentos culturales que sustentan su identidad social, cada comunidad social concibe patrones estéticos y simbólicos que singularizan su indumentaria y ornamentación corporal. La función de los hábitos indumentarios y ornamentales no solo es expresar pertenencia identitaria, sino también evidenciar la voluntad de distinción, frente a otras comunidades sociales.

En la diaria interacción social, la identidad visual aporta información inmediata de la posición jerárquica y cultural que cada agente ocupa en el espacio social. Generalmente, constituye un referente de la catalogación de estilos de vida, prácticas sociales e interpretaciones del mundo social. Bourdieu enfatiza:

De hecho, tal trabajo de categorización, es decir, de explicitación y de clasificación, se realiza sin cesar, en todo momento de la vida diaria, en ocasión de las luchas que oponen a los agentes en cuanto al sentido del

mundo social y de su posición en ese mundo, de su identidad social, [...] No es casual que *kategoesthai*, de donde provienen nuestras categorías y categoramas, signifique acusar públicamente. (1990, p. 212)

Entre desconocidos, el intercambio de miradas genera una interacción visual inicial que, de manera casi instintiva, se orienta a identificar y catalogar el estatus social percibido en las características de la imagen personal. Esta reacción primaria revela cómo los atributos visibles del cuerpo –indumentaria, ornamentación, gestualidad– activan códigos culturales que permiten, incluso antes de mediar palabra, una lectura social del otro. Goffman destaca:

En suma, puesto que la realidad que interesa al individuo no es perceptible en ese momento, éste debe confiar, en cambio, en las imágenes. Y, paradójicamente, cuanto más se interesa el individuo por la realidad que no es accesible a la percepción, tanto más deberá concentrar su atención en las imágenes. (1996, p. 265-266)

Como advierte Goffman, la imagen personal constituye una representación estética y simbólica de la identidad social: “al encontrarnos con un extraño, las primeras imágenes nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su ‘identidad social’” (1996, p. 12). Una vez que se ha identificado el estatus social atribuido a una imagen personal determinada es previsible el tipo de relación que se establecerá en la interacción social:

La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán cómo actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada. (Goffman, 1996, p. 3)

El popular refrán mexicano, “como te ven, te tratan” alecciona que, en mayor o menor medida, la identidad visual condiciona el carácter favorable o desfavorable de la interacción social. Patentiza que la manifestación visual de las diferencias de clase social, de ideologías y de prácticas socioculturales son objeto de empatía o de conflicto; de aceptación o de estigmatización social.

En general, la interacción entre clases y estratos sociales no se caracteriza por “la aceptación de la alteridad, de las singularidades, de las diferencias y de la pluralidad” (Barbosa, 2022, p. 32). Por el contrario, está sujeta a prejuicios clasificantes que abonan la intolerancia o estigmatización de identidades visuales peculiares. En opinión de Baudrillard el fundamento económico de: “Toda sociedad produce diferenciación, discriminación social y esta organización estructural se asienta (entre otras bases) en la utilización y la distribución de las riquezas” (2009, p. 44).

La postura cultural ante el *status quo* define el criterio de clasificación de las identidades visuales, a partir de su condición hegemónica, disidente y estigmatizada. La identidad visual hegemónica ejemplifica los hábitos indumentarios y de ornamentación corporal que, históricamente, han sido instituido y acatados por los miembros mayoritarios de cada comunidad. En contraste, la identidad visual disidente concibe hábitos indumentarios y de ornamentación corporal que subvierten la normatividad cultural hegemónica. Individuos y grupos se dotan de una identidad visual heterodoxa acorde con la particular representación estético simbólica de su identidad grupal. Si bien, experimentan relativa autonomía para concebir y estructurar la condición excéntrica de su identidad visual. Se ven expuestos a la reprobación o marginación social. En una sociedad uniformada, la identidad visual disidente pertenece, a: “los excéntricos y los marginales; el *dandy*, el artista, los criminales, les *filles entretenues*, el solitario perdido en la multitud, el mendigo, el hombre errante” (Paz, 2014, p. 42). Personajes que no solo ocupan un espacio periférico en la sociedad, también son creadores activos de la narrativa estética de su identidad visual en los términos de su universo simbólico e identitario.

La identidad visual estigmatizada plantea que el fenotipo y los hábitos indumentarios y de ornamentación corporal de comunidades indígenas diversas, son objeto de sistemática denostación social y cultural. Las diferentes poblaciones continentales que padecieron la colonización occidental, fueron objeto de degradantes prejuicios racistas. Sus hábitos indumentarios y de ornamentación corporal fueron considerados, desde una perspectiva eurocentrista, como signos de atraso histórico cultural. En el contexto mexicano, es frecuente que los miembros de comunidades indígenas reciban un trato diferenciado en espacios públicos, educativos y laborales,

perpetuando así dinámicas de exclusión social. Los medios audiovisuales han contribuido a reproducir estereotipos clasistas y racistas que ridiculizan la imagen personal indígena.

La condición hegemónica, disidente y estigmatizada de la identidad visual patentiza las batallas simbólicas, estéticas y culturales que las comunidades sociales libran, en la interacción social. Forman parte de una problemática catalogación de la imagen personal sustentada en prejuicios y estereotipos que atentan contra la respetuosa coexistencia entre las diferentes comunidades sociales.

LA IDENTIDAD VISUAL HEGEMÓNICA, ESTIGMATIZADA Y DISIDENTE

La jerarquía de la identidad visual hegemónica obedece a los intereses orientados a la preservación y perpetuación del *statu quo*. En las sociedades contemporáneas, las industrias culturales: moda, publicidad y medios audiovisuales desempeñan un papel determinante en la configuración de los hábitos indumentarios y de ornamentación corporal de las mayorías sociales, particularmente, en contextos urbanos. A través de su poder económico y simbólico, estas industrias instituyen y entronizan juicios de valor que postulan el carácter idóneo de la identidad visual.

La industria de la moda adquiere una relevancia particular debido al consumo globalizado de sus productos. A través del diseño de signos y significaciones estéticas, visibiliza las diferencias económicas y culturales entre los consumidores y clases sociales. De esta manera, reproduce la lógica de distinción que impera en el consumo de bienes en general, consolidando jerarquías simbólicas que refuerzan desigualdades sociales, como apunta Bourdieu:

La lógica del funcionamiento de los campos de producción de bienes culturales y las estrategias de distinción que se encuentran en la base de su dinámica hacen que los productos de su funcionamiento, ya se trate de creaciones de moda o de novelas, estén predispuestos para funcionar *diferencialmente*, como instrumentos de distinción, entre las fracciones en primer lugar y, en seguida, entre las clases. (2021, p. 2002)

Para Simmel, la finalidad de la industria de la moda es: “producir a la vez inclusión en un grupo y exclusión de los restantes” (2013, p. 44). Autodenominándose, industria de la “alta costura”, se especializó en la producción de bienes suntuarios, como recursos simbólicos de distinción asociados a los hábitos indumentarios de la clase dominante. A través de la exclusividad en los diseños, materiales y circuitos de distribución, consolidó una estética ligada al lujo y al prestigio, reforzando así las fronteras sociales mediante el consumo selectivo de prendas que proyectan poder adquisitivo, estatus y pertenencia. Sin embargo, aunque las innovaciones y variantes estéticas de sus diseños se presenten como expresiones de creatividad o exclusividad se inscriben en un patrón indumentario convencional y predecible que confiere uniformidad a la identidad visual de la clase dominante. Baudrillard subraya:

Diferenciarse es también –y precisamente– afiliarse a un modelo, calificarse con referencia a un modelo abstracto, a una figura combinatoria de moda y, por ese medio, despojarse de toda diferencia real, de toda singularidad que sólo puede manifestarse en la relación concreta, conflictiva, con los demás y con el mundo. (2009, p. 95)

Con el propósito de incrementar el valor económico y distintivo de sus productos, la industria de la alta costura ha consumado la colonización del espacio consagratorio del museo de arte. A través de la exposición de sus productos, en recintos museísticos, instauró de manera propagandística, una equivalencia simbólica entre los diseños indumentarios y las obras de arte; entre el consumo de mercancías suntuarias y el consumo de bienes artísticos; entre el espacio comercial y el espacio museístico. Este desplazamiento estratégico, reconfiguró el valor estético como valor de mercado, legitimando así una estética suntuaria bajo el aura institucional del arte. Ampliando su esfera de influencia económica y social, la industria de la alta costura emprendió la producción masiva de indumentaria dirigida a consumidores con poder adquisitivo limitado. Esta estrategia permitió diversificar sus circuitos de distribución y extender sus códigos estéticos hacia segmentos populares, sin renunciar a los valores simbólicos de distinción que históricamente la han caracterizado. Consecuentemente, conquistó hegemonía entre las clases medias y populares. Su empresa contó con la

colaboración estratégica de las campañas propagandísticas impulsadas por la industria de la publicidad y los medios audiovisuales que incentivaron el consumo fetichista de los bienes indumentarios y cosméticos asociados a valores imaginarios: belleza, notoriedad, jerarquía, distinción, entre otros. Baudrillard destaca que los consumidores: “están condenados a una economía mágica, a valorar los objetos como tales y todo lo que hace las veces de objeto (ideas, pasatiempos, saber, cultura), esta lógica fetichista es propiamente la ideología del consumo” (2009, p. 53).

Las campañas propagandísticas contribuyeron a consolidar la conceptualización de la “moda” como un modelo a seguir sustentado en el principio de imitación entre los consumidores. como indica Simmel: “La moda es imitación de un modelo dado, y satisface así la necesidad de apoyarse en la sociedad; conduce al individuo por la vía que todos llevan, y crea un módulo general que reduce la conducta de cada uno a mero ejemplo de una regla” (2013, p. 35).

A través de estrategias persuasivas, la industria de la publicidad promovió la idea de que adoptar ciertas tendencias indumentarias no solo era deseable, sino también necesario para acceder al reconocimiento social, pertenencia grupal y validación estética. De este modo, contribuyó a orientar prácticas de consumo bajo patrones de conformidad y aspiración. Si bien, la propaganda prometió al consumidor el acceso a la distinción, considerado el valor simbólico de mayor aprecio y demanda en el mercado. Esta expectativa se ve frustrada por el carácter estéticamente uniforme de los productos, tanto en sus versiones suntuarias como masificadas. En lugar de singularizar al individuo, la lógica comercial de la moda tiende a homogeneizar las identidades visuales, diluyendo así el ideal de exclusividad que originalmente la publicidad había prometido. Baudrillard destaca: “Primero hay una lógica estructural de la diferenciación que produce esos individuos personalizados, es decir, que los hace diferentes unos de otros, pero siguiendo modelos generales y un código a los cuales esos individuos se ajustan en el acto mismo de singularizarse” (2009, p. 101).

Con el propósito de satisfacer parcialmente la pretensión de distinción de los consumidores, la industria de la moda promueve una constante variación y combinatoria estética en sus productos. Sin embargo, la estandarización masiva de su producción termina por uniformizar la identidad visual

de los usuarios, neutralizando la promesa de exclusividad. Aun así, la renovación periódica de sus diseños aporta un beneficio económico adicional: acelera los ciclos de obsolescencia, actualización y consumo, consolidando una dinámica de ganancia mercantil basada en la rotación acelerada de formatos estéticos. Para Simmel la diferenciación de los formatos estéticos de la moda solo opera de una época a otra: “Logra esto, por una parte, merced la variación de sus contenidos, que presta cierta individualidad a la moda de hoy frente a la de ayer o de mañana” (2013, p. 35).

Gracias a su poder económico, propagandístico y cultural, la industria de la moda determina el carácter hegemónico de la identidad visual, en el contexto de las sociedades globalizadas. A través de sus circuitos de producción y difusión, impone criterios estéticos que moldean los imaginarios colectivos, establece jerarquías simbólicas y consolida un canon visual normativo que condiciona las prácticas de auto representación y pertenencia social.

LA IDENTIDAD VISUAL CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

Desde una perspectiva de género, la identidad visual hegemónica de la población femenina es producto de una construcción histórico cultural determinada por el régimen patriarcal. Detenta un carácter alienado por subordinarse a los parámetros de complacencia del poder y deseo masculinos. La identidad visual femenina no surge como expresión autónoma, sino como dispositivo simbólico que reproduce modelos de feminidad funcionales al orden patriarcal, legitimando formas de control, erotización y domesticación del cuerpo.

Los hábitos indumentarios y cosméticos femeninos forman parte de las tecnologías del género (Lauretis, 1989) que sustentan narrativas y representaciones sociales acordes con los intereses del orden patriarcal. Baste mencionar la indumentaria que acotó la plena movilidad de la corporalidad femenina, como ejemplifica el emblemático corsé decimonónico y el actual calzado, con tacones, que causa estragos en los pies, los tendones, los tobillos, las rodillas y la columna vertebral.

En el horizonte cultural del patriarcado, abundan ejemplos de la condición alienada y aun estigmatizada de la identidad visual femenina. Uno de los casos más extremos se observa en contextos socioculturales donde

las mujeres son obligadas a ocultar su fisonomía y corporalidad mediante indumentarias prescritas por interpretaciones religiosas restrictivas, como ocurre en ciertos regímenes que imponen códigos vestimentarios vinculados al islam. Prendas como la *burka*, el *niqab*, el *chador*, la *al-amira*, el *bi-yab* o la *shayla* han sido prescritas como herramientas de control simbólico en regímenes patriarcales, subordinando la autonomía estética del cuerpo femenino a valores normativos de obediencia. En sus distintas variantes, estas formas de indumentaria –cuando son impuestas– contribuyen a la invisibilización y estigmatización de la condición corporal y simbólica de las mujeres, al inscribirse dentro de sistemas normativos que restringen su autonomía visual y expresiva.

Entre las tecnologías del género, destacan la industria publicitaria, los medios audiovisuales y el sistema de la moda por su papel en exaltar, representar y normalizar la condición alienada de la corporalidad, la conducta y la disposición subjetiva de las mujeres. A través de modelos estéticos estandarizados y narrativas reiterativas, estas industrias contribuyen a reproducir imágenes de feminidad subordinada, orientadas a satisfacer parámetros patriarcales de belleza, deseo y comportamiento. En este contexto, la subjetividad femenina se configura como un proyecto visualmente controlado y culturalmente condicionado, más que como una expresión autónoma o emancipadora. En opinión de Baudrillard la propaganda patriarcal ejerce una presión sobre las mujeres “a través del mito de la Mujer. La Mujer como modelo colectivo y cultural de complacencia. Lo expresa muy bien Évelyne Sullerot: ‘Se vende la mujer a la mujer... creyendo acicalarse, perfumarse, vestirse, en una palabra, creyendo que se “crea”, la mujer se consume” (2009, p. 105).

Inequívocamente, la industria publicitaria representa la identidad visual femenina conforme a los atributos que responden al imaginario patriarcal dominante. No solo cosifica la imagen de las mujeres al convertirla en una mercancía erótica, seductora y pasiva, sino que también la instrumentaliza como recurso persuasivo para estimular el consumo de todo tipo de productos. Esta representación responde a estrategias discursivas que articulan deseo, sumisión y belleza normativa, consolidando modelos visuales funcionales a los intereses mercantiles y patriarcales. De manera incesante, la publicidad promueve estereotipos de “belleza” que incentivan las intervenciones quirúrgicas corporales, orientadas a cumplir con los códigos estéticos

impuestos por el patriarcado. En términos generales, este régimen despoja a las mujeres de la soberanía sobre sus cuerpos y les resta autonomía para definir el carácter y las significaciones de su identidad visual. La corporalidad femenina se convierte así en objeto de regulación simbólica y de ajuste permanente, bajo un modelo normativo que instrumentaliza el cuerpo como territorio de control, deseo y disciplinamiento.

LA IDENTIDAD VISUAL DISIDENTE

La conciencia femenina ha ofrecido pruebas contundentes de disenso frente a los códigos culturales restrictivos impuestos por el régimen patriarcal. Ejemplo de esta resistencia es la postura audaz de la escritora francesa del siglo XIX, Aurore Lucile Dupin de Dudevant, conocida por el seudónimo masculino George Sand (1804-1876). Más allá de transgredir las convenciones literarias al ocultar su identidad de género, Sand desafió activamente las normas culturales de su época mediante sus ideas, su estilo de vida y sus elecciones estéticas, convirtiéndose en una precursora del pensamiento libre y la emancipación femenina. Al portar la indumentaria masculina, George Sand adoptó una identidad visual disidente y *sui generis*, que transgredía los códigos estéticos de la feminidad decimonónica. Con esta elección, evidenció que el mundo intelectual de su época operaba bajo una exclusiva regencia patriarcal, que limitaba el acceso de las mujeres a los espacios de producción intelectual y reconocimiento cultural. De manera pragmática, postuló que su imagen masculinizante constituía un recurso simbólico para acceder a libertades intelectuales y al estatus social reservado a sus pares varones, desafiando así las normas de género y representación que regían tanto en lo privado como en lo público.

En los albores del siglo XX, Gabrielle Chanel (1883-1971), conocida popularmente como *Coco*, revolucionó la identidad visual femenina mediante la modernización de los diseños indumentarios. Abogando por los intereses de las mujeres de su tiempo, concibió prendas que favorecían la comodidad, la funcionalidad y la plena movilidad corporal, en contraposición a la rigidez de la indumentaria impuesta por los cánones patriarcales. Chanel fue precursora en incorporar el pantalón al vestuario femenino, resignificando el uso de esta prenda como símbolo de autonomía, ruptura y emancipación

estética. Complementariamente, adoptó y adaptó: “elementos del vestir masculino y de ropa de trabajo a una nueva silueta femenina, funcional y dinámica” (Bravo, 2021, p. 2). De manera creativa y estratégica, los diseños de Coco Chanel encarnaron un disenso explícito frente a los anacrónicos códigos culturales que regían la indumentaria femenina de su época. A través de una estética innovadora basada en la simplicidad, la funcionalidad y la elegancia desprovista de ornamentos excesivos, Chanel cuestionó los modelos rígidos de representación femenina, abriendo camino a nuevas formas de expresión visual que reivindicaban autonomía, comodidad y modernidad.

El movimiento feminista del siglo XX representa un disenso combativo frente a los códigos culturales del patriarcado. A lo largo de las décadas, ha librado múltiples batallas por conquistar posiciones de equidad y respeto para los derechos de las mujeres en todos los ámbitos de la vida social. En particular, ha aportado una perspectiva crítica respecto a los hábitos indumentarios y cosméticos que subordinan la identidad visual femenina a la complacencia del régimen patriarcal. Ejemplo paradigmático de esta crítica fue la protesta de las feministas estadounidenses en los años sesenta contra el certamen de *Miss America*, al que denunciaron por cosificar el cuerpo femenino. Durante la manifestación, arrojaron públicamente a un contenedor que denominaron “basurero de la libertad” objetos simbólicos como lápices labiales, sostenes y zapatos de tacón, cuestionando los estándares estéticos impuestos y la subordinación visual de las mujeres a modelos de belleza normativa. A partir del antecedente crítico establecido por el movimiento feminista, las comunidades homosexuales han manifestado su rechazo a la intolerancia patriarcal que históricamente ha condicionado sus formas de expresión identitaria. Mediante acciones de movilización pública, reivindicaron su derecho a adoptar una identidad visual acorde con su preferencia de género, ya sea mediante el uso de indumentaria y ornamentación corporal masculinas, femeninas o híbridas. En determinados contextos sociales y geográficos, han logrado conquistar progresivamente el reconocimiento jurídico al cambio de identidad de género, especialmente cuando este se acompaña de transformaciones corporales mediante procedimientos quirúrgicos, consolidando así avances en el derecho a la autodeterminación estética y corporal.

En el marco de la larga batalla cultural por la visibilidad y el reconocimiento, el movimiento homosexual cuenta con el antecedente simbólicamente

potente de mujeres intelectuales que, a comienzos del siglo XX, adoptaron indumentaria masculina como expresión de su identidad lésbica. En la larga batalla cultural, el movimiento homosexual cuenta con el antecedente de mujeres intelectuales que, a principios del siglo XX, adoptaron la indumentaria masculina, en función de su condición lésbica: “Hacia los años veinte en París, surgió un colectivo lésbico de intelectuales bohemias, entre ellas Romaine Brooks y Radclyffe Hall, que acostumbraba a subvertir las convenciones de género de la época a través del travestismo” (Bravo, 2021, p. 3).

La postura de estas mujeres transgredía abiertamente los códigos normativos de género vigentes, configurándose como un acto de disidencia visual que articulaba el deseo, la autonomía y la pertenencia. A través de esta praxis, no solo contradecían las representaciones culturales hegemónicas, sino que inauguraban modos alternativos de narrar el cuerpo y la subjetividad femenina desde una perspectiva no heteronormativa.

El disenso frente a los códigos culturales del régimen patriarcal constituye una expresión central de las batallas culturales que emprenden las conciencias feministas y las comunidades homosexuales. A través de sus identidades visuales, estas subjetividades reconfiguran la interpretación del mundo social desde perspectivas críticas, emancipadoras y plurales, disputando las normas estéticas que han históricamente subordinado los cuerpos y narrativas femeninas y *queer*. En este marco, la visualidad se erige como territorio simbólico de resistencia, agencia y reapropiación, desafiando el orden patriarcal desde la estética, la corporalidad y la representación visual.

LA IDENTIDAD VISUAL CONTRACULTURAL

La sociedad occidental del siglo XX cuenta con un caso emblemático de identidad visual disidente frente al código cultural hegemónico. El movimiento hippie, impulsado por jóvenes universitarios en Estados Unidos durante la década de 1960, fue una contracultura que rechazó la guerra de Vietnam y el autoritarismo, defendiendo el pacifismo, la democracia participativa y la crítica al consumismo. Promovió derechos de mujeres y niños, libertad sexual, respeto ambiental, culturas originarias y filosofías orientales, proponiendo un estilo de vida alternativo basado en pluralidad, armonía y autodeterminación.

La juventud hippie adoptó una identidad visual sustentada en una innovadora conceptualización estética de la indumentaria y la ornamentación corporal. Rechazó el consumismo mediante una moda alternativa: prendas holgadas y coloridas hechas con fibras naturales y bordados artesanales, accesorios de inspiración étnica y ropa unisex que cuestionaba los roles de género. Además, popularizó el cabello largo en los hombres como símbolo de ruptura cultural. Enfatizando una estética insurgente, la contracultura hippie transformó la identidad visual juvenil, con signos y significaciones críticas, disruptivas y alternativas al *statu quo*. Consolidó su identidad visual disidente, con un repertorio estético que articuló política, espiritualidad y emancipación cultural.

Este caso ejemplifica las batallas culturales que emprenden diversas colectividades en defensa de su propia interpretación del mundo social, a través de sus identidades visuales. Mediante estrategias estéticas disidentes, este grupo no solo reivindicó su narrativa simbólica, sino que también reclamó respeto social sin someterse a los códigos culturales hegemónicos impuestos sobre la imagen personal. En este proceso, la visualidad se convierte en territorio de lucha, expresión y emancipación, donde el cuerpo y su representación desafían las estructuras normativas que históricamente han disciplinado la subjetividad colectiva.

IDENTIDAD VISUAL ESTIGMATIZADA

La identidad visual de las múltiples y diversas comunidades indígenas de México constituye un caso emblemático de estigmatización cultural y social. Durante el periodo de los gobiernos neoliberales (1988-2018), el incremento de la pobreza entre la población indígena se vio acompañado por prácticas sistemáticas de discriminación, basadas en la imagen personal. La indumentaria tradicional, las ornamentaciones corporales, las expresiones lingüísticas y los rasgos fenotípicos se convirtieron en marcadores de exclusión, desprecio y subordinación, perpetuando un imaginario colonial que desvaloriza las identidades indígenas en el espacio social.

En opinión de Federico Navarrete, especialista en estudios mesoamericanos, el racismo en México se manifiesta en la forma en que se asocian los rasgos físicos –como el color de piel o la indumentaria indígena– con

la pobreza, la ignorancia o la falta de mérito, lo que perpetúa la exclusión de comunidades indígenas en ámbitos como el empleo, la educación y la representación política. Esta correlación entre discriminación racial y marginalidad económica no es casual, sino resultado de una historia colonial y de políticas públicas que han invisibilizado sistemáticamente a los pueblos originarios. Navarrete advierte que el racismo agrava otros problemas sociales, como la violencia, la impunidad y la desigualdad. Señala que la imagen física y la identidad cultural son utilizadas como criterios para negar derechos y oportunidades, consolidando un sistema de pigmentocracia que reproduce jerarquías sociales:

En México las divisiones económicas son raciales y el neoliberalismo ha venido a profundizarlas. El racismo creó en la sociedad mexicana una tolerancia a la desigualdad. Que los más pobres sean en general de piel más oscura, hablen distinto, se vistan distinto, son elementos que se interpretan en términos raciales y hacen que toleremos más la desigualdad. Eso ha permitido que el neoliberalismo se acendre durante 30 años sin producir apenas mejoras. La economía no ha crecido, la desigualdad sigue aumentando y lo seguimos aceptando. Porque ya nos considerábamos una sociedad desigual y dividida desde mucho antes. (citado en Pérez, 2017, p. 27)

La discriminación hacia la población indígena ha sido históricamente perpetuada por las oligarquías en diversos contextos regionales, como mecanismo para justificar su sometimiento al poder económico y político. Durante los gobiernos neoliberales (1988-2018), esta población fue tratada como una ciudadanía de segunda clase, excluida de los beneficios sociales y del reconocimiento institucional. Paralelamente, los medios audiovisuales –televisión, cine, publicidad– contribuyeron activamente a la estigmatización de la imagen indígena, reproduciendo representaciones basadas en prejuicios racistas y clasistas.

En un ejercicio sistemático de violencia simbólica, estos medios han reducido la identidad visual indígena a estereotipos caricaturescos y ridiculizados, que refuerzan su marginalidad en el imaginario social. Tal representación distorsionada no solo desvaloriza las culturas originarias, sino

que también consolida jerarquías raciales en el espacio social, negando la legitimidad estética, política y cultural de los pueblos indígenas.

Aún en contextos eminentemente indígenas, se advierte el impacto persistente de las prácticas discriminatorias. El testimonio de docentes mixes en el estado de Oaxaca ejemplifica cómo la población infantil ha internalizado la estigmatización de la indumentaria tradicional de su comunidad. Esta situación evidencia un proceso de violencia simbólica que opera desde los medios, la escuela y el entorno social, generando una percepción negativa sobre los elementos que conforman la identidad cultural indígena. La vergüenza o el rechazo hacia el uso del traje típico no solo refleja la reproducción de prejuicios racistas, sino también la erosión de la autoestima colectiva y la desvalorización de los saberes ancestrales transmitidos a través del cuerpo y la indumentaria:

Es común que haya madres de familia que “no quieren que sus hijos porten su traje típico”, muchas veces con el argumento de que es muy caro, aunque los profesores aseguran que se debe a la discriminación que existe en la localidad. En efecto, persisten actitudes de desprecio contra la vestimenta que se considera indígena; por ejemplo, tanto los estudiantes como los profesores de las escuelas bilingües señalan que, algunas veces, los niños se burlan de ellos los viernes, cuando usan el cotón o la nagua y el mandil, respectivamente. (Masferrer, 2018, p. 156-157)

En la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Rosa Liberta Xiap Riscajche –Doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas– padeció el agravio de ser expulsada de una pastelería francesa, por el sólo hecho de portar la indumentaria tradicional de la comunidad guatemalteca maya K’iche’. De igual manera, la destacada poeta Enriqueta Lúnez fue detenida por un agente policiaco debido a que portaba la indumentaria tradicional de la comunidad maya tzotzil.

Con el objetivo de evadir las actitudes y prácticas discriminatorias que persisten en centros urbanos y espacios laborales, numerosos integrantes de comunidades indígenas se ven obligados a abandonar el uso de su indumentaria tradicional. Esta renuncia forzada revela el impacto profundo de

la violencia simbólica ejercida sobre la imagen personal, donde los códigos estéticos hegemónicos actúan como filtros de exclusión y mecanismos de invisibilización cultural. La presión por adoptar vestimentas normativas urbanas no solo implica una estrategia de supervivencia social, sino también la supresión de expresiones identitarias que encarnan saberes, memorias y pertenencias ancestrales.

LA USURPACIÓN DE LA IDENTIDAD VISUAL INDÍGENA

La problemática discriminatoria de las comunidades indígenas abarca la usurpación de su identidad visual, con fines políticos y demagógicos. Durante las campañas electorales, los políticos neoliberales del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido de Acción Nacional (PAN) recurrieron a la estratagema de portar la indumentaria de las comunidades indígenas. Aun siendo representantes de un ejercicio político que perpetuaba las prácticas discriminatorias y excluyentes de la población indígena, portaron la indumentaria de diversas comunidades indígenas para simular pertenencia a los pueblos originarios, con el propósito de recaudar votos a su favor: “cuando esos señores (y señoras) ataviados a todo folclor son cómplices y promotores del saqueo material e intangible de los territorios físicos y culturales de los pueblos originarios. Sus disfraces se han convertido en un insulto” (Bellinghausen, 2016).

En la comunidad Tzotzil de San Juan Chamula, Chiapas, fue habitual la presencia electoral de los políticos del PRI y del PAN –Felipe Calderón, Enrique Peña Nieto, José Antonio Meade, Manuel Velasco– que portaron la tradicional indumentaria que corresponde a la máxima autoridad indígena local.

En 2018, la candidata presidencial del PAN, Margarita Zavala, encabezó actos electorales, usurpando de la identidad visual indígena. En Amealco, Querétaro, municipio indígena con altos índices de pobreza y marginación social, Zavala se presentó ataviada con la indumentaria tradicional de las mujeres de la localidad, hablantes de *Hñabñu*. Solicitando el voto favorable a su candidatura presidencial, argumentó: “No tenemos dinero para pagarles [el voto] y, por eso les estamos pidiendo el voto y convenciéndolos”. Implícitamente, Zavala reconocía que los partidos del PRI y del PAN acostumbraban a comprar el voto de los electores, como fórmula electoral.

Durante la gestión de su esposo, el expresidente Felipe Calderón (2006-2012), Zavala portó el rebozo que, históricamente, ha sido la prenda que ha caracterizado la identidad visual de las mujeres indígenas:

La señora de Calderón, que de salirse con la suya daría la última puñalada a la exánime Revolución, al cumplir la reelección embalzada, ha elegido como logo un rebozo (de origen nahua poblano) [...] Cuando fue primera dama no dejaba de sorprender su colección privada de chales de marca y rebozos exclusivos, pero ahora en su carrera pre-presidencial se planta con huipil y rebozo azules en un escenario morado para proferir promesas, que es lo que los políticos profesionales hacen. (Bellinghausen, 2016)

Al final, los electores no respaldaron a Zavala, por la sangrienta gestión de Felipe Calderón. Adicionalmente, durante dos sexenios consecutivos, la ciudadanía padeció las prácticas antidemocráticas y corruptas de los gobiernos del PAN, semejantes a las del añejo Partido Revolucionario Institucional (PRI):

La derecha, que nunca ha logrado bases indígenas reales en el país, encuentra en la figura femenina un subterfugio que “suaviza” y hace correctas algunas candidaturas (también lo hacen el PRI y el Verde). Así, adornada de artesanía popular “refinada”, busca gobernar el país la muy católicamente esposa de un presidente que desató la cacería de indios y pobres en 2007 bajo el tamiz de plomo en una nixoniana “guerra” contra las drogas y el crimen organizado, la cual fue diseñada como ocupación militar y evolucionó a perversa guerra civil entre los matones de ambos bandos. (Bellinghausen, 2016)

La usurpación de la identidad visual indígena cobró renovado impulso con Xóchitl Gálvez, candidata presidencial (2024) del Frente Amplio por México, integrado por los partidos del PAN, el PRI y el Partido de la Revolución Democrática. Gálvez portó el huipil, prenda de origen mesoamericano, como recurso de demagogia visual, para simular afinidad con la población indígena y capturar votos favorables a la derecha mexicana. Durante su

gestión como titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003), Gálvez enfrentó las críticas de la opinión pública y el repudio del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, 1994) por negarse a respaldar, legislativamente, el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés que avalaban la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas. Con este hecho, Gálvez dejó constancia de la incongruencia entre su discurso y sus acciones institucionales.

Advirtiendo, las finalidades demagógicas de los políticos que utilizaban los signos indumentarios de los pueblos originarios, los integrantes del Consejo Indígena de la comunidad Tének (Ciudad Valles, San Luis Potosí, 2021) manifestaron su inconformidad con la usurpación de su identidad visual, con fines electorales. Mediante un comunicado público, demandaron a los políticos en cuestión, no portar la indumentaria indígena en los actos proselitistas: “solo para aparentar ser parte de nosotros, pero con fines político-electoral”.

La usurpación de la identidad visual indígena por miembros del PRI y del PAN connota su postura de desvalorización hacia los pueblos originarios, al instrumentalizar y banalizar los valores históricos, rituales e identitarios representados en la indumentaria tradicional.

EL PLAGIO DE LA IDENTIDAD VISUAL INDÍGENA

El plagio estético de la indumentaria indígena se suma a los agravios culturales y económicos de las poblaciones originarias. En las últimas décadas, la industria de la moda, nacional y extranjera, se dio la tarea de expoliar la riqueza de los diseños indumentarios indígenas, a través del plagio indiscriminado perpetrado por las marcas comerciales, como Zara, Ralph Lauren, Shein, Mara Hoffman, Pineda Covalin, Rapsodia, Madewell, Intropia, Isabel Marant, Carolina Herrera, Dior, Mango, Desigual, entre otras. Barragan Esqueda y Barragan López señalan:

Sobre este punto, a mediados del 2019 el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) tuvo conocimiento del plagio y apropiación cultural que realizó la empresa Carolina Herrera, ya que a través de su colección RESORT P/V 2020, utilizó bordados indíge-

nas de la comunidad de Tenango de Doria Hidalgo, perteneciente al Istmo de Tehuantepec, Oaxaca; así como también del diseño del sarape de Saltillo, Coahuila; todo ello en perjuicio de las comunidades indígenas y en detrimento de su patrimonio cultural, ya que la mencionada casa de modas no había retribuido económicamente a estas comunidades. (2021, p. 238)

El robo de la propiedad intelectual y estética de los pueblos originarios patentiza la deshonestidad y mezquindad económica de las empresas que evaden la obligatoriedad de pagar los correspondientes derechos de autor. Simultáneamente, manifiestan insuficiencia creativa, recurriendo al plagio de los diseños indígenas. Resulta paradójico, que mercantilicen la estética de la indumentaria indígena que ha sido objeto de incesante estigmatización cultural de las comunidades a fin de defender colectivamente su patrimonio cultural. En 2018, bajo el gobierno de López Obrador, se aprobaron leyes para proteger el patrimonio cultural indígena y sancionar su plagio.

LA IDENTIDAD VISUAL Y RESISTENCIA CULTURAL INDÍGENA

Distintas regiones de México ejemplifican la coexistencia de diversas comunidades indígenas que han preservado las numerosas tradiciones, lenguas y cosmovisiones de sus ancestros. Mediante su indumentaria y ornamentación corporal, cada comunidad representa su identidad social. Simultáneamente, enarbola una identidad visual única y distintiva, que manifiesta singularidad estética, en concordancia con el principio de diferenciación étnica regional.

A pesar de ser objeto de estigmatización histórica, las comunidades han preservado su identidad visual que certifica la voluntad de resistencia cultural de los pueblos originarios. Sus hábitos indumentarios y de ornamentación corporal exponen la riqueza estética y simbólica de su antigüedad cultural. Ejemplifican el principio de uniformidad binaria (masculina-femenina). Esto es, la prevalencia de un código de vestimenta uniforme, pero diferenciado por el formato estético que corresponde a la condición de género. Baste ejemplificar el régimen indumentario y ornamental de la comunidad tzotzil de San Juan Chamula, Chiapas: los hombres usan el abrigo de lana Chuj, faja, pantalón blanco, morral y sombrero con listones,

mientras las mujeres portan falda negra de lana, blusa bordada y trenzas adornadas con listones de colores.

Generalmente, las comunidades producen su indumentaria, con técnicas artesanales, privilegiando el telar horizontal y el telar de cintura. Es habitual la utilización de fibras de algodón, lana y seda, así como los tintes naturales, en diversas combinaciones cromáticas. No es excepcional que algunas comunidades recurran a la utilización de fibras sintéticas. Destaca la fidelidad a los diseños históricamente simbólicos, en tejidos y bordados. La manufactura del huipil se caracteriza por las figuraciones geométricas, vegetales, faunísticas y simbólicas. Constituye una prenda femenina que, mayormente, ha preservado los antiguos diseños concebidos en la antigüedad mexicana. En la producción artesanal, cada prenda es tejida con hilos de historia, de refinamiento estético, de simbolismo, de dignidad identitaria, de cosmovisión ancestral y de resistencia cultural.

Indudablemente, las comunidades indígenas perseveran en la resistencia cultural contra el embate de la discriminación y la estigmatización de su identidad visual y social. Un recurso privilegiado ha sido preservar la riqueza estética y simbólica de sus regímenes indumentarios y de ornamentación corporal, además de ancestrales tradiciones mesoamericanas. Adicionalmente, patentizan su constante creatividad estética a través del arte popular, que no deja de asombrar ni de renovarse,

LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD VISUAL INDÍGENA

En el estado de Chiapas, las condiciones de extrema pobreza y carencia de oportunidades de desarrollo para la población indígena, explica la insurgencia del movimiento EZLN (1994) encabezado por el subcomandante “Marcos”: (Rafael Sebastián Guillén, Tampico, Tamaulipas, 1957). Ante el desafío de la sublevación indígena zapatista, el gobierno del PRI se vio obligado a pactar los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (1996) que ofrecían garantías constitucionales a los derechos políticos, económicos y culturales de los pueblos originarios. Sin embargo, el gobierno federal incumplió los acuerdos pactados. A pesar del incumplimiento gubernamental, el ideario político-cultural del EZLN –centrado en la dignidad, la participación comunitaria y la resistencia a las políticas económicas neoliberales que devastaron

al país— trascendió fronteras. Inspiró movimientos sociales, académicos y políticos en México y en el extranjero, y dio lugar a experiencias de autogobierno como los Caracoles zapatistas y el modelo de Cherán en Michoacán.

El subcomandante Marcos ha destacado por ejercer un liderazgo *sui generis*, no solo ha sido el ideólogo y portavoz del movimiento insurgente. También concibió la identidad visual de los militantes zapatistas mediante la portación del uniforme, el paliacate rojizo y el pasamontaña negro. A partir de entonces, el pasamontaña se convirtió en símbolo del movimiento zapatista y cobró popularidad como estandarte de la disidencia política y de la adhesión a la causa indígena. El propio Marcos se dotó de una identidad visual distintiva del luchador social mediante la portación del uniforme, el paliacate al cuello, la raída gorra, un reloj en cada muñeca y el pasamontaña negro.

En la historia las luchas sociales, la trascendencia del movimiento zapatista radicó en la conformación de una estructura de organización y representación político cultural que, combativamente, reclamó los derechos políticos, culturales y sociales de la población indígena del país.

En el campo artístico mexicano, la identidad visual indígena ha sido objeto de la empatía y reivindicación cultural, como ejemplifican las obras de los muralistas mexicanos, durante la primera mitad del siglo XX. Un caso sobresaliente y excepcional, es la pintora Frida Kahlo. A contracorriente de la cultura hegemónica de su época, se dotó de una identidad visual disidente, portando la indumentaria y ornamentación corporal de la población indígena. Desde su juventud, manifestó audaz y singular personalidad, como atestigua la fotografía (1924) que la muestra, portando la indumentaria masculina (traje, chaleco y corbata), en compañía de los miembros del clan familiar. En 1940, su obra: *Autorretrato con pelo corto*, deja constancia de su atuendo masculino y melena al ras de la nuca. En la composición pictórica, la figura sedente de Kahlo sostiene las tijeras que la han despojado de su larga cabellera, reducida a fragmentos desperdigados sobre el piso. En la parte superior de la superficie pictórica, Kahlo anotó el fragmento de una canción popular: “Mira qué si te quise, fue por el pelo, (*sic*) Ahora que esta pelona, ya no te quiero”. La obra es referente de su divorcio de Diego Rivera.

La identidad visual de Kahlo reivindicó la indumentaria y ornamentación corporal de los pueblos originarios. Inconfundiblemente, destacó por la adopción de una identidad visual indigenista. Trenzó sus cabellos

a la manera de las mujeres indígenas. Engalanó su identidad visual con el lucimiento de joyas tradicionales de México.

Su indumentaria se enriqueció con la diversidad de diseños y combinaciones cromáticas de los tejidos y la delicadeza de los bordados y brocados. Cotidianamente, portó las tradicionales y holgadas faldas hasta el tobillo, con el íntimo y particular propósito de ocultar a la mirada ajena las secuelas de la poliomielitis que afectaron su pierna derecha. Exaltó la prenda del rebozo mexicano que se popularizó durante el periodo colonial. Desde entonces cumplió diversas funciones: cubrir y abrigar; arropar y sostener a los recién nacidos sobre las espaldas; y soportar la carga que las campesinas llevaban a sus espaldas, durante las faenas cotidianas.

Kahlo privilegió el original formato estético del traje de tehuana, (originario del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca). El atuendo está integrado por un huipil y holgada falda, con remates de olanes blancos. Ambas prendas lucen los bordados, con motivos florales, sobre un fondo negro. El traje se complementa con el huipil de cabeza o “resplandor”, esto es, un tocado blanco con olanes almidonados que enmarca el rostro.

En la obra: *Las dos Fridas* (1939), Kahlo se autorrepresentó, portando el traje de tehuana, para significar el linaje mexicano de sus raíces maternas. En paralelo, se autorrepresentó, portando la indumentaria de la época victoriana, para connotar la vertiente europea de sus ancestros paternos. Durante la inauguración de su primera exposición, en París (*Galerie Renou et Coll*, 1939), Kahlo portó el traje de tehuana, como afirma el Museo Frida Kahlo. Su impactante presencia e indumentaria, en el evento galerístico, motivó a la reconocida diseñadora italiana Elsa Schiaparelli (1890-1973), para confeccionar el vestido: *La Robe Madame Rivera* (el vestido, Señora Rivera). Reiteradamente, la narrativa pictórica de Kahlo ilustró la riqueza de los diseños indumentarios indígenas.

Desde 1937, se gestó la prolongada relación de Kahlo y la industria de la moda. En octubre de ese año, la revista estadounidense *Vogue* publicó varios retratos de Kahlo que realizó la fotógrafa Toni Frissell. Con su ascenso consagratorio, en el arte internacional, la identidad visual Kahlo ha inspirado a varios “diseñadores de moda, como Jean Paul Gaultier, Dai Rees y Rei Kawabuko” (Montaño, 2012, p. 6), entre otros.

Kahlo, ejemplifica la radical asimilación de la identidad visual indígena. Gracias a la excepcionalidad de su carácter personal y condición de

agente del arte, ejerció plena autonomía para definir su identidad visual, a contracorriente de las convenciones culturales imperantes. Sin embargo, representa la excepción que confirma la regla.

En general, la identidad visual es mucho más que la representación estética de la identidad social: es una declaración simbólica que transmite poder, resistencia marginalidad o empatía. A lo largo de la historia, las ideológicas dominantes han impuesto cánones de percepción de la corporalidad y sus ropajes culturales, que privilegian ciertas formas, colores, cuerpos, símbolos y narrativas. Determinantemente, instituyen los códigos estético simbólicos que estructuran la identidad visual hegemónica. Sin embargo, frente a la identidad visual hegemónica, emergen identidades visuales disidentes que desafían el canon, cuestionan estereotipos y reivindican nuevas formas de ser y representar la identidad social. Estas visibilidades alternativas –desde los movimientos feministas y de homosexuales hasta los contraculturales interseccionales– rompen la norma e invitan a la reconfiguración del espacio simbólico de la representación de la identidad social mediante los ropajes y ornamentación corporal. En contraste, las identidades visuales estigmatizadas están marcadas negativamente por los discursos dominantes que, intolerantes hacia la diversidad identitaria, se limitan a la representación reduccionista o folclorizada de la otredad. Sin embargo, las comunidades sociales que son objeto de estigmatización son capaces de oponer resistencia cultural frente al embate de la cultura dominante.

Concluyentemente, la catalogación jerarquización y juicios de valor de las identidades visuales proyecta la problemática del conflicto en la convivencia e interacción social de las diversas alteridades sociales. No solo expone la construcción cultural del “otro”, sino también su percepción condicionada por estructuras de poder y exclusión antagónicas a la mirada tolerante y plural hacia la diversidad estética y simbólica de la presencia y imagen identitaria de los otros.

FUENTES CONSULTADAS

BARBOSA, A. (2022) *Utopía/Distopía: democracia estadounidense. Racismos y sexismo*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Itaca.

- BAUDRILLARD, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- BARRAGÁN-ESQUEDA, A. y BARRAGÁN-LÓPEZ, J. (2021). Plagio, apropiación cultural y difusión transcultural de los diseños textiles de pueblos originarios. En *Revista de Ciencia, Tecnología e Innovación en la Educación Media Superior*. Núm. 12. pp. 45-60. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8274914.pdf>
- BELLINGHAUSEN, H. (2016-10-15). El rebozo de las patronas. Postales de la revuelta. En *Desinformémonos*. Recuperado de: desinformemos.org/el-rebozo-de-las-patronas/
- BOURDIEU, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-Consejo para la Cultura y las Artes.
- BOURDIEU, P. (2002a). *La distinción*. Buenos Aires: Taurus.
- BOURDIEU, P. (2002b). Condición de clase y posición de clase. En *Revista Colombiana de Sociología*. Vol. 7. Núm. 1. pp. 119-141.
- CASANOVA-MOLINA, G. (2023). Aproximaciones teóricas desde la comprensión del cuerpo como construcción socio-cultural hasta la experiencia del cuerpo sujeto. En *Rumbos TS*. Vol. 18. Núm. 30. pp. 135-150. DOI: <https://dx.doi.org/10.51188/rrts.num30.751>
- ENGUIX, B. (2012). *Cultura, culturas, antropología*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- FINOL, J. (2009). El cuerpo como signo. En *Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*. Vol. 6. Núm. 1. pp. 115-131. Recuperado de: [Dialnet-ElCuerpoComoSigno-2936291.pdf](https://dialnet-elcuerpocomosigno-2936291.pdf)
- GESSAGHI, V., LANDAU, M. y LUCI, F. (2023). Categorías, narrativas y órdenes jerárquicos: apuntes para el estudio de los procesos de jerarquización. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 68. Núm. 249. pp. 127-146. DOI: <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2023.249.79128>
- GIMÉNEZ, G. (2003). *La discriminación desde la perspectiva del reconocimiento social*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Recuperado de: <https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5259/1/03gimenez.pdf>
- GOFFMAN, E. (1996). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GOFFMAN, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LAURETIS, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.
- MASFERRER, C. (2018). Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos. En *Diario de Campo*. Núm. 5. pp. 137-165.
- MEYER, L. (2015). Felipe Calderón o el infortunio de una transición. En *Foro Internacional*. Vol. 55. Núm. 1. pp. 16-44.
- MONTAÑO, E. (2012-11-24). Ropa y enseres de Frida a la vista del público. En *La Jornada*. p. 6.
- PAZ, O. (2014). *Los privilegios de la vista, Arte Moderno universal. Arte de México*. México: FCE.
- PÉREZ, D. (2017-06-27). El mestizo mexicano quiere ser lo más blanco posible. En *El País*. p. 27.
- SIMMEL, G. (2013). *La filosofía de la moda*. Madrid: Casimiro Libros.
- WALTER J. y CHAPLIN, S. (2002). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Octaedro.

Fecha de recepción: 31 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1254>

LAS IMÁGENES DEL CUERPO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA: ARCHIVOS DE ENEMIZACIÓN*

Carlos del Valle-Rojas**

RESUMEN. El propósito del artículo es analizar las imágenes que representan a los indígenas en obras relevantes de carácter histórico en Argentina, Colombia, Chile y Perú. No se trata solamente de ilustraciones y del uso de técnicas de producción visual, sino de la producción de un archivo que forma parte de una cultura visual de la sociedad de la época. Para ello, se consideran tres esquemas interpretativos del indígena y tres elementos socioculturales: visibilidad, imagen y mirada. Este trabajo se caracteriza por la amplitud y el carácter comparado del corpus analizado, siendo sus principales hallazgos el uso de estrategias de enemización como el control de las emociones, especialmente del comportamiento, los modales y la vestimenta; así como el uso de la vergüenza y la cosificación del cuerpo del otro, imponiendo un modo de conciencia del ser indígena.

PALABRAS CLAVE. Cuerpo indígena; archivos; enemizaciones; esquemas interpretativos del indígena; análisis de las imágenes.

* El presente artículo forma parte de los resultados del proyecto ANID-Chile/FONDECYT número 1220324, titulado “El proyecto civilizatorio en la industria cultural de América Latina. Fundamentos ideológicos, encuadres mediáticos y estrategias de enemización durante los siglos XIX, XX y XXI. Los casos de Chile, Argentina, Perú y Colombia”.

** Profesor investigador, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. Correo electrónico: carlos.delvalle@ufrontera.cl

IMAGES OF THE INDIGENOUS BODY IN LATIN AMERICA: ARCHIVES OF ENEMIZATION

Abstract. The purpose of this article is to analyze the images that represent indigenous people in relevant historical works in Argentina, Colombia, Chile and Peru. It is not only about illustrations and the use of visual production techniques, but also about the production of an archive that is part of the visual culture of the society of the time. For this purpose, three interpretative schemes of the indigenous and three socio-cultural elements are considered: visibility, image and gaze. This work is characterized by the breadth and comparative character of the corpus analyzed, being its main findings the use of enemization strategies such as the control of emotions, especially behavior, manners and clothing; as well as the use of shame and the reification of the body of the other, imposing a mode of consciousness of the indigenous being.

Key words. Indigenous body; archives; enemization; indigenous interpretative schemes; analysis of the images.

INTRODUCCIÓN

No cabe duda alguna que existe una relación entre las diferentes formas de visualidad (modos de ver) y el desarrollo de la historia (modos de contar), en el sentido de una cultura visual de la sociedad que, a través del uso de distintas imágenes (mapas, diagramas, dibujos, pinturas y fotografías) constituyen formas de producción y representación de la realidad y que, por lo mismo, no pueden ser entendidas solamente como meras ilustraciones o técnicas (Martínez, 2009). Para lograr lo anterior, se requiere una apertura epistemológica del conocimiento en tanto un giro visual, en el cual “cierto tipo de diagramas y dibujos pueden verse como teniendo determinado valor probatorio” (De Donato, 2009, p. 162); de tal manera que no solamente

representan una realidad, sino que también atestiguan de la misma como en un régimen probatorio de evidencias.

Entendemos aquí las representaciones sociales como modelos internos que permiten conceptualizar y constituir sistemas de códigos y lógicas de clasificación, así como también se utilizan para significar, a través de ciertos esquemas interpretativos; de tal forma que, para el caso específico que analizamos aquí, se trata de la clasificación, explicación y evaluación de los cuerpos, a partir del uso de determinados regímenes de creencias (Giordano, 2004, p. 15-16), aplicados sistemática e institucionalizadamente por los grupos sociales, culturales y políticos dominantes.

En definitiva, se trata de una transmisión visual del conocimiento que forma parte de la historia humana (Casanueva, 2009) y que es, al mismo tiempo, un modo de representación del conocimiento y la construcción de un archivo epocal de las imágenes de los cuerpos.

Si las imágenes forman parte de un archivo y “los límites del cuerpo son los límites del archivo que lo constituye” (Castillo, 2024, p. 23), evidentemente surgen algunas preguntas clave: ¿bajo qué régimen se construyen los archivos?, ¿quién o quiénes deciden lo que se registra y lo que se excluye de los archivos, así como las formas de dicho registro (modos de representación de los cuerpos)? En principio, podemos constatar un orden visual dominante, con arreglo a ciertos intereses económicos, políticos y culturales. Cuando la colonización europea (católico-belga) establece una distinción entre Bautus, Batutsis y Batwas, utiliza, entre otras modalidades, regímenes étnico-visuales (basados en tamaños y formas) para imponer jerarquías político-culturales que más tarde -entre otros motivos- desencadenarán un genocidio. “Batwa: 1,61 metros. Bahutu: 1,67 metros. Batutsi: 1,80 metros” (Delmas, 1950, p. 1). El juego de imágenes de los otros, se transformó en un sistema de clasificación y dominación interna. Los motivos, ciertamente, es posible encontrarlos en la necesidad de establecer un control eficiente sobre las colonias:

Pregúntese a los bahutu si prefieren ser mandados por destripaterrones o por nobles; la respuesta es indudable, su preferencia va hacia los batutsi, y con razón. Jefes natos, poseen el sentido del mando (...) Es el secreto de su instalación en el país y de su apoderamiento [...] No tendremos jefes mejores, más inteligentes y más activos, más capaces

de comprender el progreso e incluso más aceptados por el pueblo, que los tutsi. (Classe, 1930, p. 2)

Desde luego que éste es solo un ejemplo de los que abundan durante la colonización en África y América Latina. En este sentido, el establecimiento de un archivo de imágenes no es solamente un registro historiográfico, sino especialmente un régimen epocal construido con base en ciertas visualidades de los cuerpos y los modos de producción y visibilización de estos.

No se trata solamente de cuerpos de individuos o grupos, porque con ellos se está construyendo, además, el cuerpo colonial o del estado nacional. Forman parte, por ende, de una narrativa nacionalista y, al mismo tiempo, de una memoria nacional que es, a la vez, oligárquica, masculina, centralizada y blanca.

Este archivo historiográfico e iconográfico (historia construida a través de imágenes), establece un cuerpo político que domina y otros cuerpos dominados. Estos últimos suelen constituirse en el marco de matrices representacionales más amplias, como se verá luego. Estas matrices se producen desde el lugar de la dominación, desde donde se consignan las imágenes y se decide su inclusión o exclusión como los modos representacionales.

IMÁGENES DEL CUERPO INDÍGENA

Entendemos aquí que las imágenes del indígena en América Latina estarán supeditadas a un proceso de enemización, esto es, a un modo general, sistemático, institucional y constante de producción del enemigo; a través de estrategias de des-subjetivación y cosificación del otro, utilizando los diferentes medios de comunicación para responder a intereses económicos y políticos y logrando un efecto de espectralización del otro indígena (Del Valle, 2025, 2024 y 2021; Nandy, 2021; Fisas, 2021; Mbembe, 2018; Peeren, 2014; Eco, 2012; Cameron, 2008; Zaffaroni, 2006).

Por otra parte, observamos ciertas estrategias y tácticas de enemización, que es posible identificar, en este caso en las imágenes, como los casos de la necro-política (cuerpos que transitan en el devenir de la muerte y sus formas, como los cuerpos enfermos y desgastados), la despojo-política (cuerpos desarraigados y expoliados), la demonización del otro (los cuerpos

de la barbarie), la privatización de la vida cotidiana (los cuerpos sometidos a diferentes modos de trabajo) y las diversas formas de sujeción, a través de la judicialización y la criminalización extendidas (cuerpos recluidos), así como la empresarización del sujeto (cuerpos sometidos al trabajo). Caben aquí, por cierto, las distintas estrategias retóricas (las metáforas de la barbarie y el desarraigo). Se trata de lograr la “deshumanización del enemigo”, puesto que representar e “imaginar diferencias insalvables con el enemigo facilita su eliminación” (Tarín, 2015, p. 167). En definitiva, se trata del despliegue de guerras de subjetividades (Lazzarato, 2021), especialmente contra quienes representan “el inmovilismo de la sociedad, los frenos y la inercia que bloquean el crecimiento y el progreso”, en cuyo caso “lo que está en juego es, justamente, el “sistema” en su totalidad” (Dardot, 2024, p. 77 y 145). Todas son imágenes para algo y para alguien.

En este sentido, las matrices o esquemas de representación se sustentan en la idea de una civilización que se hace camino entre la barbarie. A partir de esta dicotomía, los cuerpos y los territorios en los cuales son enunciados aparecen clasificados y asignados, siguiendo las fronteras trazadas desde el lugar de la civilización y creando una escisión tanto geográfica como corpo-gráfica (Mignolo y Tlostanova, 2006).

De esta manera, el cuerpo constituye un eje central de la representación visual del indígena, que expresa una condición social y pública en la cual se disputan “la acción colectiva, la crueldad de clase, el reconocimiento o vulnerabilidad de los cuerpos, la rostrificación o desrostrificación, la coerción, la restricción, la represión de los instintos, la vergüenza y la repugnancia, la estética, etc.” (Martínez, 2017, p. 71).

En efecto, el registro visual fotográfico o pictórico de los cuerpos indígenas es uno de los usos más habituales, provenientes tanto de misiones religiosas como de etnografías científicas.

En este mismo sentido, los cuerpos indígenas, así como sus representaciones a través de las imágenes, forman parte de un proceso de sujeción colonial que los sitúa como “cuerpos racializados [...] cuerpos de la inferioridad”, cuerpos que no se ajustan “totalmente al criterio de conocimiento establecido por el europeo, cristiano y secular hombre blanco” (Mignolo y Tlostanova, 2006, p. 210).

Se trata de imágenes que expresan públicamente los cuerpos indígenas e imprimen en ellos una condición social, cultural y económica determi-

nadas. Esta relación entre cuerpo, imagen y lo público “es la que permite formular el interrogante sobre el significado de las imágenes fotográficas de las poblaciones indígenas” (Martínez, 2017, p. 72).

Lo anterior obedece a una forma amplia de control del cuerpo indígena, porque corresponde a modos de mercantilización del enemigo y que se expresan desde el tráfico de esclavos hasta las formas de explotación de los cuerpos. En el primero, el propósito es someter los cuerpos a un trabajo intensivo que consume, agota y explota la energía corporal, en tanto que en el segundo caso los cuerpos son sometidos a ciertas técnicas y tecnologías de trabajo, que imponen, así, determinados ritmos (Mbembe, 2022). Se trata, asimismo de una disposición y una división étnica artificial, en la cual la racialización es el principal indicador de poder y estatus.

Asimismo, las imágenes del cuerpo indígena forman parte de una racionalidad orientada al control de las emociones del indígena, a través de una sujeción de “los modales, delimitando con ello toda forma de comportarse, el lenguaje, el vestido, la conducta en la mesa, para acentuar así lo que era común y constituir a partir de allí la conciencia de sí mismos como pueblos” (Martínez, 2017, p. 74).

De hecho, esta racionalidad de las emociones pretende al mismo tiempo un control de la agresividad, mediante los “buenos modales”, como el dominio y la estigmatización, a través de la “repugnancia y la vergüenza [...] que afectan la vida del individuo y la vida social de la que este forma parte” (Martínez, 2017, p. 76).

En definitiva, el control de las emociones constituye una racionalidad impuesta por el proceso civilizatorio en occidente, que se expresa en un control social. Se trata de dominar las emociones espontáneas y contener los afectos, en tanto parte de un cambio del comportamiento generado al mismo tiempo que la monopolización de la violencia física, “en el sentido de la civilización” (Elias, 2021, p. 455).

Finalmente, considerando especialmente la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, es posible encontrar tres esquemas interpretativos del indígena (Giordano, 2004).

1. Las imágenes del *esquema civilizatorio*, que corresponde al período anterior e inmediatamente posterior a las intervenciones militares del Estado nación.

2. Las imágenes del *esquema integracionista*, correspondiente al período posterior a las intervenciones militares, caracterizadas especialmente por la ocupación progresiva de los territorios indígenas y la incorporación de colonos.
3. Las imágenes del *esquema reparacionista-reivindicatorio*, que corresponde al centenario de los Estados nación y la reflexión sobre las acciones de exterminio y despojo.

LECTURA E INTERPRETACIÓN DE LA IMAGEN DEL CUERPO INDÍGENA

En este trabajo encontraremos dos tipos de imágenes. Por un lado, la imagen fotográfica (habitualmente fotografías de estudio o, en cualquier caso, con evidente preparación, y que han sido transmitidas por diferentes autores, aunque escasamente se conocen éstos) y, por otro lado, la imagen pictórica (como por ejemplo, los óleos de Della Valle).

Sobre el estatuto artístico de la fotografía se ha discutido bastante, sin perjuicio de lo cual es evidente que ésta ha tenido la capacidad de alterar y modificar el significado de la creación artística. En un sentido similar, están los debates sobre la realidad y la reproducción de la realidad (su carácter ontológico) así como sobre la experiencia fenomenológica de la fotografía.

El uso documental de la fotografía, que va desde los textos históricos y crónicas hasta la prensa, se debe a cierta capacidad de autenticar, aunque no siempre se tenga en cuenta la distinción entre un nivel denotativo y otro connotativo, y cuando esta se considera, se recurre a un texto escrito descriptivo. Por lo anterior, “es importante deconstruir la imagen fotográfica documentalista y destacar su carácter transformador (de-formador) de la realidad” (Marzal, 2007, p. 60). De hecho, existe un entrelazamiento entre el carácter documental y de ficción de las imágenes. Por su parte, es preciso considerar los efectos que crean una impresión de la realidad (efecto de realidad), esto es, el intento de identificación entre la representación y la realidad. Por otro lado, los análisis del significado de la imagen fotográfica deben considerar también los aspectos ideológicos.

Entre las problemáticas relevantes derivadas de la presencia de la imagen fotográfica en un texto documental, tenemos que la temporalidad fotográfica es diferente a la temporalidad cronológica, al menos, en dos sentidos: a) como la constitución de un instante en el tiempo y b) como una perpetua-

ción de dicho instante. Asimismo, el espacio constituido por la fotografía no está determinado, por lo tanto, puede ser tomado, considerando tres aspectos: a) el espacio que queda fuera y que da verosimilitud a lo que se representa, b) el encuadre y la composición, y c) la relación establecida entre la representación de la imagen y el momento de la interpretación por parte del espectador (Marzal, 2007).

Por otra parte, tenemos el caso de las obras pictóricas. Bolaños y Casanueva nos recuerdan que la hegemonía de la pintura, sobre otras expresiones artísticas, fue “un primer giro mentalista” que “se llevó a cabo en la civilización occidental” (2009, p. 23). Por esta misma razón es que la pintura aparece entre las formas de visualización que “han jugado un papel importante en la historia de la ciencia” (Martínez, 2009, p. 97).

En términos de análisis de la imagen, una línea de investigación es la desarrollada a partir del diagrama general del hecho comunicativo, basado en el modelo comunicacional de Laswell (Marzal, 2007; De la Calle, 1985).

En este sentido, es posible encontrar una serie de aproximaciones metodológicas al estudio de la imagen, tales como históricas (Riego, 2003; Pächt, 1986), sociológicas (Bourdieu, 2003; Freund, 1976), psicológicas (Dondis, 1985), iconológicas (Panofsky, 2017; Baeza, 2001) y semióticas (Zunzunegui, 1994; Barthes, 1992; Vilches, 1987).

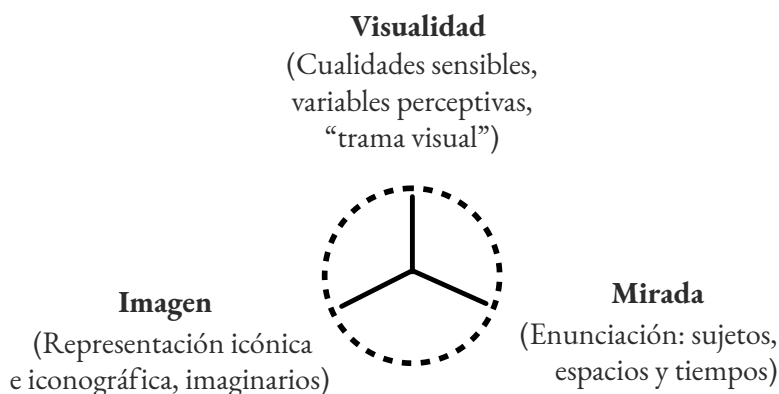
Estas diferentes aproximaciones suponen no solo problemáticas propiamente metodológicas, sino también epistemológicas que, incluso, han abierto una discusión sobre el valor documental de la imagen, debido a “que el ojo del fotógrafo -incluso del documentalista- recorta como parte de una realidad que él mismo construye, aunque no haya seleccionado ni organizado previamente los objetos en el espacio destinado a ser fotografiado” (Martínez, 2017, p. 73). Sin embargo, lo anterior contribuye a constatar los diferentes modos de representación del indígena en las imágenes fotográficas que deben formar parte de los análisis. De la misma manera, su carácter, o no, documental no inhibe la fuerza performativa de la presencia de estas imágenes en textos de valor histórico. En tal caso, el encuadre del fotógrafo o del pintor, así como la estética escogida, la manipulación de los espacios y de las personas fotografiadas, dan cuenta de que “el lenguaje civilizatorio se anclaba a la presentación en público” (Martínez, 2017, p. 74).

En otro caso, el ejercicio de la lectura e interpretación de la imagen del cuerpo indígena es una operación de devoración de imágenes (iconofagia),

en tanto violencia, donde las imágenes de los otros transforman a estos en “seres sin interioridad”, “sin tiempo”, condenados a “vivir una abstracción, un cuerpo sin materia, sin masa, sin volumen, hecho sólo de funciones abstractas” (Baitello, 2008, p. 64), como es el caso de la cotidianidad de la vida, el desarraigo, el exotismo.

Considerando lo anterior, aquí se trabajará desde una aproximación sociocultural de la visualidad, la imagen y la mirada (Abril, 2013, 2012, 2010, 2007), representada de la siguiente forma:

FIGURA I. TRÍADA SOCIOCULTURAL DE ANÁLISIS



Fuente: Abril, 2013, p. 48; 2012, p. 18.

En este sentido, la aproximación sociocultural de la visualidad, la imagen y la mirada se basa en el modo cómo estos elementos interactúan y se expresan en el campo social. La mirada construye sentido a partir de los sujetos, espacios y tiempos, y consiste en la capacidad de ver al otro y verse a sí mismo, dando cuenta así de la complejidad de la experiencia humana y su relación con el mundo. La visualidad, en tanto, integra los entramados visuales que se construyen en la vida cotidiana. Finalmente, la imagen corresponde a las representaciones derivadas.

Siendo una representación triádica, los elementos están en una relación de interdependencia y de mediación, donde se entrecruzan los ejercicios del mirar, del imaginar y del ver (o no ver). De esta forma, “a través de

disposiciones concretas de la mirada es posible que una experiencia visual se active como determinada imagen. Sólo a través de una mirada es posible que la presentación visual del cuerpo [indígena] proponga una imagen del dominio [civilizatorio]” (Abril, 2012, p. 18).

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

Criterios de selección

Aquí se ha conformado un corpus cualitativo, que consiste en “una colección finita de materiales predeterminada por el analista con base en una cierta arbitrariedad (inevitable) y sobre la cual trabajará” (Barthes, 1971, p. 100). De esta manera se analiza el corpus de imágenes seleccionadas con base en valores dominantes que definen la formación ideológica (Giménez, 1981), en el marco del modelo de la intencionalidad editorial (Espeche, 2005).

El primer ejercicio consistió en la selección de todas las imágenes contenidas en textos considerados paradigmáticos, esto es, que aparecen en aquellos libros caracterizados por criterios y subcriterios de selección (Tabla 1):

TABLA I. CRITERIOS Y SUBCRITERIOS DE SELECCIÓN

1. Publicaciones de referencia histórica de los siglos XIX y XX en Argentina, Chile, Perú y Colombia; a partir de referencias de expertos por país y citas frecuentes en los diferentes textos
1.1. Publicaciones realizadas durante los siglos XIX y XX
1.2. Publicaciones posteriores referidas a dicho período
2. Publicaciones disponibles en acceso abierto
2.1. Publicaciones que contengan imágenes que representan a los indígenas

Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior, basado “en un propósito, no en un principio de probabilidad” (Jensen, 2015: 389) y orientado por la saturación teórica (Strauss y Corbin, 2002, p. 231), vale decir, hasta que “ya no se descubre ningún material nuevo” (Barthes, 1971, p. 100) o se trata de imágenes que se reproducen en otros textos.

En síntesis, se trabajó en cuatro etapas:

1. Selección del corpus de textos,
2. Identificación de todas las imágenes contenidas en los textos,
3. Análisis de la variedad del corpus seleccionado, y
4. Ampliación del corpus de textos hasta que no se descubra más variedad de imágenes en los mismos (Bauer y Gaskell, 2008).

Asimismo, se consideró tres condiciones:

1. Relevancia teórica,
2. Homogeneidad material de los datos y
3. Sincronicidad, esto es posibilidades de variación (Barthes, 1971).

En este mismo sentido, se consideran categorías globales y otras específicas (Abril, 2013; Giordano, 2004) (Tabla 2), porque son variedades de dimensiones conocidas, a partir de las cuales se puede pensar en las variedades de representación, mismas que se ampliarán si se amplía las primeras (Bauer y Gaskell, 2008).

TABLA 2. CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS DE ANÁLISIS (GIORDANO, 2004; ABRIL, 2013, P. 48; ABRIL, 2012, P. 18)

Modos y estrategias de enemización			
Categorías/ Sub-Categorías	Esquema civilizatorio		
	El otro indígena como enemigo armado y beligerante		
	Visualidad	Imagen	Mirada

Modos y estrategias de enemización			
Operacionalización	Trama de colores, formas	Representación de escenas e imaginarios sociales	Hacia dónde fijan su mirada quienes aparecen

Modos y estrategias de enemización			
Categorías/ Sub-Categorías	Esquema integracionista		
	Ocupación de los espacios, presencia de colonos		
	Visualidad	Imagen	Mirada
Operacionalización	Trama de colores, formas	Representación de escenas e imaginarios sociales	Hacia dónde fijan su mirada quienes aparecen

Modos y estrategias de enemización			
Categorías/ Sub-Categorías	Esquema reparacionista-reivindicatorio		
	Reflexión sobre las intervenciones, eliminación y ocupación		
	Visualidad	Imagen	Mirada
Operacionalización	Trama de colores, formas	Representación de escenas e imaginarios sociales	Hacia dónde fijan su mirada quienes aparecen

Fuente: Elaboración propia.

Por lo tanto, el tamaño del corpus depende:

1. Del tipo de textos disponibles,
2. De las dimensiones conocidas (categorías previas),
3. De las evidencias para la saturación, y
4. Del tiempo de recolección y de análisis (Bauer y Gaskell, 2008).

De este modo; se estableció el primer corpus (Tabla 3):

TABLA 3. CORPUS TOTAL DE TEXTOS E IMÁGENES

Datos de la publicación	País	Número de imágenes
Alejandro Lipschutz (1937). <i>Indoamericanismo y raza india</i> . Santiago: Editorial Nascimento.	Chile	2
Álvaro Jara (1961). <i>Guerra y sociedad en Chile</i> . Santiago: Editorial Universitaria.	Chile	4
Biblioteca Nacional Mariano Moreno (Argentina). Departamento de Archivos. Fondo Editorial Sarmiento. Archivo de redacción Crónica (1879, 1969, 1978, 1979)	Argentina	15
Jesús Henao y Gerardo Arrubla (1911). <i>Historia de Colombia</i> . Bogotá: Salesiana.	Colombia	5
Jorge Pinto (2003). <i>La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión</i> . Santiago: Ediciones Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.	Chile	18
Leotardo Matus (1915). <i>Instrucciones para el estudio de la antropología araucana</i> . Boletín del museo nacional de historia natural de Chile.	Chile	2

Datos de la publicación	País	Número de imágenes
Oswaldo Bayer (2010). <i>Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios</i> . Buenos Aires: RIGPI.	Argentina	5
Legado. La revista del Archivo General de la Nación de la República Argentina (2017).	Argentina	50
Tomás Guevara (1913). <i>Las últimas familias y costumbres araucanas</i> . Santiago: Barcelona.	Chile	16
Tomás Guevara (1908). <i>Psicología del pueblo araucano</i> . Santiago: Cervantes.	Chile	37
Rodolfo Cronau (1892). <i>América, Historia de su descubrimiento desde los tiempos primitivos hasta los más modernos</i> . Barcelona: Montaner y Simón Editores.	Perú	2
Carlos Wiesse (1923). <i>Historia del Perú colonial</i> . Lima: Librería francesa científica E. Rosay.	Perú	2
Ignacio Domeyko (1846). <i>Araucanía i sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile, en los meses de enero i febrero de 1845</i> . Santiago: Imprenta chilena.	Chile	11

Datos de la publicación	País	Número de imágenes
Leandro Navarro (1909). <i>Crónica militar de la conquista i pacificación de La Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional</i> . Santiago: Imprenta i Encuadernación Lourdes.	Chile	1
Total corpus imágenes	170	

Fuente: Elaboración propia.

En relación a este primer repertorio de imágenes, llaman la atención al menos dos situaciones. La primera es la baja cantidad de imágenes registradas en los diferentes textos de referencia histórica de los siglos XIX y XX: “un notable olvido, incluso minusvaloración, de las imágenes” (Valls, 2007, p. 11). La segunda, es que se trata, a su vez, de imágenes utilizadas explícitamente con fines educativos o reproducidas en los libros escolares: “En contraste con esta distanciada recepción de las imágenes por los historiadores, algunos educadores, en su acepción más amplia, sí supieron captar prontamente las potencialidades didácticas de las mismas en la enseñanza” (Valls, 2007, p. 14).

Finalmente, a partir de estas 170 imágenes seleccionadas, se configuró un corpus definitivo (Tabla 4), de acuerdo a los siguientes criterios:

1. Lograr mayor equidad por país,
2. Homogeneidad de las características, para permitir su comparación,
- y
3. Nitidez de las imágenes

Por lo tanto, el corpus definitivo queda de la siguiente manera:

TABLA 4. CORPUS DEFINITIVO DE TEXTOS E IMÁGENES

País	Número de imágenes
Argentina	15
Colombia	5
Chile	12
Perú	3
Total	35

Fuente: Elaboración propia

ANÁLISIS DE LOS DATOS

El análisis de las imágenes se realiza a través del software NVivo¹; con el siguiente libro de códigos:

TABLA 5. LIBRO DE CÓDIGOS DEL ANÁLISIS

Nombre	Descripción
Esquema civilizatorio	El otro indígena como enemigo armado y beligerante
Imagen	Representación de escenas e imaginarios sociales
Mirada	Hacia dónde fijan su mirada quienes aparecen
Visualidad	Trama de colores y formas
Esquema intregracionista	Ocupación de los espacios, presencia de colonos
Imagen	Representación de escenas e imaginarios sociales

¹ Versión 1.7.2 (1560), clave de licencia NVP20-KZ000-2H020-DN0NM QSR International.

Nombre	Descripción
Mirada	Hacia dónde fijan su mirada quienes aparecen
Visualidad	Trama de colores y formas
Esquema reparacionista-reivindicatorio	Reflexión sobre las intervenciones, eliminación y ocupación
Imagen	Representación de escenas e imaginarios sociales
Mirada	Hacia dónde fijan su mirada quienes aparecen
Visualidad	Trama de colores y formas

Fuente: Elaboración propia.

RESULTADOS

Resultados generales

Considerando el total de piezas del corpus definitivo, es posible un primer nivel de resultados, de acuerdo a la distribución de las imágenes según la categoría de los esquemas:

TABLA 6. DISTRIBUCIÓN DE LAS IMÁGENES SEGÚN CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS

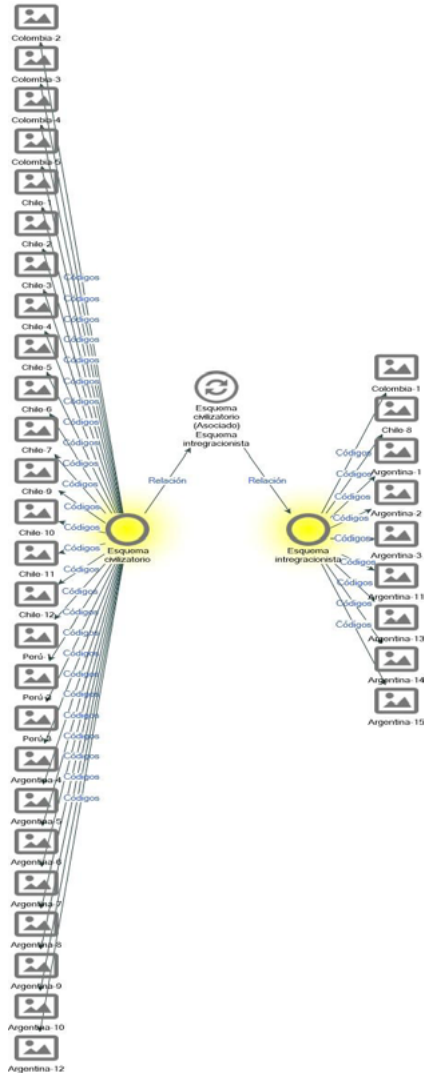
Nombre	Descripción	Número de imágenes
Esquema civilizadorio	El otro indígena como enemigo armado y beligerante	Argentina: 8 Perú: 3 Chile: 4 Colombia: 4
Sub-Total	19	

Nombre	Descripción	Número de imágenes
Esquema integrista	Ocupación de los espacios, presencia de colonos	Argentina: 7 Chile: 8 Colombia: 1
Sub-Total	16	
Esquema reparacionista-reivindicatorio	Reflexión sobre las intervenciones, eliminación y ocupación	0
Total	35	

Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior, queda distribuido de la siguiente manera:

DIAGRAMA I. DISTRIBUCIÓN DE IMÁGENES SEGÚN ESQUEMAS



Fuente: NVivo versión 1.7.2 (1560).

Resultados específicos por esquema interpretativo

De acuerdo a los tres esquemas y siguiendo las subcategorías de imagen, mirada y visualidad, los resultados son los siguientes:

Esquema civilizatorio

Consideremos ahora las tres subcategorías transversales para analizar el caso de las imágenes correspondientes al esquema civilizatorio.

En general, prevalece la representación del otro indígena como un enemigo armado y beligerante, con escenas de violencia y la exhibición de diversas armas.

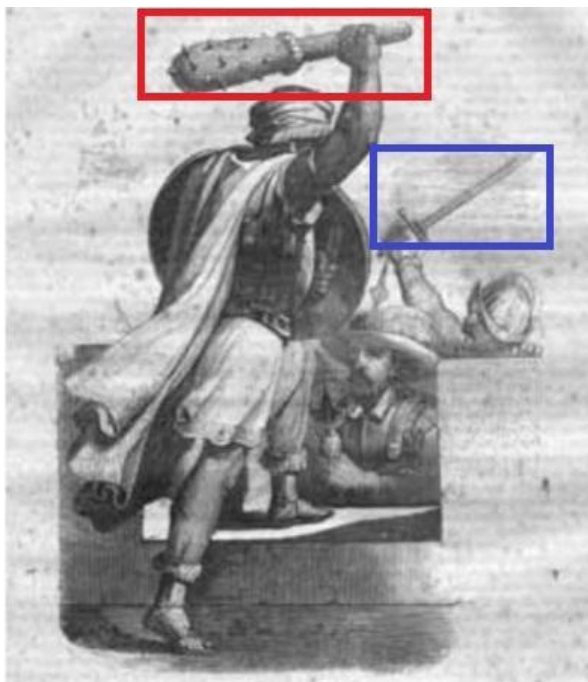
Desde el punto de vista de la imagen, se observan escenas de violencia desde el indígena hacia el español, el misionero y el ejército nacional (ver imágenes 1, 2, 3 y 4). Otras imágenes muestran escenas en las cuales destacan las vestimentas para reforzar lo primitivo y precario de la condición indígena (ver imágenes 5, 6 y 7); en el caso del ídolo chibcha el contraste con las elaboradas representaciones religiosas que traían los misioneros (ver imagen 8).

Desde el punto de vista de la mirada, los indígenas se dirigen directamente hacia sus enemigos para atacarlos y eliminarlos con sus mazos, flechas y lanzas (ver imágenes 1, 2, 3 y 4). Apenas se ven rostros, excepto en el caso de la escena del misionero martirizado (ver imagen 2). Los cuerpos indígenas se muestran con una agresividad sin control (ver especialmente imágenes 1 y 2). En tanto que, en las otras imágenes, las miradas se dirigen hacia el ojo que observa y lo hacen con pesar, casi vergüenza (ver imágenes 5, 6 y 7).

Finalmente, desde el punto de vista de la visualidad se aprecian formas y tramas que acentúan el contexto de enemización desde los indígenas. Se emplean formas rígidas que complementan un movimiento de agresión (ver especialmente imágenes 1 y 2). En el caso de las otras imágenes, las formas y tramas expresan el contraste del indígena sometido en su condición (ver especialmente imagen 7).

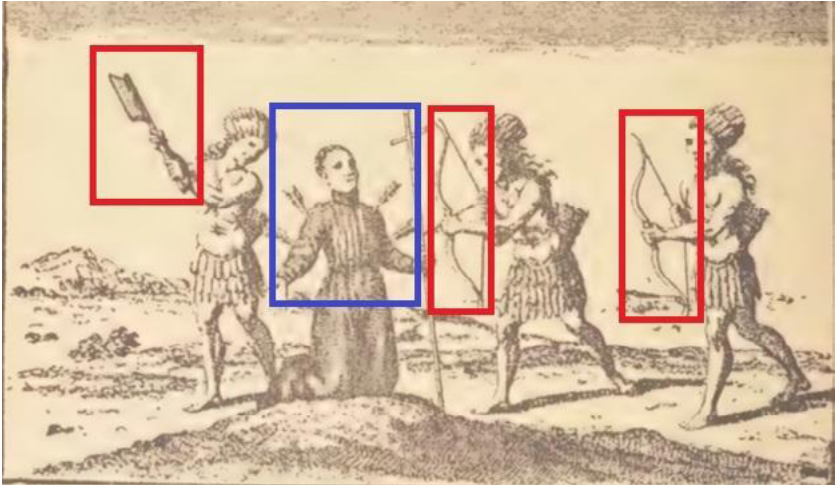
Veamos los ejemplos señalados:

IMAGEN I. MÍTICA IMAGEN DE CAHUIDE DEFENDIENDO LA FORTALEZA DE SACSAYHUAMÁN. (PERÚ)



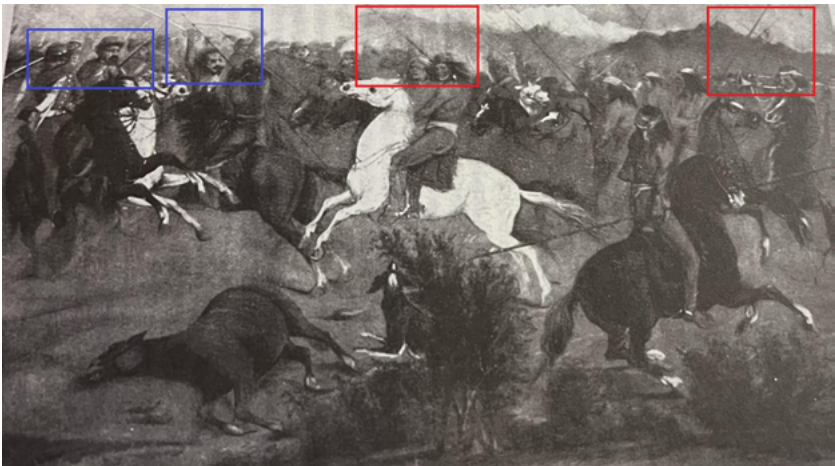
Fuente: Wiese, 1923, p. 67.

IMAGEN 2. INDIOS SALVAJES MARTIRIZAN A MISIONERO. (PERÚ)



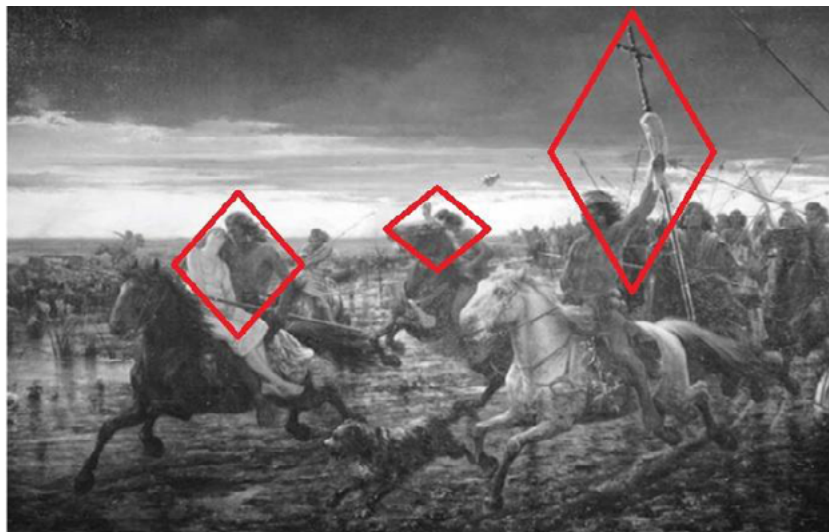
Fuente: Wiese, 1923, p. 148.

IMAGEN 3. ENFRENTAMIENTO MAPUCHES Y ESPAÑOLES. (CHILE)



Fuente: Navarro, 1909, p. 169.

IMAGEN 4. LA VUELTA DEL MALÓN. (ARGENTINA)



(La vuelta del malón por Della Valle, 1892).

Fuente: Della Valle (1892), citado en Bayer (2010), p. 69.

Las imágenes 1, 2, 3 y 4 muestran con claridad la beligerancia indígena frente a los militares españoles, los misioneros católicos y las mujeres.

IMAGEN 5. INDIOS SALVAJES DE LAS MONTAÑAS DE TARMA. OTRA DE LAS POCAS IMÁGENES QUE MUESTRAN A NUESTRAS ETNIAS, CONSIGNADA EN LOS TEXTOS ESCOLARES DE CARLOS WIESE. (COLOMBIA)



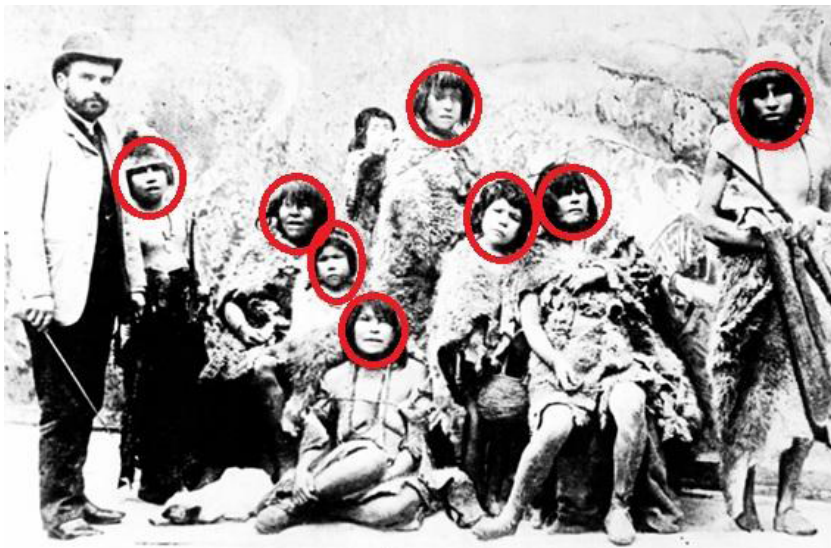
Fuente: Wiese (1923), citado en Lituma (2016), p. 129.

IMAGEN. 6. ABUELA Y NIETAS. (CHILE)



Fuente: Guevara, 1908, p. 59.

IMAGEN 7. EL EMPRESARIO BELGA MAURICE MAITRE JUNTO A UN GRUPO SELK'NAM (ONA) EN LA EXPOSICIÓN UNIVERSAL DE PARÍS DEL AÑO 1889. AGN. DEPTO. DOCS. FOTOGRAFICOS. DONACIÓN BEVILACQUA. INVENTARIO 350I32. (ARGENTINA)



Fuente: Huberman, 2017, p. 30.

Las imágenes 5, 6 y 7 muestran indígenas sometidos, folclorizados y, en cualquier caso, sujetos al arbitrio de quienes los subordinan socialmente y a través de estas representaciones visuales. Como ha sostenido Guy Rozat “se ha hecho comparecer a un indio blanqueado, que desempeña bien su papel de indio: dócil, pobre y lastimero, siempre mendigando una caridad, que calmará la mala conciencia de los turistas de la historia” (Rozat, 2010, p. 23).

IMAGEN 8. ÍDOLO CHIBCHA, DE MADERA. (COLOMBIA)



Fuente: Henao y Arrubla, 1911, p. 122.

La imagen del ídolo Chibcha forma parte de la representación del entorno de la barbarie.

ESQUEMA INTREGACIONISTA

En el caso del esquema integracionista, las subcategorías transversales intentan destacar la integración o aparente inclusión del indígena.

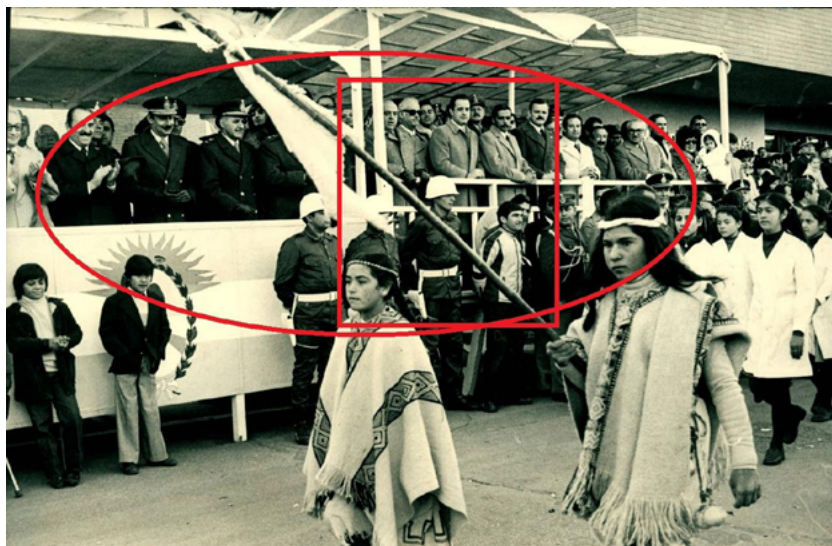
Desde el punto de vista de la imagen, las escenas indican, por un lado, una integración basada en la interacción directa con actores no indígenas (ver imágenes 9 y 10), en cambio en las otras imágenes (ver imágenes 11, 12 y 13), la integración se produce a través de la cosificación del cuerpo del otro, el cual se presenta despojado de voluntad frente al ojo externo.

Por otra parte, desde la perspectiva de la mirada, los indígenas se dirigen hacia la escena en la cual participan, incluso en una sutil interacción con los no indígenas (ver imágenes 9 y 10). En cambio, en las otras imágenes (ver imágenes 11, 12 y 13) la vista está dirigida solamente hacia el ojo del observador. Hay una sujeción del otro.

Finalmente, en el caso de la visualidad, en el primer caso se combinan formas que expresan movimiento e interacción (ver imágenes 9 y 10); en cambio, en el otro caso las formas expresan rigidez (ver imágenes 11, 12 y 13).

En general, predomina una representación de espacios que corresponden al otro no indígena.

IMAGEN 9. CAMPAÑA DEL DESIERTO EN ARGENTINA. HOMENAJES, 1979.
(ARGENTINA)



Fuente: Biblioteca Nacional Mariano Moreno (Argentina). Departamento de archivos. Fondo editorial Sarmiento. Archivo de redacción crónica. croar028014_002.

IMAGEN 10. EN UN ACTO SE ENTREGARON ALPARGATAS A LOS INDIOS KOLLAS QUE VISITARON LA CIUDAD DE BUENOS AIRES EN NOMBRE DE LA FÁBRICA ADOT S.A. EN EL ESTADIO DE SAN LORENZO DE ALMAGRO. AGN. DEPTO. DOCS. FOTOGRAFÍCOS. FONDO NOTICIAS GRÁFICAS. INVENTARIO 7954. (ARGENTINA)



Fuente: Valko, 2017, p. 99.

Las imágenes 9 y 10 representan las interacciones de los indígenas integrados, jóvenes y adultos. Esta integración es una dependencia al estado nacional y forma parte de los resultados de la civilización, que ha permitido la inclusión de los indígenas.

IMAGEN II. FAMILIA DE LA COSTA. (CHILE)



Fuente: Guevara, 1908, p. 169.

CARLOS DEL VALLE-ROJAS

IMAGEN 12. HOMBRES MAPUCHES. (CHILE)



Fuente: Domeyko, 1846, p. 37.

IMAGEN 13. UNA TÍPICA FAMILIA DE “INDIOS CUZQUEÑOS” INCLUIDA EN EL LIBRO DE WIESE. (COLOMBIA)



Fuente: Wiese (1923), citado en Lituma (2016), p. 129.

Las imágenes 11, 12 y 13 representan aquella integración forzada, que se presenta con la “capacidad” de mantener a las familias indígenas reunidas, como aparente señal de inclusión sin segregación.

ESQUEMA REPARACIONISTA-REIVINDICATORIO

No fueron encontradas imágenes relacionadas con este esquema durante el período establecido. Considerando que los textos seleccionados se refieren al período entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, aún no se ob-

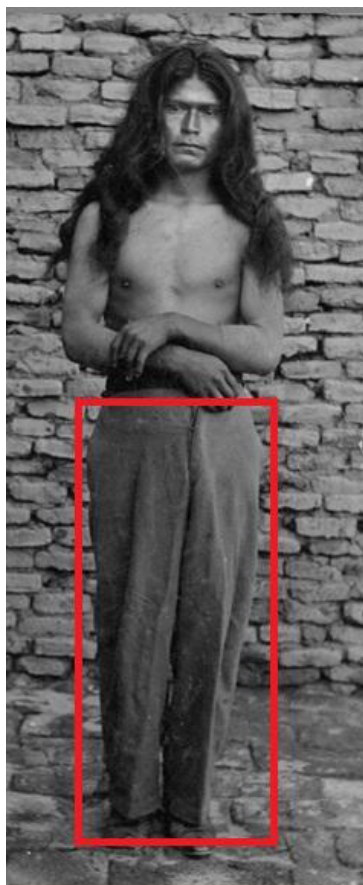
servan registros generados en el contexto de las negociaciones de carácter reivindicatorio y de reparación que se observará más adelante.

Lo anterior no es casual si pensamos en que la reflexión sobre las políticas y las prácticas de eliminación y ocupación son muy posteriores y han sido graduales

Resultados específicos en relación al cuerpo indígena: cuerpos, vestimenta y exposición

Por una parte, el lenguaje civilizatorio presente en las imágenes de indígenas se expresa en la presentación pública de sus cuerpos, a través del control de las emociones, el comportamiento, los modales y la vestimenta, imponiendo un modo de conciencia del ser indígena (ver imágenes 14, 15 y 16). En efecto, lo que se pretende a través del uso de ciertas vestimentas, posiciones, actitudes y emociones presentes en las fotografías es expresar y proyectar una imagen que no es sino la representación del propio espectador de la época, que se desplazaba entre la curiosidad y el exotismo de lo que veía. Sin duda que coexisten al menos dos tipos de espectadores: los de la época del acto fotográfico, incluyendo quienes realizan las fotografías, y los de la época del acto de memoria, incluyendo quienes deciden qué imágenes incluir para hacer referencia a determinados actores y acciones. De esta forma, las imágenes de los indígenas, presentes en sus respectivos archivos (libros que las contienen) tienen la capacidad de generar comunidades emocionales (Carranza, 2022), basadas en una ética del reconocimiento (Jimeno, 2019), de la cual, por ejemplo, formamos parte ahora como espectadores.

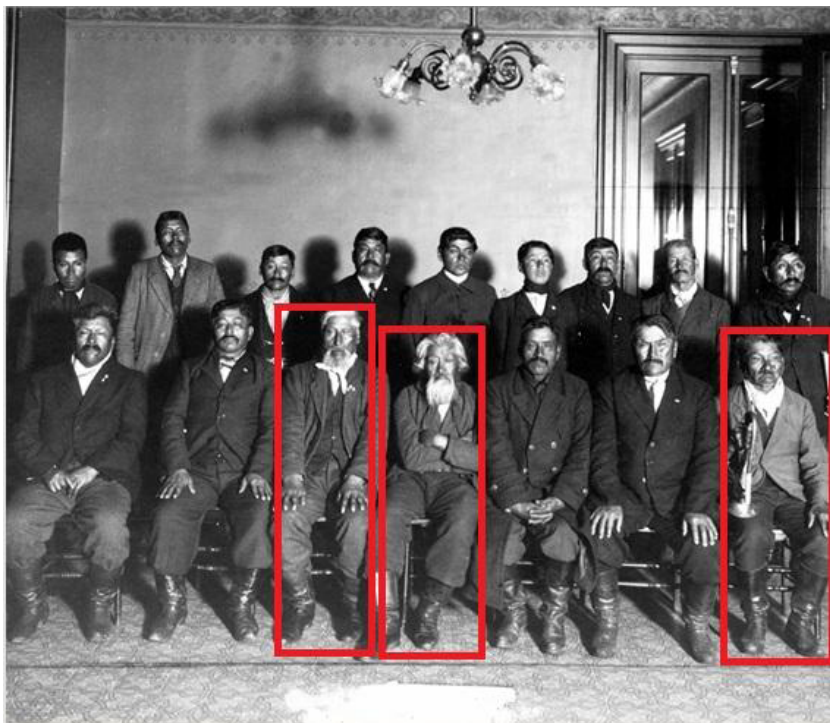
IMAGEN 14. CHAMÁN TEHUELCHE. (ARGENTINA)



Fuente: Fuster, 2017, p. 40.

Aquí la vestimenta resulta un componente que da cuenta más de las expectativas y el modelo representacional del espectador que realiza el registro, en cuyo caso el chamán no podía ser una figura prácticamente desnuda. Esta corrección social se traduce en la imposición de unos pantalones que evidentemente fueron facilitados para la ocasión.

IMAGEN 15. REPRESENTANTES INDÍGENAS EN EL CONGRESO DE ABORÍGENES, 1920. (ARGENTINA)



Fuente: Fuster, 2017, p. 41.

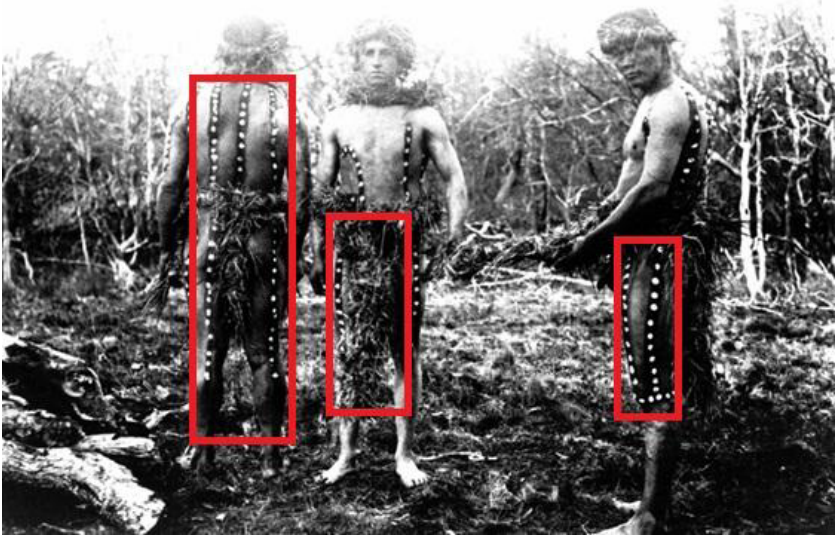
En este caso, la vestimenta intenta representar a los indígenas en el lugar de la asimilación de las formas aceptadas socialmente. La idea de un “congreso de aborígenes” refuerza la expectativa social dominante. Los parlamentos tradicionales en los territorios ceden su espacio al encuentro formal.

IMAGEN 16. “TIPO DE UNA INDIA DEL PERÚ”. (PERÚ)



Fuente: Cronau (1892), citado en Lituma (2016), p. 127.

IMAGEN 17. CEREMONIA HAIN DE LOS SELK'NAM. (ARGENTINA)



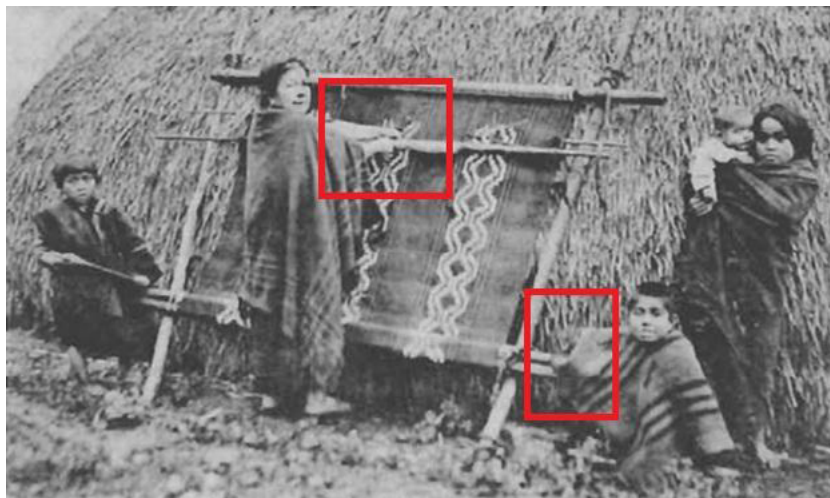
Fuente: Huberman, 2017, p. 31.

En las imágenes 16 y 17, la vestimenta registra lo tradicional en tanto exotismo y curiosidad turística.

CUERPOS, ACTIVIDADES E INTERACCIÓN

Se puede observar un conjunto de imágenes en las cuales se identifica el movimiento, pero sin diversidad o interacción con otros grupos (ver imágenes 18 y 19). Por otro lado, encontramos imágenes que se concentran en las interacciones con otros grupos (ver imagen 20).

IMAGEN 18. INDIA TEJIENDO UNA MANTA. (CHILE)



Fuente: Pinto, 2003, p. 47 (Chile).

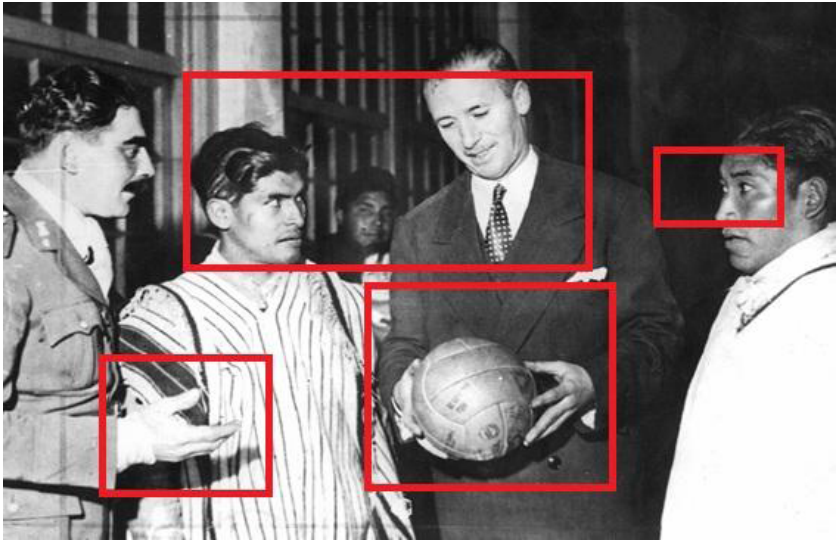
IMAGEN 19. INDIAS ARAUCANAS MOLRIENDO HARINA. (CHILE)



Fuente: Pinto, 2003, p. 139 (Chile).

Las imágenes 18 y 19 representan los cuerpos de las mujeres indígenas, dedicadas a las labores domésticas, en interacciones con los suyos, sin apertura a los otros.

IMAGEN 20. TENIENTE CONVERSANDO CON INDIOS KOLLAS.
(ARGENTINA)



Fuente: Valko, 2017, p. 94 (Argentina).

La imagen 20 representa a los indígenas interactuando de manera activa con otros. Expresa la aparente pluralidad de la integración, caracterizada por la asimilación a las actividades no indígenas.

CUERPO Y CONTROL

Por otra parte, también es posible observar el uso de la vergüenza como estrategia de control.

IMAGEN 21. CACIQUE Y SUS TRES MUJERES. CERCA DE TEMUCO. (CHILE)



Fuente: Guevara, 1913, p. 18.

La imagen 21 muestra los cuerpos indígenas interactuando entre sí, en un contexto propio, caracterizados por aquella tradición ajena a la sociedad dominante. Expresa el exotismo combinado con la sanción moral.

IMAGEN 22. METRENCO. MADRE DEL CACIQUE MANKEO. (CHILE)



Fuente: Guevara, 1913, p. 211.

La imagen 22 representa las condiciones de los cuerpos indígenas. En este caso, la madre del cacique está descalza. Se trata de la madre de una autoridad indígena, registrada en medio de la aparente precariedad.

En síntesis, en los casos de las representaciones de los cuerpos indígenas en el marco de procedimientos de corrección y control social, se trata de una “corporalización pública”, según la cual lo étnico es subordinado a “la

forma admisible y autorizada por la Ley”, cuyas categorías hermenéuticas son la “asociación civil”, las “organizaciones” y la “comunidad indígena” (Katzner, 2015).

CONSIDERACIONES FINALES

Los resultados muestran, en un corpus amplio y comparado, el uso de estrategias de enemización a través de las imágenes del indígena, tales como el control de las emociones, el comportamiento y los modales, expresados en las miradas, las posturas y las vestimentas; así como el uso de la vergüenza y la cosificación del cuerpo del otro, imponiendo un modo de conciencia del ser indígena.

La cosificación del cuerpo indígena se expresa en la ausencia de voluntad y la dominación de quien observa las escenas capturadas. Según Menard, se trata de “personajes anónimos” (como lo consignan las notas de pie de foto: “Otra de las pocas imágenes que muestran a nuestras etnias...”, “Abuela i nietas”, “Familia de la costa” y “Una típica familia de indios cuzqueños”), lo cual “coincide con la culminación del proceso de conquista militar de los territorios mapuche por los Estados chileno y argentino” (2009, p. 21). Del mismo modo, de esta manera se consagran tópicos como el exotismo o la extinción (Lazzari y Lenton, 2018). La tesis de Menard es que en estas representaciones el estado nación intenta “separarse de algo salvaje de lo que, a su vez, ansía nutrirse” (Menard, 2009, p. 67). Como sostiene Gavilán, “el cuerpo presta sus formas, sus funciones y sus estados a conceptos que a la vez ilustra y designa” (2005, p. 140). Son cuerpos puestos en escena.

Las estrategias de control de las emociones y el uso de la vergüenza, constituyen modos de dominación.

Por otro lado, las estrategias señaladas forman parte de un proceso general de enemización, que se enmarca en una racionalidad civilizatoria y colonial, que permite crear las condiciones necesarias para justificar la explotación, la violencia, la eliminación y el despojo, así como articula las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales (Del Valle, 2025, 2024 y 2021).

Por todo lo anterior, es necesario avanzar en un estudio de la imagen que permita analizar este juego de representaciones de los territorios y cuerpos indígenas como parte de un archivo de enemización que se reproduce cons-

tantemente en los textos de historia y en los libros escolares. Se trata de pasar de las prácticas de representación visual presentes en los textos a una crítica a las representaciones visuales, de tal manera que sea posible superar “el mito de unas comunidades indígenas sumidas en el aislamiento y la pobreza y encastilladas en un pasado de inmovilidad y penumbra cognitiva. Este discurso ha sido el fundamento de una larga cadena de acciones civilizatorias, a veces muy violentas, que continúan vigentes bajo ropajes engañosos, como el discurso del desarrollo o de la erradicación de la pobreza” (Rivera, 2015, p. 15).

FUENTES CONSULTADAS

- ABRIL, G. (2013). *Cultura visual, de la semiótica a la política*. Madrid: Plaza y Valdés.
- ABRIL, G. (2012). Tres dimensiones del texto y de la cultura visual. En *IC-Revista Científica de Información y Comunicación*. Núm. 9. pp. 15-35.
- ABRIL, G. (2010). Cultura visual y espacio público-político. En *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*. Vol. 15. pp. 21-36.
- ABRIL, G. (2007). *Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira*. Madrid: Síntesis.
- BAEZA, P. (2001). *Por una función crítica de la fotografía de prensa*. Barcelona: Gustavo Gili.
- BARTHES, R. (1992). *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós.
- BARTHES, R. (1971). *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón.
- BAUER, M. y GASKELL, G. (2008). *Pesquisa Qualitativa com Texto: Imagem e Som: um Manual Prático*. Río de Janeiro: Vozes.
- BAYER, O. (2010). *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: RIGPI.
- BIBLIOTECA NACIONAL MARIANO MORENO (Argentina). Departamento de Archivos. Fondo Editorial Sarmiento. Archivo de redacción Crónica. CROAR028014_002.
- BOLAÑOS, B. y CASANUEVA, M. (2009). El giro pictórico. pp. 7-24. En M. Casanueva y B. Bolaños (Coords.). *El giro pictórico: Epistemología de la imagen*. Barcelona: Anthopos.
- BOURDIEU, P. (2003). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la*

- fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- CAMERON, E. (2008). Indigenous Spectrality and the Politics of Postcolonial Ghost Stories. En *Cultural Geographies*. Núm. 15. pp. 383-93.
- CARRANZA, N. (2022). Fotografía, memoria y emociones: dolor y empatía en la exposición fotográfica “El Testigo”. En *Maguaré*. Vol. 36. Núm. 2. pp. 127-159. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v36n2.102863>
- CASANUEVA, M. (2009). Transmisión visual del conocimiento. En M. Casanueva y B. Bolaños (Coords.). *El giro pictórico: Epistemología de la imagen*. pp. 213-233. Barcelona: Antrhopos.
- CLASSE, L. (1930). Pour Moderniser le Ruanda. Le Problème des Batutsi. En *L'Essor colonial et maritime*. Núm. 489. pp. 1-2.
- CRONAU, R. (1892). *América, Historia de su descubrimiento desde los tiempos primitivos hasta los más modernos*. Barcelona: Montaner y Simón.
- DARDOT, P. (2024). *La opción por la guerra civil: otra historia del neoliberalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- DE DONATO, X. (2009). La analogía mapa-teoría: la representación científica y el “giro visual”. pp. 157-170. En M. Casanueva y B. Bolaños (Coords.). *El giro pictórico: Epistemología de la imagen*. Barcelona: Antrhopos.
- DE LA CALLE, R. (1985). *Lineamientos de estética*. Valencia: Editorial Universidad de Valencia.
- DELMAS, L. (1950). *Genealogies de la Noblesse (les Batutsi) du Ruanda*. Kabgayi: Vicariat Apostolique du Ruanda.
- DEL VALLE, C. (2025): *El enemigo como espectro. Cuerpos y territorios en disputa*. La Plata: Edulp.
- DEL VALLE, C. (2024): *Economía política del enemigo. Arqueologías de la guerra y del genocidio*. Buenos Aires: Palinodia.
- DEL VALLE, C. (2021): *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- DOMEYKO, I. (1846). *Araucanía i sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile, en los meses de enero i febrero de 1845*. Santiago: Chilena.
- DONDIS, A. (1985). *La sintaxis de la imagen. Introducción al alfabeto visual*. Barcelona: Gustavo Gili.

- ECO, U. (2012). *Construir al enemigo*. Barcelona: Lumen.
- ELIAS, N. (2021). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- ESPECHE, C. (2005). Intencionalidad editorial. Aportes teórico-metodológicos acerca del proceso periodístico. En *IX Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*. Córdoba.
- FISAS, V. (2021). *Fabricando al enemigo*. Madrid: Libros de la Catarata.
- FREUND, G. (1976). *La fotografía tomo documento social*. Barcelona: Gustavo Gili.
- FUSTER, M. (2017). Pueblos originarios. En *Legado. La revista del Archivo General de la Nación*. Núm. 33. pp. 33-46.
- GAVILÁN, V. (2005). Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. En *Estudios Atacameños*. Núm. 30. pp. 135-148.
- GIMÉNEZ, G. (1981). *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México: UNAM.
- GIORDANO, M. (2004). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Al Margen.
- GUEVARA, T. (1913). *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago: Barcelona.
- GUEVARA, T. (1908). *Psicología del pueblo araucano*. Santiago: Cervantes.
- HENAO, J. y ARRUBLA, G. (1911). *Historia de Colombia*. Bogotá: Salesiana.
- HUBERMAN, D. (2017). La cabeza de Popper. En *Legado. La revista del Archivo General de la Nación*. Núm. 33. pp. 17-32.
- JARA, A. (1961). *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago: Universitaria.
- JENSEN, K. (2015): El proceso de investigación cualitativa. En K. Bruhn (Ed.). *La comunicación y los medios. Metodologías de investigación cualitativa y cuantitativa*. México: FCE.
- JIMENO, M. (2019). *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- KATZER, L. (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una «etnografía filológica». En *Tabula Rasa*. Núm. 22. pp. 31-51.
- LAZZARATO, M. (2021). *Guerras y capital*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- LAZZARI, A. y LENTON, D. (2018). Domesticar, conquistar, reparar. Ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. En *Etnografías. Revista del Centro de Estudios en Antropología*. Núm. 4. pp. 63-80.
- LIPSCHUTZ, A. (1937). *Indoamericanismo y raza india*. Santiago: Nascimento.
- LITUMA, L. (2016). Imagen, memoria y Nación. La historia del Perú en sus imágenes primigenias. En *Cuaderno 56, Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*. pp. 123-135.
- MARTÍNEZ, A. (2017). Relatos visuales misionales de los cuerpos indígenas: vergüenza y civilización en Chocó, Colombia 1909-1930. En *Mem.soc.* Vol. 21. Núm. 43. pp. 66-85.
- MARTÍNEZ, S. (2009). Elementos para una epistemología de los diagramas. En M. Casanueva y B. Bolaños (Coords.). *El giro pictórico: Epistemología de la imagen*. Barcelona: Antrhopos. pp. 93-112.
- MARZAL, J. (2007). *Cómo se lee una fotografía. Interpretaciones de la mirada*. Madrid: Cátedra.
- MATUS, L. (1915). Instrucciones para el estudio de la antropología araucana. En *Boletín del museo nacional de historia natural de Chile*.
- MBEMBE, A. (2022). *Brutalismo*. Barcelona: Paidós.
- MBEMBE, A. (2018). *Políticas de la enemistad*. Barcelona: Nuevos Emprendimientos.
- MENARD, A. (2009). Pudor y representación. La raza mapuche, la desnudez y el disfraz. En *AISTHESIS*. Núm. 46. pp. 15-38.
- MIGNOLO, W. y TLOSTANOVA, M. (2006). Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. En *European Journal of Social Theory*. Vol. 9. Núm. 2. pp. 205-221.
- NANDY, A. (2021). *El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*. Madrid: Trotta.
- NAVARRO, L. (1909). *Crónica militar de la conquista i pacificación de La Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional*. Santiago: Encuadernación Lourdes.
- PÁCHT, O. (1986). *Historia del Arte y Metodología*. Madrid: Alianza.
- PANOFSKY, E. (2017). *Estudios Sobre Iconología*. Edición digital ePublibre.
- PEEREN, E. (2014). *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- PINTO, J. (2003). *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Dirección de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- RIEGO, B. (2003). *Impresiones: la fotografía en la cultura del siglo XIX (Antología de textos)*. Girona: Curbet Comunicació Gráfica.
- RIVERA, S. (2015). *Sociología de la imagen*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROZAT, G. (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- STRAUSS, A. y CORBIN, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- TARÍN, A. (2015). *El ruso étnico como enemigo del Islam. Análisis transversal de la agencia informativa Kavkaz Center (2001-2004)*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla. Disponible en: <https://idus.us.es/server/api/core/bitstreams/ad19f139-9469-4185-8f0e-34ef498940d3/content>
- VALKO, M. (2017). El Malón de la Paz: 70 años después. En *Legado. La revista del Archivo General de la Nación*. Núm. 33. pp. 93-112.
- VALLS, R. (2007). Las imágenes en los manuales escolares de Historia y las dificultades de su uso didáctico. En *Clío & Asociados. La historia enseñada*. Núm. 11. pp. 11-23.
- VILCHES, L. (1987). *Teoría de la imagen periodística*. Madrid: Paidós.
- WIESSE, C. (1923). *Historia del Perú colonial*. Lima: Librería francesa científica E. Rosay.
- ZAFFARONI, E. (2006). *El enemigo en el derecho penal*. Bogotá: Ibáñez.
- ZUNZUNEGUI, S. (1994). *Paisajes de la forma. Ejercicios de análisis de la imagen*. Madrid: Cátedra.

Fecha de recepción: 15 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1255>

ENTREVISTA

DESDE EL FEMINISMO, NUESTRO LUGAR DE ENUNCIACIÓN
NO SUPONE UN CUERPO DESCARNADO Y ABSTRACTO,
SINO UNA CORPORALIDAD SITUADA. ENTREVISTA A OLGA
SABIDO RAMOS

Cynthia Pech Salvador*
Marta Rizo García**

Conversar con Olga Sabido¹ es asistir a un despliegue de imaginación sociológica. El orden, la sistematicidad y el rigor en su exposición no están peleados con una fresca narrativa que pone de manifiesto que la investigación social sirve para pensar(nos) de otros modos, y que construir conocimiento implica no sólo pensar sino también sentir y experimentar emociones, con el cuerpo, desde el cuerpo y no sólo sobre el cuerpo.

Olga Sabido es profesora investigadora Titular C del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco (México). Es Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, con Orientación en Sociología, por la Universidad Nacional Autónoma de México y Maestra en Estudios Políticos y Sociales por la misma institución. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel III, de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación de México. Actualmente es directora de la revista *Sociológica* del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.

Sus trabajos académicos se ubican, principalmente, en tres líneas de investigación. La primera está relacionada con la teoría relacional en socio-

¹ Entrevista realizada el día 7 de mayo de 2025.

* Profesora-Investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: cynthia.pech@uacm.edu.mx

** Profesora-Investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: marta.rizo@uacm.edu.mx

logía, ámbito en el que Sabido ha recuperado marcos analíticos de autores como Georg Simmel, Norbert Elias, Erving Goffman, Pierre Bourdieu, Howard Becker y Bruno Latour, entre otros. A partir de estas miradas ha abordado las relaciones sociales, específicamente el intercambio de afectos y experiencias corporales. La segunda línea de investigación en la que ha incidido Olga Sabido tiene que ver con los estudios sensoriales y la sociología de las emociones, a partir del abordaje de objetos concretos como la construcción del otro, el amor corporeizado y las memorias sensoriales en las ciudades. Más recientemente, la autora realiza una investigación desde las epistemologías feministas, en la que recupera algunas de las voces de las fundadoras de la sociología que fueron borradas del canon sociológico.

Producto de sus investigaciones, ha publicado numerosos artículos académicos en revistas nacionales e internacionales del ámbito de los estudios sociológicos. Así mismo, es autora de *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica* (Editorial Séquitur, 2012); y de *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en ciencias sociales* (Unidad Azcapotzalco de la UAM, 2014), con Adriana García; ha sido coordinadora de *Los sentidos del cuerpo. Un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (Centro de Investigaciones de Estudios de Género, UNAM, 2019), y coeditora del libro colectivo *La reconfiguración de lo sensible: experiencias sensoriales y afectivas durante la pandemia*, (Libro Objeto Editorial, UAM-Iztapalapa, Universidad Iberoamericana, 2024).

Los intereses de Olga Sabido, como puede observarse, transitan por varias áreas del conocimiento: la teoría sociológica, la sociología de las emociones, los estudios sobre cuerpos y corporalidades, el giro afectivo, el giro sensorial. Y lo interesante es que Olga Sabido no mira el mundo únicamente desde una de estas parcelas, a modo de estanco cerrado, sino que más bien establece vínculos y articula propuestas tanto teórico-conceptuales como metodológicas para comprender mejor las sociedades actuales, desde puntos de vista microsociológicos que, no obstante, permiten explicaciones de largo aliento sobre la constitución de la realidad social.

Sus propuestas para comprender las relaciones sociales desde lo afectivo-emocional, desde lo corporal y desde lo sensorial, así como sus lecturas de la realidad social desde una mirada feminista, la convierten en una autora

de lectura obligada para las personas interesadas en los tópicos que conforman el monográfico de *Andamios: Cuerpo, Afectos y Comunicación*.

La conversación con Olga gira entorno al binomio cuerpo-afectividad, uno de los ejes que más ha profundizado la académica en su obra a lo largo de las dos últimas décadas. No obstante, aparecen también ideas sobre el feminismo y su apuesta política y académica por comprender los cuerpos y los afectos más allá de la materialidad física, sobre los cambios que sufren los cuerpos en los actuales entornos comunicativos digitales, y sobre lo emocional como lupa para mirar la sociedad y las culturas en general.

–Para ubicar el debate y abrir la conversación, empezamos con una interrogante muy general: ¿por qué crees que es importante reflexionar sobre los cuerpos en el campo de la investigación social?

–El tema del cuerpo es muy relevante en la investigación social en dos sentidos. Por un lado, creo que el cuerpo es un elemento constitutivo de la sociedad, es decir, no solo es un ámbito de especialización de la sociología o de las ciencias sociales, sino que, sobre todo, hay que comprender que hacemos lo social con el cuerpo, reproducimos lo social con el cuerpo, cambiamos lo social con el cuerpo, el poder atraviesa los cuerpos, las resistencias también se hacen desde los cuerpos. Entonces, desde este primer sentido, el cuerpo es un elemento constitutivo de lo social, no es una dimensión aislada, sino algo que constituye lo social. Sin cuerpos no hay sociedad. Y, por otro lado, desde un segundo punto de vista o dimensión, es muy importante el asunto del cuerpo porque independientemente de nuestras líneas de investigación, de nuestros intereses cognoscitivos, hacemos investigación con los cuerpos. Es decir, cualquier práctica de investigación es una práctica y en tanto práctica supone cuerpos. Nuestros cuerpos son constitutivos de nuestro hacer investigación. En definitiva, el cuerpo es una condición de posibilidad de investigar lo social.

–¿Cómo te sitúas tú en la discusión sobre la necesidad de hablar de cuerpos, en plural?

–Desde una perspectiva sociológica, que es mi disciplina, pensar en el cuerpo en abstracto es un sinsentido, porque en realidad no hay cuerpo, sino como dijera Bourdieu, hay cuerpos socialmente diferenciados. Entonces,

para mí es muy importante partir de ese principio, que es un principio también de operacionalización empírica: no hay un cuerpo, sino hay cuerpos socialmente diferenciados, y creo que ese principio es muy interesante en la medida en que permite entrar en diálogo con otras perspectivas de pensamiento, como por ejemplo el pensamiento feminista. Y específicamente me parece relevante la perspectiva interseccional que propone el feminismo, pues en efecto nuestros cuerpos están posicionados de distinta manera en el espacio social, y cuando decimos posicionados, decimos también jerarquizados. Por tanto, no es lo mismo tener una edad determinada, con ciertas condiciones biográficas, sociales, en un contexto de ciertas demandas.

El principio fundamental para comprender a los cuerpos es, entonces, que no hay cuerpos en abstracto, sino cuerpos socialmente diferenciados, y la diferencia no solo implica, digamos, que somos distintos, sino que también estamos jerarquizados.

–Siguiendo con este modo de mirar y concebir a los cuerpos, nos parece importante que conversemos sobre cómo interactúan cuerpos y afectos.

–Yo llegué a las emociones por las investigaciones sobre los cuerpos, es decir, mi entrada a esa línea de investigación fue justamente por mis intereses sobre los estudios de la corporalidad.

En una primera dimensión, creo que hay que partir de la idea de que los cuerpos sienten, es decir, no solamente hay representaciones del cuerpo, imaginarios del cuerpo, lo que en las discusiones se ha identificado como la dimensión objetiva del cuerpo, sino que también los cuerpos sienten, hay una dimensión de la experiencia del cuerpo. Y cuando decimos que los cuerpos sienten, sin lugar a duda esos cuerpos están atravesados por sensaciones, por emociones. En ese sentido, para mí ha sido muy interesante este diálogo del giro corporal con el giro afectivo, sobre todo porque para el giro afectivo, entendiendo fundamentalmente esta tradición occidental de la discusión que parte de Spinoza, es muy importante considerar que el cuerpo es el lugar del afectar y ser afectado. Esa perspectiva más continental me resulta más convincente que las discusiones anglosajonas que separan a las emociones del cuerpo y que inclusive en la sociología se traducen en líneas de hiperespecialización: por un lado, la sociología del cuerpo, y, por otro lado, la sociología de las emociones.

Estas separaciones son a veces muy delirantes. Porque cada enfoque tiene sus autores, sus nichos, sus congresos, sus espacios, y si bien ello se entiende también por el proceso de producción de conocimiento diferenciado, las consecuencias pueden ser infértiles en términos de creatividad y estrechas de miras por este carácter hiperespecializado. Pero a mí me ha resultado más atractivo el giro afectivo, por la conjunción analítica de cuerpo y sentimientos, cuerpo y emociones, cuerpo, cogniciones y sensaciones, pero también por otra dimensión que considero sumamente importante, el giro afectivo en clave de las lecturas feministas y su énfasis en cómo el poder atraviesa los cuerpos.

Así, el estudio de esta dimensión de lo corpóreo, de lo emocional, de lo afectivo, no sólo apunta a que las personas sentimos y gestionamos emociones, sino que sobre todo atiende a cómo estos modos de sentir y de portar los cuerpos están atravesados por poderes, por líneas estructurales, por mecanismos de dominación, o sea, cómo esos procesos están vinculados con el poder. Estas perspectivas del pensamiento feminista nos ayudan a pensar en que el giro afectivo no sólo es una curiosidad intelectual, sino que también es un elemento de posicionamiento, porque nos permite entender cómo los procesos de dominación también atraviesan nuestros sentires. Creo que el pensamiento feminista enriquece mucho al giro afectivo y, también, a la sociología de las emociones.

—Junto con la perspectiva feminista, mencionas algunos elementos de la fenomenología. En este sentido, ¿cómo retomas los aportes filosóficos en la investigación sociológica que tú realizas?

—Para mí ha sido importante mantener siempre un puente entre sociología y pensamiento feminista, e incluso, descubrir en esas indagaciones que hay sociología feminista. Estas ideas, en mis propias investigaciones, las he aterrizado a partir de una dimensión analítica que no es la única que he trabajado, pero sí es una que destaca en mis investigaciones: la experiencia. Entonces, si parto de esa dimensión, de ese nivel analítico de la experiencia, puedo cruzar a la sociología y al pensamiento feminista, efectivamente, con la fenomenología. No creo que sea complicado establecer diálogos, por ejemplo, entre Georg Simmel, Alfred Schütz e Iris Marion Jung, una fenomenóloga

feminista.² Porque estas miradas justamente se pueden cruzar a partir de la noción de experiencia, entendiendo por experiencia cómo experimentamos lo social a partir de los cuerpos, de los afectos y de los sentidos.

Es decir, para mí no es complicado el vínculo de Merleau-Ponty, por ejemplo, con otras perspectivas de la sociología y del feminismo, porque permiten justamente indagar ese entrecruce entre cuerpos, sentidos y emociones.

La dimensión de la experiencia, por poner un ejemplo muy concreto, la observé cuando me pregunté, en algún momento, sobre cómo era la experiencia de las mujeres en las ciudades. Este cuestionamiento me permitía acercarme al diagnóstico de Simmel de cómo en las grandes ciudades tenemos que operar bajo un velo de la indiferencia, porque si no, la estimulación ciudadana nos haría enloquecer. Lo que Simmel denominó la *attitude blasé*. Y yo me preguntaba si realmente era así la experiencia del habitar la ciudad: ¿siempre estamos indiferentes? ¿todo el tiempo nuestra percepción es la actitud blasé? ¿Cuál es realmente la experiencia de las mujeres en un sentido fenomenológico en el espacio público? Y bueno, mis trabajos me permitieron indagar que no, que las mujeres no siempre vamos indiferentes, en ocasiones, de hecho la mayor parte de las veces estamos alerta, vamos al pendiente, tenemos miedo, la actitud blasé no siempre es la percepción constante en un cuerpo femenino o feminizado en el espacio público. Y aquí entran elementos, nuevamente, de la perspectiva interseccional, pues definitivamente la posición de clase, o la misma condición de la infraestructura urbana, generan distintos modos de vivir la experiencia de la ciudad.³

–En esta lógica de organización del campo de la sociología en el que van apareciendo nuevos giros (lingüístico, afectivo, corporal, sensorial) observamos que muchas veces se producen rupturas entre estas aproximaciones a la realidad social que, entendemos, debieran articularse de modo más claro. Lo anterior da como resultado un conocimiento más fragmentado que integrado. ¿Qué opinas al respecto? Y particularmente, ¿cómo haces dialogar las continuidades entre estos giros en tu trabajo académico?

² Por ejemplo Sabido, O. (2022). Period Stain and Social Evaluation. The Performance of Shame. En *Sociológica*. Vol. 16. Núm. 2. pp. 53-73; Sabido, O. (2021). The Social form of the Secret. Gendered Bodies, Senses and Menstruation. En *Digitum*. Núm. 28. pp. 1-11.

³ Sabido, O. (2020). La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial. En *Estudios Sociológicos*. Vol. 38. Núm. 112. pp. 201-2031.

–Coincido con esa perspectiva que están planteando. Y pienso que esa fragmentación puede ser un riesgo que nos lleve a hiperespecializaciones, a guetos, y eso hay que ponerlo en discusión. Hay que tomar en cuenta que también en las líneas de investigación y en los campos de conocimiento se tejen relaciones de poder, jerarquías, competencias. Es decir, la competencia es constitutiva del campo científico, y como dice Simmel, tiene muchos devenires emocionales como la envidia. Entonces, ahí creo que hay un riesgo. Más que decir que vamos a aportar algo novedoso y diferente, creo que debemos de partir que toda innovación supone conocimiento acumulado.

Es interesante y necesario identificar cuáles son los énfasis que se ponen en cada uno de esos giros y aunque hay autores y autoras que se ubican en perspectivas específicas, también existe un poderoso acervo de conocimiento en otros enfoques que no necesariamente se adscriben a esos giros. Al menos esa ha sido constantemente mi perspectiva y la forma en que yo echo a andar estas líneas de investigación. Yo intento hacer estudios sobre la corporalidad, estudios sobre los afectos, no solo desde autores o autoras que se ubican y que son los o las masters en una línea de investigación. De pronto identifico, por ejemplo, que una autora que no tiene nada que ver con estas discusiones también resulta heurísticamente plausible para la investigación que estoy desarrollando. Creo que es muy importante tener en cuenta que estas discusiones contemporáneas reorientan el sentido de la discusión hacia dimensiones que, por ejemplo, quizá en otras perspectivas no estaban tan presentes de manera explícita, pero pueden recuperarse y reconstruirse.

Estoy pensando, por ejemplo, en otro giro: el giro material. Este es muy interesante porque permite incorporar una dimensión que no estaba en las otras perspectivas, centrada en cómo lo social se hace en relación tanto con lo humano como lo no humano. Y me parece que esta perspectiva se puede poner en diálogo con las aproximaciones a los cuerpos: ¿qué significa que el cuerpo humano hace lo social con otras entidades materiales? El mismo cuerpo humano es material, pero también otras entidades materiales, como la tecnología, la ropa o el espacio, condicionan los movimientos y los sentidos corporales.⁴

⁴ Sabido, O. (2022). Reensamblar los sentidos del cuerpo. Aportes de la TAR al análisis relacional y material de la sensorialidad. En L. Rodríguez, M. Pozas y L. Girola (Eds.). *La teoría del actor red desde América Latina*. México: El Colegio de México. pp. 237-271.

Considero que uno de los grandes retos de estos estudios es justamente recurrir a ese saber acumulado y a esos cruces interdisciplinarios.⁵ De otro modo, seguimos construyendo guetos. Y eso, en términos del deseo, es aburrido.

Y, por cierto, un breve comentario a un asunto que también mencionaban y que casi no hemos abordado, el tema del giro lingüístico. Yo creo que el giro lingüístico sigue siendo muy importante, y lo voy a ejemplificar en sus aportaciones a lo que estoy trabajando ahora sobre el giro sensorial. Muchas veces hay metáforas sensoriales que son muy valiosas para la investigación, y las metáforas sensoriales son lingüísticas. Entonces, no puedo deshacerme del giro lingüístico si quiero hacer giro sensorial, porque ¿cómo se hacen metáforas sensoriales que tienen que ver con la exclusión de clases, si no es tomando en cuenta los actos de habla que están presentes en esos modos de exclusión?

En definitiva, coincido con ustedes en que es muy importante ser flexibles en estos giros y estar atentas a lo que sí es realmente como novedoso y que puede enriquecerse o incluso cuestionarse con este acervo acumulado de conocimientos.

–Quisiéramos conversar ahora sobre la falta de legitimidad de ciertos objetos de estudio de las ciencias sociales. Nos referimos al ámbito de la microsociología, que, aunque goza de cierto reconocimiento en el campo, consideramos que sigue siendo un poco relegado como objeto científico con relevancia no sólo académica sino también social. En este sentido, y partiendo que estamos interesadas en objetos que en muchas ocasiones no son centrales para las políticas científicas, ¿cómo crees que podemos defender que este tipo de abordajes de lo sensorial, lo afectivo, lo emocional, lo corporal, realmente tengan relevancia para el país? Dicho de otro modo, ¿de qué manera consideras que podemos hacernos un lugar en el campo en aras de demostrar que sí hay una relevancia social y una apuesta política-académica con incidencia social? Quizás podemos recuperar

Sabido, O. (2024). Análisis sociotécnico de prácticas de gestión menstrual. Confinamiento, materialidad y controversias ecológicas. En *Cuadernos de Teoría Social*. Vol. 10. Núm. 19. pp. 74-105.

⁵ Sabido, O. (2024). Sentidos y emociones en el análisis de la sociedad. Experiencia, prácticas y redes. En G. Leyva (Coord.). *Las Ciencias Sociales revisitadas*. México: Gedisa. pp. 731-756.

que desde el feminismo lo personal es político, y que lo corporal, lo afectivo, lo sensorial también es político. ¿Pero cómo podemos legitimar estas miradas?

—Este tema me parece muy importante por las implicaciones que tiene el pensar cuál es el papel del conocimiento para la sociedad, no tanto para que sí nos hagan caso, sino porque eso nos lleva a pensar para qué estamos haciendo todo eso o para quiénes. Estas preguntas deberían atravesar todos los campos del saber. Hay líneas de investigación que están preocupadas por el propio desarrollo del campo, pero ¿cuáles serían como las implicaciones en términos de la sociedad? Para investigadoras como nosotras que trabajamos en universidades públicas, creo que la pregunta se convierte en algo cotidiano y constante, pues todos los días nos preguntamos para qué sirve esto que estamos investigando.

Considero que nuestras líneas de investigación pueden contribuir si pensamos en un problema estructural que yo diría no sólo es propio de nuestras regiones, es del mundo, que es que la desigualdad social también atraviesa los cuerpos. Es decir, los procesos de exclusión también están atravesando los cuerpos. No sé si el vínculo inmediato pueda generar políticas públicas a partir de eso, ya que ello es una mediación más compleja, y no necesariamente es inmediata, pero creo que si partimos de ese principio, de cómo la desigualdad social también atraviesa a los cuerpos, eso nos coloca también en una narrativa contrahegemónica de este capitalismo actual, de este capitalismo de la modernidad tardía que nos hace creer que la posición en la que estamos solo depende de nosotras y de nosotros. Por ejemplo, cuando alguien siente que pierde el sentido porque no encuentra trabajo, por su carrera, o porque tiene una precariedad laboral, ¿cómo eso empieza a afectar su vida cotidiana, su relación con los demás, su salud, su estado físico y afectivo? Este es un ejemplo de cómo la desigualdad social tiene una dimensión emocional.

Políticamente hablando, también es importante porque es contrarrestar esta narrativa del ser humano individual que sólo desde sí mismo o desde las perspectivas “psi”, como dice Eva Illouz, va a salir adelante. Y esto nos pone en contacto con otras tradiciones de pensamiento, no sólo con las perspectivas fenomenológicas o las perspectivas del interaccionismo simbólico, sino también con la Teoría Crítica; pensando justamente en Illouz o Hartmut Rosa, por ejemplo, podemos ver los afectos en clave de la teoría crítica. Todo lo afectivo, entonces, está atravesado por las estructuras del capitalismo actual.

–¿Cómo distinguimos entre emociones, afectos y sentimientos?

–La acumulación de conocimiento relacionado con estos temas nos ha permitido identificar que hay diferencias y que esas diferencias conceptuales son muy importantes también en el sentido en que nos permiten operacionalizar los conceptos, es decir, la importancia de distinguirlas no solo es teórica sino también metodológica.

Para distinguir estos conceptos yo parto de las tradiciones de pensamiento a las que me adscribo. La línea de los afectos permite sobre todo esta incorporación de las emociones y de la corporalidad, es decir, permite ver cómo las emociones están acompañadas de procesos corporales. Y aquí para esta distinción me ayuda mucho Sara Ahmed, cuya perspectiva sobre los afectos permite justamente entrecruzar tanto lo emocional como lo corporal y lo sensorial.⁶

El miedo, por ejemplo, supone también una experiencia física. Algunas personas que lo han experimentado refieren que éste viene acompañado de un frío en la nuca. Se trata, entonces, de un sentir que también está incorporando cuestiones de la corporalidad. Entonces la perspectiva de los afectos es útil, porque permite este cruce entre lo emocional y lo corporal.

Ahora, si pensamos en las emociones en sí mismas y en cómo se distinguen de los sentimientos, la perspectiva que a mí me permite hacer estas distinciones no es tanto la literatura del giro afectivo sino la literatura sociológica. Y aquí lo que hace la distinción entre emoción y sentimiento tiene que ver con la temporalidad. Es decir, las emociones son esos estados que se desprenden de un momento específico, de una situación de lo *in situ*: algo me lleva a experimentar un determinado estado emocional, por ejemplo, el miedo, la felicidad. Sin embargo, el miedo, la felicidad y todos esos elementos son procesuales; es decir, ninguna emoción se vive en un estado puro sino como parte de un proceso complejo. Por eso creo que son fundamentales los aportes de la sociología de las emociones, como por ejemplo Randall Collins.⁷ Así, por ejemplo, un determinado estado de miedo puede estar

⁶ Sabido, O. (2023). La dimensión emocional y sensorial del conflicto. Economías afectivas del odio y la figura del enemigo/a. En J. Vázquez (Ed.). *Emociones, poder y conflicto. Perspectivas teóricas, género, resistencias y políticas de Estado*. México: Universidad Iberoamericana. pp. 55-80.

⁷ Sabido, O. (2013). Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión

también acompañado de un estado de ansiedad. Por ello digo que ninguna emoción se presenta en un estado fijo o puro.

En la literatura sociológica, el sentimiento tiene que ver con una temporalidad que está relacionada más con un segundo orden. Por ejemplo, determinado momento *in situ* que me provocó alegría, al pasar el tiempo, su recuerdo me puede provocar nostalgia. Entonces ya no es el mismo estado afectivo porque además el sentimiento implica una elaboración en el tiempo.

En ese sentido, me apoyo en la propuesta de Simmel para quien el sentimiento es de segundo orden, es decir, no es la emoción que sientes en el momento, algo que interesaría al interaccionismo simbólico –por ejemplo–, sino que el sentimiento es una forma de segundo orden, es algo que se va elaborando con el tiempo. Simmel pone un ejemplo que para mí es clarísimo: tú puedes tener a un profesor o profesora hacia quien en un momento inmediato sientes admiración y deslumbramiento; pasa el tiempo y ya no vas coincidiendo tanto con esa persona, pero sientes gratitud. Tu sentimiento es el de gratitud por todo lo que aprendiste de esa persona. Entonces, ya no es la emoción del deslumbramiento y admiración hacia esa persona; como sentimiento, eso se convierte en gratitud. En síntesis, siguiendo a Simmel, los sentimientos son formas afectivas de segundo orden.⁸

–Quisiéramos retomar aquí el tema del feminismo y el cuerpo, sobre el que ya has hablado un poco. El feminismo llega al cuerpo –en principio– desde presupuestos del giro lingüístico; es decir, el aparato de la enunciación y la asunción de agencia –y posicionamiento político– de quien se apropia de la lengua y lo hace –siempre–, desde la experiencia vivida; una cuestión abordada por la mirada feminista. Entonces, ¿qué nos puedes comentar sobre cómo el feminismo aborda el cuerpo y los afectos?

–Sin duda, el cuerpo es una línea que está presente en el feminismo en varias dimensiones. Tenemos, por ejemplo, la diferenciación y jerarquía que implican los cuerpos sexuados, que conforma una línea tradicional

teórico-metodológica. En M. Aguilar y P. Soto (Coords.). *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México: Porrúa/UAM-I. pp. 19-54.

⁸ Sabido, O. (2019) El análisis sociológico de la vergüenza en Georg Simmel. Una propuesta para pensar el carácter performativo y relacional de las emociones. En *Digitum*. Núm. 23. pp. 1-15.

del feminismo. Tradicional en el sentido de que forma toda una tradición desde Simone de Beauvoir hasta las discusiones más contemporáneas. Esta tradición pone el foco en qué implica la diferenciación de cuerpos sexuados y la jerarquía de cuerpos sexuados. Por otro lado, el feminismo toma en cuenta el tema del cuerpo y de los afectos partiendo de la experiencia vivida. Tanto de las personas investigadas como de quienes piensan, reflexionan o investigan sobre esto, pues la corporalidad siempre va a estar presente como un lugar de enunciación y como un lugar de posicionamiento.

Así, el tema del cuerpo y los afectos aparece no solo como un tema sino también como una discusión epistemológica.⁹ Toda la epistemología feminista se basa justamente en este principio; nuestro lugar de enunciación no supone un cuerpo descarnado y abstracto, sino que supone una corporalidad situada, atravesada por diferentes ejes de opresión –para seguir la nomenclatura de la interseccionalidad–, y esta posición nos permite observar o no observar ciertas cosas. Entonces, creo que el cuerpo y la subjetividad no son solo temas, sino que en vínculo con el feminismo nos llevan hasta discusiones epistemológicas que son importantes en las ciencias sociales y en las humanidades. Además, estos temas tocan todas las ciencias: hay perspectivas de la biología y la filosofía que se adscriben a este principio; estoy pensando, por ejemplo, en Dona Haraway y su propuesta del conocimiento situado. En esta propuesta, la corporalidad está ahí como un punto clave para quien observa.

Por otro lado, si entendemos al feminismo no solo como un acervo intelectual, sino como un posicionamiento político, que también lo es, el cuerpo es sumamente importante, porque es no solo el lugar de la opresión, sino también el lugar de la resistencia. En ese sentido, no es casual que la protesta feminista tenga en el *performance* a un gran aliado. Incluso, en las manifestaciones podemos apreciar una enorme carga sensorio-emocional, pensemos tan solo en el *performance* colectivo “Un violador en tu camino” de Las Tesis, o las metáforas sensoriales táctiles como “No me toques”, “Las niñas no se tocan”.¹⁰

⁹ Sabido, O. (2022) Sociología y epistemologías feministas. Objetividad(es), emociones y pedagogía encarnada. En *Revista de Estudios de Género La Ventana*. Vol. 6 Núm. 56. pp. 106-140.

¹⁰ Sabido, O. (2023). Emotions and senses: experience, practice, and sensory networks. En

En síntesis, desde el feminismo, el cuerpo y los afectos aparecen como una dimensión temática, pero también epistemológica y política.

–En este dossier de la revista Andamios incorporamos el eje de la comunicación. Nos interesa, sobre todo, la intersección entre cuerpos, comunicación y afectos. Antes te referiste a la inteligencia artificial, y nos gustaría conversar sobre este tema. En este sentido, nos parece sugerente preguntarte ¿Qué crees que está pasando con los cuerpos en estos entornos tecnológicos? Hay comunicación cara a cara, pero mediada por un aparato, mediada por una tecnología. Hay autores y autoras que hablan incluso de comunicación sin cuerpos. ¿Cuál es tu perspectiva con respecto a este tema?

–Hay investigaciones que han señalado que hay cierto tipo de interacción mediada tecnológicamente que permite a cuerpos de la diferencia o la disidencia encontrarse. No se trata de una cuestión positiva no negativa; más bien son esos medios los que permiten que cuerpos diferenciados, que en espacios públicos son estigmatizados, puedan encontrarse.

Entonces, lo primero que yo diría es que el cuerpo nunca desaparece de esas mediaciones tecnológicas. Quizás podemos decir que las mediaciones tecnológicas permiten en algunos casos una extensión del cuerpo. En interacciones mediadas tecnológicamente extendemos nuestra capacidad corporal. Nuestro cuerpo no está desapareciendo, pero sí está siendo mediado tecnológicamente.¹¹

Ahora, en términos de la inteligencia artificial, me parece que más bien hay un campo muy rico para la investigación. Hay que pensar cómo la inteligencia artificial permite varias representaciones de lo corporal. Es decir, el cuerpo no está desapareciendo. Lo que pasa es que aparecen nuevas y diferentes representaciones de lo corporal. Ahí hay un campo de investigación muy interesante, y como científicas sociales podemos preguntarnos quién promueve, quién se beneficia, qué datos se están recogiendo en esos experimentos con la inteligencia artificial.

Emotions and Society. Vol. 5. Núm. 2. pp. 147-164.

¹¹ Sabido, O. (2024). La proximidad sensible y sus tensiones durante el confinamiento pandémico. Alcances y potencial analítico de la categoría sociológica. En A. Domínguez, O. Sabido Ramos y A. Zirión (2024). *La reconfiguración de lo sensible: experiencias sensoriales y afectivas durante la pandemia*. LibroObjeto Editorial, UAM-Iztapalapa – Universidad Iberoamericana. pp.35-64.

Hace unos días estaba revisando cuánta agua se consume por el uso de la inteligencia artificial y la crisis hídrica que eso puede provocar. Una crisis que finalmente va a afectar a los cuerpos y el medio ambiente. Entonces, hay que tomar en cuenta que el cuerpo va a desaparecer cuando desaparezca la especie humana. Pero por ahora, el cuerpo no desaparece. Lo que cambia es la mediación o la representación de lo corporal, y ahí hay una línea de investigación sólida y sugerente, que debe ir más allá de fobias o filias hacia la tecnología y que puede permitirnos acercamientos a, por ejemplo, qué efecto tiene la inteligencia artificial –y la tecnología en general– en la constitución de la corporalidad de las masculinidades además de las investigaciones clásicas sobre las femineidades. Porque es un hecho, y lo vemos en muchas tesis de posgrado, que los discursos mediáticos están impactando en la constitución de la corporalidad de las masculinidades.

Por todo esto, no es que desaparezca el cuerpo, es que está teniendo otro medio de referencia, otro marco de construcción de sentido, a partir de las redes sociodigitales, por ejemplo. El cuerpo no desaparece, está presente de otras maneras.

–Nos gustaría plantear, ahora, los retos metodológicos que tenemos en las ciencias sociales en estos escenarios tecnológicos tan cambiantes para investigar cuerpos y afectos. Quizás desde una perspectiva más tradicional, podemos decir que hacer estudios sobre cuerpos y afectos implica sobre todo técnicas dialógicas como la entrevista, la historia de vida, la biografía, los itinerarios corporales, etc. Pero hay un reto metodológico más interesante, creemos, el que nos debe permitir incorporar, por ejemplo, metodologías para realizar análisis representacionales de las nuevas formas de conocer los cuerpos. Hemos seguido muy de cerca los trabajos que has realizado sobre lo que denominas metodologías sensoriales y nos gustaría conversar sobre cuáles son los retos metodológicos que tenemos para seguir pensando cuerpos, afectos y comunicación en el momento actual.

–Efectivamente, me parece un elemento muy importante de estas discusiones que abordemos cómo hacemos el registro de todo eso que investigamos. Creo que teóricamente ya tenemos muchísimas discusiones, muchísimas vetas que se diferencian según la posición disciplinar, pero considero que

el campo de lo metodológico es más rico y sugerente, y permite incluso discusiones con disciplinas distintas a las ciencias sociales.¹²

Por ejemplo, por mi interés por lo sensorial, he estado en contacto con gente que trabaja ingeniería de audio o actualmente, con biólogas que estudian envejecimiento celular. Y aunque una nunca se separa de su campo disciplinar, considero que el acercamiento a otras disciplinas es muy valioso. Concretamente, en lo metodológico creo que es importante volverse más flexibles y creativas, porque creo que ahí hay varias líneas y varias posibilidades. Nuevamente, en mi interés por los estudios sensoriales ha sido –y sigue siendo– muy sugerente relacionarme con disciplinas del campo artístico, incluso he podido acercarme al uso de las obras de arte como disparadoras de reflexiones por medio de técnicas como el *focus group*. Creo que si me hubiera quedado en una metodología cualitativa más tradicional habría sido más difícil lograr incorporar cierto tipo de reflexiones sobre lo corporal, lo afectivo y lo sensorial. Por ejemplo, lo sensorial puede nutrir a las entrevistas; podemos usar música, olores, comida para evocar recuerdos. Y quizás una forma de hacer investigación más rígida no permitiría este tipo de ejercicios. Entonces, no es que de pronto hagamos sólo etnografía digital o sólo etnografía de campo, es que en realidad estamos cruzando varios métodos y varias técnicas, para justamente condensar lo significativo de la metodología cualitativa con el objetivo de construir conocimiento en diálogo.

Recuerdo mucho cuando en un ejercicio les pedí que llevaran algún objeto relacionado a una memoria sensorial que me habían compartido, y alguien llevó una bolsita de té y me dijo “mira, huélela”. Yo pretendía elicitara a mi colaboradora y fue ella quien me elicitó a mí, porque me hizo recordar mi infancia en el sureste mexicano.

Todo esto lo comento para decir que metodológicamente debemos ser flexibles y estar abiertas a la creatividad, y aprender de la gente que por disciplina es creativa, las artistas. Y justo he encontrado en el activismo feminista, un puente maravilloso para establecer esos diálogos.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1256>

¹² Sabido, O. (2021) El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas. En Marquez y Rodriguez (Coords.). *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. pp. 243-276.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA
EN CUERPO, AFECTOS Y
COMUNICACIÓN

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1257>

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA EN CUERPO, AFECTOS Y COMUNICACIÓN

Cynthia Pech Salvador*
Marta Rizo García**

- ABRAMOWSKI, A. y CANEVARO, S. (Comps.). (2017). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Universidad Nacional General Sarmiento.
- AGAMBEN, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- AGUILAR, M. y SOTO, P. (Coords.). (2013). *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. Porrúa-UAM.
- AGUILUZ, M. y LAZO, P. (Coords.). (2010). *Corporalidades*. UNAM.
- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- ÁLVAREZ, L. (2020). Estudios de cuerpos y corporalidades en Chiapas: una respuesta a las limitaciones de la categoría género en el estudio de las realidades interseccionadas de las mujeres. En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. 19. Núm. 1. pp. 257-260. DOI: <https://doi.org/10.29043/liminar.v19i1.810>
- AMAR, V. y FERREIRA, T. (2020). *La expresividad del cuerpo y la comunicación gestual en el baile flamenco: apuntes para iniciar un debate*. En *Revista de Investigación sobre Flamenco*. Vol. 1. Núm. 17. pp. 227-244.
- ARIZA, M. (Coord.). (2024). *Emociones y afectividad. Itinerarios metodológicos*. pp. 87-115. UNAM.

* Profesora-Investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: cynthia.pech@uacm.edu.mx

** Profesora-Investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: marta.rizo@uacm.edu.mx

- AYÚS, R. y EROZA, E. (2007). El cuerpo y las ciencias sociales. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Vol. 2. Núm. 4. pp. 1-56. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.217>
- BELLI, S. (2009). La construcción de una emoción y su relación con el lenguaje: revisión y discusión de un área importante de las ciencias sociales. En *Theoria*. Vol. 18. Núm. 2. pp. 15-42.
- BERICAT, E. (2016). The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress. En *Current Sociology*. Vol. 64. Núm. 3. pp. 491-513. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0011392115588355>
- BERICAT, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. En *Papers. Revista de Sociología*. Núm. 62. pp. 145-176. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v62n0.1070>
- BLACKMAN, L. y CROMBY, J. (2007). Affect and Feeling. En *International Journal of Critical Psychology*. Núm. 21. pp. 5-22.
- BODEI, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. FCE.
- BOLAÑOS, L. (2015). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX. En *Revista de Estudios Sociales*. Núm. 55. pp. 178-191. DOI: <https://doi.org/10.7440/res55.2016.12>
- BRAIDOTTI, R. (2000). *Sujetos nómades*. Paidós.
- BUZZATTI, G. y SALVO, A. (1998). *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. En *Feminismos*. Núm. 62. Cátedra.
- CEJA, G. (2015). La función social de la dimensión emocional en el conflicto comunitario: entre la envidia, la desigualdad y las relaciones de poder. En *Estudios de cultura maya*. Vol. 46. Núm. 46. pp. 167-196.
- CHAPARRO, H., GUZMÁN, C. y ZAMBRANO, D. (2024). Resistencias, estéticas y políticas: crónicas de un estallido. En *Trans-Pasando Fronteras*. Vol. 21. Núm. 24. DOI: <https://doi.org/10.18046/retf.i21.6250>
- CHAUVIN, I. y TACCETTA, N. (Eds.). (2021). *Afectos, historia y cultura visual: una aproximación indisciplinada*. Prometeo. DOI: <https://doi.org/10.2307/jj.12865272>

- CHAVERRA, Á. (2009). El cuerpo habla: reflexiones acerca de la relación cuerpo-ciudad-arte. En *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*. Núm. 26. pp. 1-25.
- CLOUGH, P. (2008). (De)Coding the Subject-in-Affect. En *Subjectivity*. Vol. 23. Núm. 1. pp. 140-155. DOI: <http://dx.doi.org/10.1057/sub.2008.16>
- CLOUGH, P. y HALLEY, J. (Eds.). (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press Books.
- COBO, E. (2025). La otredad tecnológica como compañía: The hybrid couple, una alternativa al desmantelamiento de los afectos. En *Artnodes*. Núm. 35. pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.7238/artnodes.35.429351>
- CORBIN, A. (Dir.). (2005). *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Taurus.
- CRUZ, P. y HERNÁNDEZ-NAVARRO, M. (Eds.). (2004). *Cartografías del cuerpo. La dimensión corporal en el arte contemporáneo*. Cendeac.
- DANTO, A. (2003). *El cuerpo/el problema del cuerpo*. Síntesis.
- DAMASIO, A. (1995). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Random House.
- DE BEAUVOIR, S. (1949). *Le Deuxième Sexe*. Gallimard.
- DE LAURETIS, T. (2000). *Diferencias*. Horas y Horas.
- DE LA CRUZ, J. (2019). Transgénero y subjetividad: Una vida en construcción en el Bajío mexicano. En *Desacatos*. Núm. 60. pp. 118-135.
- DENZIN, N. (1985). Emotion as Lived Experiences. En *Symbolic Interaction*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 223-240. DOI: <https://doi.org/10.1525/si.1985.8.2.223>
- DI MEGLIO, M. (2023). La subjetividad y el cuerpo en relación con las tecnologías digitales en la pandemia y pospandemia. En *Orientación y Sociedad*. Vol. 23. Núm. 1. pp. 1-19. DOI: <https://doi.org/10.24215/18518893e060>
- DÍAZ, A. (2015). Los cuerpos solitarios de la comunicación masiva: reflexiones sobre el cuerpo, el erotismo y la imagen en el siglo XXI. En *GénEros*. Núm. 18. pp. 91-108.
- DÍAZ, A. y GIMÉNEZ, F. (Coords). (2015). *Ficciones del cuerpo*. La Cifra-UAM.

- DIZ, C. (2019). Maneras de vivir: emoción, política e identidades en movimiento. En *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. Núm. 18. pp. 93-107. DOI: <https://doi.org/10.12795/anduli.2019.i18.05>
- DUGNANI, P. (2024). Hipermodernidad, comunicación y malestar: Un cuerpo extendido y no intercultural. En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*. Núm. 156. pp. 53-68.
- ENCISO, G. y LARA, A. (2014). Emociones y ciencias sociales en el S. XX: La precuela del giro afectivo. En *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 263-285. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1094>
- ENGUIX, B. y GONZÁLEZ, A. (2018). Cuerpos, mujeres y narrativas: Imaginando corporalidades y géneros. En *Athenea Digital. Revista De Pensamiento E Investigación Social*. Vol. 18. Núm. 2. e1956. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1956>
- ESCOBAR, S. (2020). La novela gráfica autobiográfica hecha por mujeres. Cuerpo, subjetividad y búsqueda identitaria. En *Fuentes Humanísticas*. Vol. 32. Núm. 60. pp. 1-19. DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/azc/dcsh/fh/2020v32n60/escobar>
- ESTADES, M. (2021). Deportes electrónicos (e-sports): Cuerpo, tecnología digital y subjetividad. En *Cuadernos del Claeh*. Vol. 40. Núm. 114. pp. 381-393. DOI: <https://doi.org/10.29192/claeh.40.2.23>
- ESTEBAN, M. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- FERREIRA, M. (2011). Discapacidad, globalidad y educación: ¿Una nueva “política del cuerpo”? En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 3. Núm. 6. pp. 6-17.
- FIGARI C. y SCRIBANO, A. (Comps.). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. pp. 35-52. Fundación CICCUS.
- FISHER, H. (1999). *Anatomía del amor*. Anagrama.
- GODOY, S. y MARENTES, M. (2022). Hacia una sociología feminista: la propuesta de Arlie Russell Hochschild. En *Cuestiones de Sociología: Revista de Estudios Sociales*. Núm. 27. pp. 1-21. DOI: <https://doi.org/10.24215/23468904e142>

- GÖKARIKSEL, B. (2009). Beyond the Officially Sacred: Religion, Secularism, and the Body in the Production of Subjectivity. En *Social y Cultural Geography*. Vol. 10. Núm. 6. pp. 657-674. DOI: <https://doi.org/10.1080/14649360903068993>
- GÓMEZ, N., LAVÍN, M., BELAUSTEGUIGOITIA, M., BELTRÁN, R. y SEFCHOVICH, S. (2016). *El cuerpo femenino y sus narrativas*. UNAM.
- GONZÁLEZ, A. (2017). In Search of a Sociological Explanation for the Emotional Turn. En *Sociología, Problemas e Prácticas*. Núm. 85. pp. 27-43. DOI: <https://doi.org/10.7458/SPP2017857606>
- GONZÁLEZ-STEPHAN, B. (2013). La in-validez del cuerpo de la letrada: la metáfora patológica. En *Cuadernos de Literatura*. Vol. 17. Núm. 33. pp. 164-185.
- GORDO, M. (2023). Comunicación no verbal en pandemia: Cuando la vida nos obligó a mirarnos a los ojos. En *Revista de Comunicación y Salud*. Núm. 13. pp. 37-52. DOI: <https://doi.org/10.35669/rcys.2023.13.e321>
- HARCOURT, W. y ESCOBAR, A. (2005). *Las mujeres y las políticas de lugar*. UNAM.
- HARRE, RO. (Ed.). (1988). *The Social Construction of Emotions*. Basil Blackwell.
- HIERRO, G. (2001). *La ética del placer*. UNAM.
- HOFFMAN, A. (2024). Moda e Biopoder: a Nudez nas Performances de Vanessa Beecroft (1996-2003). En *ModaPalavra e-periódico*. Vol. 17. Núm. 42. pp. 1-19. DOI: <https://doi.org/10.5965/1982615x17422024e0011>
- HOWES, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 6. Núm. 15. pp. 10-26. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/319>
- ILLOUZ, E. (2020). *El fin del amor: una sociología de las relaciones negativas*. Katz.
- ILLOUZ, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Katz.
- ILLOUZ, E. (2009). *El Consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Katz.
- ILLOUZ, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz.

- JIMÉNEZ, J. y RIVEROS, D. (2023). El cuerpo como archivo. La datificación de los afectos y la subjetividad en *Ansibles, perfiladores y otras máquinas de ingenio* de Andrea Chapela. En *Estudios de Teoría Literaria*. Vol. 12. Núm. 27. pp. 9-29.
- KAPLÚN, G. (2024). Seis desafíos para la comunicación en un mundo de medios, cuerpos y redes. En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*. Núm. 157. Pp. 209-222. DOI: <https://doi.org/10.16921/chasqui.v1i157.5081>
- LAMAS, M. (Comp.). (1996). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG-UNAM.
- LARA, A. y ENCISO, G. (2013). El giro afectivo. En *Athenea Digital*. Vol. 13. Núm. 3. pp. 101-119. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- LE BRETON, D. (2010). *Cuerpo sensible*. Metales Pesados.
- LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- LE BRETON, D. (2001). *Sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- LE BRETON, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión.
- MARCEL, G. (1935). *Être et Avoir*. Montaigne.
- MARCOS, E. (2017). Narrativas imaginables de los cuerpos y las sexualidades: géneros y corporalidades en el filme *Feos, sucios y malos*. En *Revista Estudios Feministas*. Vol. 25. Núm. 3. pp. 1459-1473. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1459>
- MARINA, J. y LÓPEZ, M. (1999). *Diccionario de los sentimientos*. Anagrama.
- MARTELL, E. y CARO, N. (2023). Más allá de la cultura y la biología, hacia una sociología relacional de estudio de las emociones. En *Trabajo Social*. Vol. 25. Núm. 1. pp. 29-51. DOI: <https://doi.org/10.15446/ts.v25n1.101903>
- MARTÍNEZ, L. (2020). Error en el sistema//Ctrl+Alt+Supr: Conectar cuerpos y tecnologías desde perspectivas transfeministas. En *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*. Vol. 20. Núm. 1. e-2242. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2242>
- MARTÍNEZ, L. (2017). Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 9. Núm. 25). pp. 90-100.

- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, A. (2007). Contando las maneras para decir un cuerpo. En *Debate Feminista*. Núm. 36. pp. 3-8.
- MAUSS, M. (1979) Técnicas y movimientos corporales. En *Sociología y antropología*. pp. 337-356. Tecnos.
- MCDOWELL, L. (2000). Género, identidad y lugar. En *Feminismos*. Núm. 60. Cátedra.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. FCE.
- MORÁN, L. (1997). El cuerpo como exploración sociológica. En *La Ventana*. Núm. 6. Universidad de Guadalajara. pp. 136-149.
- MORAÑA, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad, símbolos*. Herder.
- MUNHOZ, M. y ROSSETTI, R. (2013). Corpo Comunicado: o Espetáculo do Autossacrifício Religioso. En *Esferas*. Vol. 1. Núm. 2. pp. 61-74.
- MUÑIZ, E. y DÍAZ, A. (Comps). (2017). *Temas selectos: los cuerpos del placer y del deseo*. La Cifra.
- MUÑIZ, E. y LIST, M. (Coords.). (2007). *Pensar el cuerpo*. UAM Azcapotzalco.
- NUÑO, L. (2020). La construcción de las mujeres como cuerpos subalternos: comunicación y narrativas de una historia interminable. En *Historia y Comunicación Social*. Vol. 25. Núm. 1. pp. 181-190. DOI: <https://doi.org/10.5209/hics.69237>
- OKURA, Y. (2023). Análisis sobre el cuerpo de las exrefugiadas y la ropa indígena maya: el caso de Los Laureles, Campeche, México. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 15. Núm. 43. pp. 82-93.
- ONFRAY, M. (2008). *Teoría del cuerpo enamorado*. Pre-textos.
- ORTIZ, M. (2001). *Del cuerpo*. Tusquets.
- PARRINI, R. (Coord.). (2012). *Los archivos del cuerpo: ¿cómo estudiar el cuerpo?* PUEG-UNAM.
- PARRINI, R. (Coord.). (2008). *Los contornos del alma, los límites del cuerpo. Género, corporalidad y subjetivación*. UNAM.
- PECH, C. (2023). Narrar lo íntimo en lo virtual: cuerpo, espacio y emociones en la intervención cultural “Historias propias desde casa”, de Lorena Wolfffer. En *Arte y políticas de identidad*. Núm. 28. pp. 35-51. DOI: <https://doi.org/10.6018/reapi.558411>

- PECH, C. (2019). El cuerpo como estrategia feminista y su actualización en los discursos artísticos de hoy. En F. Huerta y M. Castro (Coords.). *Imaginario y representaciones estéticas de género en las artes*. pp. 207-220. UACM.
- PELLIM, T., DOS SANTOS, I. y SOARES, G. (2018). A Construção Discursiva do Corpo Feminino na Mídia Esportiva: as Olimpíadas 2016. En *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*. Vol. 15. Núm. 3. pp. 128-145. DOI: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2018v15n3p128>
- PENA, D. (2021). Rumiar nuestras heridas. Del dolor social a la potencia colectiva. En *Ecología Política*. Núm. 61. pp. 30-34. DOI: <https://doi.org/10.53368/ep61fcep02>
- QUIROZ, M. (2014). *La escritura, el cuerpo y su desaparición*. CONACULTA.
- RICO, A. (1990). *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. Joaquín Mortiz.
- RÍOS, M. (2020). ¿Cómo exhibir un cuerpo que ya no habla? Beya y la potencia del arte y la literatura frente a la violencia corporal. En *Diálogo*. Vol. 23. Núm. 2. pp. 63-82. DOI: <https://doi.org/10.1353/dlg.2020.0021>
- RIZO, M. (Coord.). (2021). *Cuerpo, comunicación y emociones. Reflexiones teóricas y experiencias empíricas*. UOC.
- RIZO, M. (2021). Cuerpo(s), comunicación y cultura. Balance académico sobre el cuerpo y la corporalidad como objetos de estudio de la comunicación. En *Palabra Clave*. Vol. 24. Núm. 4. e2443. DOI: <https://doi.org/10.5294/pacla.2021.24.4.3>
- RODRÍGUEZ, E. (2023). Régimen farmacopornográfico: el control del cuerpo y la subjetividad en la nueva era capitalista. En *Eikasía Revista de Filosofía*. Núm. 115. pp. 71-97. DOI: <https://doi.org/10.57027/eikasía.115.572>
- RODRÍGUEZ, F. (2016). El cuerpo del actor en el proceso creativo. En *Moenia*. 22.
- ROJAS, G. (2021). El tatuaje en universitarios: de lo gráfico a lo subjetivo. En *Question/Cuestión*. Vol. 3. Núm. 70. DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e630>

- RUBIO, D. (2017). Formas de articulación de los cuerpos y las emociones en el contexto capitalista. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 9. Núm. 24. pp. 103-115.
- RUGGIERI, D. (2021). Being Grateful to Georg Simmel: Emotions, Gratitude, and the Relational Concern of Sociology in the Globalized Society. En *IDP: Revista de Internet, Derecho y Política*. Núm. 28. pp. 1-14.
- SABIDO, O. (2016). Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción. En *Debate Feminista*. Núm. 51. pp. 63-80. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.04.002>
- SABIDO, O. (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Séquitur-UAM.
- SABIDO, O. (2011). El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente. En *Sociológica*. Vol. 26. Núm. 74. pp. 33-78. Disponible en: <https://bit.ly/3bnv46r>
- SABIDO, O. (2010). EL orden de la interacción y el orden de las disposiciones. Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 3. Núm. 2. pp. 6-17. Disponible en: <https://goo.su/mJ1S7>
- SÁNCHEZ, C. (2015). *La invención del cuerpo*. Siruela.
- SCRIBANO, A. (2013). Encuentros creativos expresivos: Una metodología para estudiar sensibilidades. En *Estudios Sociológicos*.
- SENNET, R. (1994). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza.
- SERRET, E. (1997). Sexualidad y mujer: del cuerpo a la subjetividad. En *Fem*. Año. 21. Núm. 1666. pp. 4-6.
- SIBILA, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. FCE.
- SINGER, M. (2021). La cuestión del cuerpo en el campo de la comunicación. Pensando aportes y desafíos a partir del caso del Área Cuerpo y Comunicación de la Universidad de Buenos Aires. En *Comunicación*. Núm. 44. pp. 93-110. DOI: <https://doi.org/10.18566/comunica.n44.a06>

- STAROBINSKI, J. (1999). *Las razones del cuerpo*. Cuatro.
- SZAZS I. y LERNER, S. (2005). *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*. El Colegio de México.
- TAVANO, C. (2019). Nuestra única venganza es ser felices: Emociones, sentimientos y militancias de H.I.J.O.S. en espacios de memoria. En *Polis*. Núm. 53. pp. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2019-N53-1384>
- TENORIO, N. (2021). Análisis de la vergüenza: El estigma, la discriminación en el aula y la autoestima. En *Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 95. pp. 125-142.
- TÓRTIMA, P. (2014). Campo teórico e alguns aspectos do controle social penal. Em *Passagens: International Review of Political History & Legal Culture*. Vol. 6. Núm. 2. pp. 354-370.
- TURNER, J. y STETS, J. (2005). *The sociology of emotions*. Cambridge University Press.
- TURNER, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. FCE.
- VACAREZZA, N. (2011). Figuraciones del cuerpo con género: Paralelismo y quiasmo. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 3. Núm. 6. pp. 33-44.
- VARGAS, A. y ARMIDA, D. (2023). En busca del cuerpo personal: más allá de la naturaleza y la subjetividad. En *Studia Poliana*. Núm. 25. pp. 242-245. DOI: <https://doi.org/10.15581/013.25.242-245>
- VEGA, S., BARREDO, D. y MERCHÁN, A. (2019). La imagen corporal de la mujer en la publicidad gráfica de las revistas femeninas españolas de alta gama. En *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*. Núm. 61. pp. 98-113. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/analisi.3194>
- ZAMORA, L. (2000). *El desnudo femenino: una visión de lo propio*. CENIDIAP.
- ZAMORANO, R. y HERNÁNDEZ, K. (2017). Comunicación y emociones como categorías sociológicas. En *Mad*. Núm. 36. pp. 38-52. DOI: <https://doi.org/10.5354/0718-0527.2017.46141>

ZAVALA, I. (Ed.). (2000). *Feminismos, cuerpos y escrituras*. La página ediciones.

ZÚÑIGA, Y. (2018). Cuerpo, género y derecho: Apuntes para una teoría crítica de las relaciones entre cuerpo, poder y subjetividad. En *Ius et Praxis*. Vol. 24. Núm. 3. pp. 209-236. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-00122018000300209>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1257>

ARTÍCULOS

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1258>

INSPIRAR Y CONSPIRAR: ÍCONICIDAD, TECNOLOGÍAS Y RELIGIOSIDAD DE QANON

Jesús Pérez Caballero*

RESUMEN: El movimiento conspirativo QAnon surgió a finales de la segunda década del siglo XXI en Estados Unidos de América. A partir de fuentes primarias y su contextualización doctrinal, se analiza la relevancia de la iconicidad en la expansión del mensaje conspirativo; su percepción sobre la tecnología, dividida en aspectos mágicos, desproporcionados o realistas; y la estructura descentralizada, con fines políticos de extrema derecha y un núcleo religioso. Este se caracteriza por una pedagogía catequista, el vínculo entre oración y relaciones de causalidad, y un marco escatológico. Con ello, se relaciona QAnon con tradiciones y fuentes occidentales, reformuladas por los sujetos adeptos para una difusión sistemática y masiva.

PALABRAS CLAVE: QAnon; teoría conspirativa; extrema derecha; Estados Unidos de América; religión.

INSPIRE AND CONSPIRE: ICONICITY, TECHNOLOGIES, AND RELIGIOSITY OF QANON

ABSTRACT: The QAnon conspiracy emerged at the end of the second decade of the 21st century in the USA. This article analyses the relevance of the iconicity in the expansion of its conspiratorial message; the perception of technology among its believers; and the

* Investigador por México SECIHTI, adscrito a El Colegio de la Frontera Norte (Unidad Matamoros), Tamaulipas, México. Correo electrónico: jesusperezcaballero@colef.mx

decentralized structure of this extreme right-wing movement, with a religious core. This one is characterized by a catechist pedagogy, the link between praying and causal relationships, and an eschatological framework. This theoretical approach, based as well on primary sources, links QAnon with Western doctrines, and analyzes how the believers reformulate them for the systematic and massive dissemination of the conspiracy theory.

KEY WORDS. QAnon; conspiracy theory; far-right politics; United States of America; religion.

INTRODUCCIÓN

El movimiento conspirativo QAnon surgió en octubre de 2017 en Internet, a un año del mandato del presidente republicano Donald Trump. Nació en el tablón de imágenes de 4chan, en el hilo /pol/, “políticamente incorrecto”, espacio fundado en 2011 y caracterizado por la provocación, e, incluso, entre 2015 y 2018, por la recurrencia de términos racistas (Hermannsson *et al.*, 2020, p. 125). Esta teoría de la conspiración estadounidense –y luego, mundial– ha pasado por varias plataformas digitales. Por ejemplo, en enero de 2018, los mensajes (emitidos, presuntamente, por “Q”) se mudan a 8chan (en “/qresearch/”) (Tian, 2021). Tras su cierre en agosto de 2019, el empresario Jim Watkins crea 8kun, desde donde se continúan publicando mensajes de QAnon (Wu Ming 1, 2021, p. 192-196 y 200). Paralelamente, la red social Reddit alojó las áreas de discusión o *subreddits* r/CBTS_Stream (por las siglas de “Calma antes de la tormenta” en inglés; creado en noviembre de 2017 y cerrado en 14 de marzo de 2018, por incitación a la violencia) y r/greatawakening (funcionó entre enero-septiembre de 2018), mientras que Voat, en los canales /v/GreatAwakening y /v/news, fue relevante en el período del 28 de mayo al 10 de diciembre de 2020 (Papasavva *et al.*, 2021, p. 4 y 9).

QAnon posee rasgos similares a otras teorías conspirativas, como un divisionismo maniqueo aplicado a ámbitos diversos, relaciones de causalidad infundadas o señalamiento a una elite global (*Cabal*, hipótesis de elite o camarilla, su significado en inglés) que dirigiría la historia y se

declinaría, en EU, en un “Estado profundo” (*deep state*) de burócratas. Desde sus planteamientos, tal elite se enfrenta a un sector de la población paulatinamente consciente (“el gran despertar”, *the Great Awakening*) gracias a los textos de Q. Esto lo confirma la prevalencia en la descripción (*unigram*) de los usuarios de Twitter, con dicho “gran despertar” como eslogan (Jackson *et al.*, 2021, p. 31).

El sujeto colectivo, narrativo y ficticio Q tendría, supuestamente, acceso a información confidencial, desarrollada por una pléthora de comentaristas digitales. A modo de *minería de datos escatológicos*, estos individuos serían “patriotas que investigan los posts de Q para encontrar evidencias en los Chanes [tablones de Internet]” (Mikejayde, 2018, respuesta 13).¹ Es decir, QAnon es Q y una serie de comentaristas y difusores que, de distinto modo, sistematizan y expanden la conspiración, tornándola un movimiento.

En uno de los primeros análisis sistemáticos al respecto, el colectivo italiano Wu Ming 1 propone distintos niveles en QAnon. Tecnológicamente, en su expansión destaca Internet, así como la asunción de rasgos de LARP (de *LARPing*: “juego de rol en vivo” o *live action rol playing*). Como modelo de negocios, QAnon funciona con donaciones en páginas privadas, monedas digitales o comercio en línea. A la vez, conjuga rasgos sectarios, con varias fases de condicionamiento mental. Como sumatorio de los anteriores, QAnon es un movimiento de masas reaccionario; principalmente, por entender el patriotismo conectado con un sustrato evangélico (Wu Ming 1, 2021, p. 18). Estos puntos surgirán en este artículo, pero reformulados. Se plantea que QAnon presenta ensamblajes filosóficos políticos novedosos, pero con trasfondos antiguos, en el sentido de las ideas antiguas-modernas de Otto von Gierke (1987, p. 87).

Metodológicamente, este artículo realiza un análisis documental de fuentes primarias, como los propios mensajes del sujeto colectivo Q (publicados en distintas plataformas de Internet e, incluso, agrupados en visualizaciones que los sistematizan) y la doctrina de sus seguidores. Ello se contrasta con fuentes hemerográficas, reportes técnicos y la literatura científica al respecto.

¹ Las traducciones son propias, salvo indicación en contrario.

Tras plantear una definición propia de teoría conspirativa, que enfatiza su aspecto teológico, se propone –como hipótesis– entender a QAnon como un movimiento caracterizado por su iconicidad, los distintos modos (mágico, desproporcionado y realista) de relacionarse con las nuevas tecnologías y la condición de organización descentralizada que, aun con fines políticos, tiene en su núcleo una base religiosa. Esta se fundamenta en una pedagogía catequista, el peso de la oración en las relaciones de causalidad y un marco escatológico de tradición y fuentes occidentales.

METODOLOGÍA

Q disemina su información mediante “gotas” (*Qdrops*) o “migas” (*Qcrumbs*).² En un estilo entre acertijo, poema y *collage*, se publican en tablones en línea o se sistematizan como visualizaciones gráficas o numéricas. Entonces, una pregunta metodológica es quién emite estos mensajes.

Un análisis de 30,320 migas (4,961 únicas; se consideran tales según la identidad digital o ID, y el tablero de publicación) en seis sitios donde quedan agregadas, concluye que Q no es un sólo individuo (Papasavva *et al.*, 2021, p. 1-2, 5 y 9). Hay, al menos, diez *tripcodes* –sistema opcional identificador de signos, números y letras que permiten atribuir un mensaje a un usuario anónimo– atribuidos a Q; un análisis estilométrico circunscribe la relevancia a dos sujetos (Papasavva *et al.*, 2021, p. 3 y 6-7, tabla 4). Estos resultados coinciden con un estudio de 4,952 migas, de finales de octubre de 2017 a noviembre de 2020) (Tian, 2021). Por tanto, este artículo asume que Q es un sujeto colectivo. En este sentido, adeptos creen que el emisor de los mensajes es múltiple, en tanto una decena de personas en la “inteligencia militar y en la administración de Trump” (Mikejayde, 2018, respuesta 1). A esta multiplicidad de voces se agrega la expansión mundial de ese movimiento (Bellingcat Discord Server Stage Talk, 2022).

Otro aspecto metodológico es identificar qué doctrina generan los adeptos; usualmente, publicada en editoriales marginales estadounidenses, o autopublicada. Para ello, este artículo obtiene textos del archivo Library Genesis (LibGen), un motor de búsqueda y web de almacenamiento de do-

² Esto último, quizás, para aprovechar la connotación de cuento infantil.

cumentos. Por su ambigüedad legal, permite subir contenido anónimamente y la publicación de los textos analizados. Por ejemplo, en el “Archivo de Anna” (*Anna’s Archive*), un metabuscador en línea de *bibliotecas fantasma* (es decir, anónimas u ocultas por infringir derechos de autor). Precisamente, el movimiento ha aprovechado plataformas de autopublicación, para sufragarse económicamente y continuar el proselitismo (Bellingcat Discord Server Stage Talk, 2022, min. 47:04-47:34). La facilidad de acceso a estas fuentes obliga, sin embargo, a la contextualización de las fuentes primarias seleccionadas, para entender su punto de partida (émico, de *emic*) y qué esperar como investigador (*etic*).

Tómese el ejemplo de Anónimo (2018), identificado como un adepto que recopila migas de QAnon entre el 28 de octubre de 2017 (fecha del inicio de estas publicaciones en el tablón /pol/ de 4chan) y el 31 de enero de 2018, mes de la migración de 4chan a 8chan (Kaplan, 2023). Tal libro de 2018, en lo émico, es útil por la cantidad de material recopilado, cuando se triangula con información como, por ejemplo, una guía para principiantes en QAnon (Mikejayde, 2018) en la red social Steemit (similar a Reddit, pero con contenido grabado en una cadena de bloques) y que expone, en estructura catequista, diecisiete –número equivalente al puesto de la Q en el alfabeto latino– preguntas y respuestas sobre QAnon. Otro documento (u/ AmericaWWG1WGA, 2018), publicado en Reddit, recoge a su vez diecisiete preceptos que ayudan al análisis, al delinear ideológicamente al movimiento.

Por su parte, *Qanon. An Invitation to the Great Awakening* (2019) es otro material útil para exponer la naturaleza del movimiento. Reúne escritos de adeptos (firmados, con seudónimos o anónimos) de distinta naturaleza (biográfica, pedagógica, tecnológica, política), junto a textos colectivos, como un glosario o el breve “*It’s Time to Wake Up*”. Como denominador común se halla someterse ideológicamente a Q (asumen la jerarquía de quienes recogen sus migas o preceptos) y la teleología de los planteamientos, coordinados y ordenados férreamente desde el marco explicativo de QAnon. La alusión reiterada al lema *Where We Go One, We Go All* (“donde vamos uno, vamos todos”, WWG1WGA), da un matiz de movilización colectiva.³ El acrónimo quizá sea exitoso por combinar las tres

³ Originado en la película *Tormenta blanca* (*White Squall*, Ridley Scott, 1996) (Neon Revolt, 2019, p. 14) y que Q empezó a utilizar en enero de 2018 como eslogan y en abril de ese año en su acrónimo (Tian, 2021).

W alusivas a Internet; un número (1) y una letra (A) ligadas al comienzo de algo; una connotación bélica (WW remite automáticamente a *World War*); y/o la terminación de *-ga*, que sugiere MAGA (el lema trumpista de “Haz/ Hagamos América Grande Otra vez”, *Make America Great Again*).⁴ Por el contrario, sus partidarios europeos, con el fin de evitar la estigmatización –quizá, también, para evitar el seguidismo a los conspirativos estadounidense– desde finales de 2022 no utilizan ese lema u otros que aludan directamente a ese movimiento, como la preeminencia de la letra cu (Bellingcat Discord Server Stage Talk, 2022, min. 20:35-21:32).

Por su parte, Neon Revolt es el seudónimo de un individuo identificado por su uso de esta teoría conspirativa para venganzas personales (Binder, 2021). La selección de tal publicación se debe a su análisis de tres mil hilos de Q (Neon, 2019, p. 26). El estudio combina elementos biográficos con una cosmovisión escatológica y guerracivilista de “soldado digital” (Neon, 2019, p. 11), supeditado al movimiento que le inspira y por el que conspira: “todo lo que escribo aquí es propiedad del Movimiento Q” (Neon, 2019, p. 72).

Finalmente, los textos reunidos por Aberdeen (2019) destacan por combinar una operatividad programática con reflexiones eclécticas sobre temas tan amplios como el dinero electrónico o las criptomonedas, el survivalismo o la predicación ecuménica de este autor que se asume como cristiano (Aberdeen, 2019, p. 61), relevantes para comprender el sustrato moral de QAnon.

Estas fuentes primarias fundamentan los rasgos básicos de la ideología de QAnon. Sin embargo, las fuentes secundarias posibilitan sostener o criticar su verosimilitud. Al respecto, se priorizan fuentes hemerográficas digitales, así como la bibliografía que, desde las ciencias sociales, conceptualiza el fenómeno de QAnon o permite una teorización propia. El artículo, elaborado entre mediados de 2021 y principios de 2024, debe entenderse en lo adecuado a este marco temporal.

⁴ Un estudio de QAnon en Twitter, ahora X (julio de 2018 – octubre de 2020, 85 millones entre tuits, retuits y citas de tuits, de aproximadamente cuatro millones de usuario únicos), observa que “la mayoría [...] contienen «WWG1WGA» como su único término de recopilación relevante” (Jackson *et al.*, 2021, p. 15 y 32), aunque sea también utilizado por otros partidarios de Trump.

DEFINICIÓN DE TEORÍA CONSPIRATIVA APLICABLE A QANON

Las reflexiones sobre teorías conspirativas presentan una base consensuada y varios puntos polémicos (Uscinski, 2018).⁵ McKenzie-McHarg data alrededor de 1870 el origen del término “teoría de la conspiración” (y no como usualmente se cree, a partir de un memorando de la Agencia Central de Inteligencia de 1967 o, a lo sumo, acuñado por Karl Popper en 1945), que tiene como núcleo una explicación pseudocientífica (McKenzie-McHarg, 2018, p. 62-63). Una serie de conceptos relacionados con el periodismo o la criminología forense, a finales del XIX se popularizaron y establecieron nuevas categorías, ligadas a la idea de “cientificación” (*scientization*) y la propuesta de marcos interpretativos o teorías sobre temas de esos ámbitos (McKenzie-McHarg, 2018, p. 65-69).

Al respecto, Wu Ming 1 (2021, p. 119-120) diferencia entre el uso de “teoría” (*theory*) en inglés y su significado en italiano (o, para este artículo, en español). En inglés, *theory* “no estaba rodeado de un respeto a priori, al contrario, en el uso común teoría significaba conjetura, inferencia”. Mientras, en lengua española poseería una aureola de respetabilidad, que permite distinguir entre una hipótesis de conspiración plausible o, como QAnon, una fantasía de conspiración (Wu Ming 1, 2021, p. 125), caracterizada por objetivos amplios e indeterminados. Además, el desarrollo de esta interpretación conspirativa de “teoría” incorpora elementos ilógicos, como un exceso de implicados, contradiciendo el secretismo de las conspiraciones reales. Finalmente, estas fantasías poseen una ambivalencia entre sus naturalezas ahistóricas e históricas, imprescindible para su implantación en mentalidades de distintos territorios y épocas (Wu Ming 1, 2021, p. 122 y 124-125). Es así que QAnon implica tanto a católicos, como a sus opuestos (satanistas); tanto a nazis, como a sus perseguidos, familias judías ricas (Neon, 2019, p. 865).

A la vez, QAnon es difícilmente comprensible sin la base protestante de las primeras colonias de los futuros EU, donde el libre examen provino

⁵ En los cientos de páginas de ese libro colectivo ningún autor menciona a QAnon, lo que debe poner en alerta sobre los procesos de maduración de la conspiración. “No es una teoría. Es la predicción de lo que vendrá”, señala, sin embargo y en otro lugar, la madre de Uscinski (editor de dicho libro), partidaria de esta teoría conspirativa (La France, 2020). Es una anécdota, apabullante, que ilustra la expansión de este tipo de pensamiento.

de la falta de jerarquías y la oposición al catolicismo (Olmstead, 2018, p. 286-288). Esto fomenta rasgos de la democracia estadounidense, como su “poder ampliamente disperso, preferencias incoherentes a nivel individual y políticas de masas orientadas a grupos”, que atrae la idea de una “política de ruptura” (*politics of disruption*) de cambio de gobierno, régimen o, incluso, de las reglas del juego político (Atkinson y DeWitt, 2018, p. 122 y 132).

Si bien se reconoce lo anterior, este artículo propone una definición que explora filosóficamente los rasgos teológicos observados en las teorías conspirativas –y que se relacionan con sus bases escatológicas y, en el fondo, promotoras masivas de miedos–. Por ello, se propone que una teoría conspirativa es un razonamiento monológico (de falso diálogo) que ensambla sesgos cognitivos y rumores en un discurso de aparente solidez científica. A quienes lo enuncian o lo creen les es inherente investirse de dotes interpretativas especiales (Pérez, 2020, p. 10-11). Estos enunciadores/creyentes conocen una supuesta realidad velada, mediante parámetros propios, como, por ejemplo, las relaciones de causalidad que postulan o la selección de hechos conforme a su discurso. Con ello, secularizan “una mixtura del hado y de la predestinación”, antes que la idea de providencia, aunque toda teoría conspirativa posea rasgos de esta (Pérez, 2020, p. 11). A su vez, los enunciadores/creyentes incluyen a sus opositores, según un mecanismo discursivo de adjudicación de roles en la conspiración. Por ejemplo, los adeptos a QAnon señalan como parte de una escenificación a los no creyentes, en tanto, “malos actores en la camarilla contratados para desacreditar a Q y cegarte” (Mikejayde, 2018, respuesta 12).

CARACTERÍSTICAS DE QANON

Iconicidad

El principal precedente en la denominación de Q es *anon* (anónimo), por el anonimato en foros como 4chan. Allí, los usuarios se identifican por defecto como *anons*, con la correlativa Q de *question* (pregunta en inglés) (Zadrozny y Collins, 2021). Otros precedentes son “FBIanon” (principal fuente del Pizzagate, una teoría conspirativa sobre una red de pederastas

comandadas por demócratas), “HLAanon” (por *high level insider*, “topo de alto nivel”), “CIAAnon” o “WhiteHouse Anon” (Tian, 2021; Neon, 2019, p. 169; Zadrozny y Collins, 2018). Sin embargo, estas denominaciones se descartaron. Tal vez, desdibujaban la dialéctica entre un informante y una masa anónima, al explicitar vínculos institucionales oficiales –FBI, CIA, Casa Blanca–, o eran toscamente técnicas como HLA.

Algunos *hackers* habían utilizado ya el seudónimo de Q, por ejemplo, un colaborador de Julian Assange, hacktivista fundador de WikiLeaks; tal colaborador fue informante del FBI desde agosto de 2011 (Coleman, 2014, p. 657). La letra alude a una autorización (*clearance*) Q, un nivel de alto secreto en el Departamento de Energía estadounidense, deformado hasta aludir a otras agencias de seguridad presuntamente filtradoras de información.

Otras connotaciones icónicas, que entroncan con marcos culturales mayores, permiten entender el trasfondo de la denominación:

1. Tipografía. La Q es la primera letra de un teclado de computadora. Observada en diagonal, está ubicada entre el 1 y la A-Z, con las connotaciones de inicio y final, no por cabalísticas menos potentes en el juego mental de alusiones parareligiosas de individuos radicalizados en contextos digitales. Además, la *cu* mayúscula deja una impronta rotunda en los textos — como si los marcase con agujeros, pero también con huellas. Basta resaltar con otro color la letra *cu* en este artículo para comprobar la visualidad de reiterar dicha letra. Precisamente, la metáfora del agujero o madriguera del conejo (*rabbit hole*), tomada de la *Alicia* carrolliana y repopularizada por la película *Matrix* (1999), está presente en textos de QAnon (Colley, 2019, p. 37-38). Imágenes, grafitis y similares han popularizado un conejo blanco con una Q, liminal, de fondo. Se trataba de una comparación usual en otros movimientos digitales, como Anonymous: “no era simplemente un laberinto, con una estructura y una ruta de escape reveladas en una vista desde arriba; Anonymous era una madriguera mucho más complicada y enredada” (Coleman, 2014, p. 28).
2. Lingüística. Fonéticamente, en inglés la Q suena a *queue*, un término tecnológico alusivo a colas que aglutinan estructuras de datos. Mientras, en otros idiomas es una letra muda, lo que enfatizaría aspectos anónimos y colectivos.

3. Numerología. Presupuestos complejos, cuasi pitagóricos, atribuyen capacidades providenciales a las matemáticas: “es matemáticamente imposible para él no ser quien dice ser” (SpaceShot76 y RedPill78, 2019, p. 13), en referencia a Q, asociado a la letra diecisiete (por su lugar en el diccionario). Ese número se utiliza para agrupar información; por ejemplo, al divulgar preceptos de QAnon, se dividirán en diecisiete enseñanzas, etcétera. Es más, a “SerialBrain2”, uno de los principales comentaristas, se lo caracteriza como “un Anon [...] famoso en los círculos de Q por decodificar sus posts usando la gematría” (Liberty, 2019, p. 106). La gematría es un método de interpretación de textos bíblicos, “exégesis característica de quienes quieren encontrar en el Apocalipsis joánico [o en los textos de Q] claves ciertas del futuro [...] [mediante el] inquirir sobre los presuntos significados ocultos de ciertas cifras y nombres”. Así, a cada letra del alfabeto la sustituye su número, aunque al extenderse en el judaísmo medieval hubo “derivaciones más complejas y sofisticadas” (Fatás, 2001, p. 110). Ese trasfondo y potencialidad religiosos los utilizan, exitosamente, los creyentes en QAnon.
4. Propaganda. En inglés, la Q puede sustituir a la O de un modo relativamente natural: *patriqts*, *aferthbestqrm* o, por ejemplo, *the chosen q-n-e-s* (Chrystal/ScorpioPatriot, 2019, p. 251, 253 y 256).⁶ Además, la propaganda liga la letra al cero/0: “2Q2Q” (Jackson *et al.*, 2021, pp. 14). No obstante, el recurso a la sustitución letra/número no se limita a QAnon. 1Q84 es una conocida novela del escritor japonés Haruki Murakami, de 2011, donde la cu sustituye al nueve.
5. Literatura. El componente romántico de la letra Q pueden ilustrarlo analogías con el qui jotismo de sostener una lucha, la iniciada por los partidarios, aparentemente imposible de ganar. Igualmente, la letra, además de aludir a este *Don Quijote*, remite a documentos escatológicos como los textos esenios de Qumrán o del Mar Muerto, en específico el *Rollo de la guerra* (siglo I), donde la historia de Israel se presenta como un enfrentamiento entre el bien y el mal, un Armagedón antes del Reino de Dios (Fatás, 2001, p. 53 y 72-73).

⁶ En español, al cambiar la cu por la o en las traducciones de esas palabras, el efecto es, psicológicamente, menos impactante.

Sin embargo, es la novela Q (2000), del colectivo Luther Blisset (LB)⁷ la que sugiere mayores influencias en QAnon (Frankel, 2021). La protagoniza Q, un agente papal que manipula a herejes y campesinos opuestos a la iglesia católica del siglo XVI. Su nombre proviene de *Qobélet*, el narrador del *Eclesiastés*. Más que la influencia en sí de la novela, difícilmente demostrable, lo pertinente aquí es una reflexión sobre cómo LB usa su “nombre impropio” en la tradición de los bandidos sociales y los embaucadores o tramposos (*tricksters*), a lo Capitán Swing o Capitán Ludd del siglo XIX (Wu Ming 1, 2021, p. 49-58). Una tradición a la que, a su modo, también se adhieren los partidarios del nombre impropio Q.

La figura del embaucador o tramposo coincide con los primeros troles cibernéticos, la autodenominada sarcásticamente “Máquina del Odio en Internet” (*Internet Hate Machine*), y sus retahíla de abusos, *hacks* y exposiciones públicas de información privada (*doxing*), unida a planteamientos ingeniosos y desarrollos tecnológicos muy por delante de la comprensión de la ciudadanía o de muchos individuos parte del aparato legislativo o securitario (Colleman, 2014, p. 20 y 78-79). Sujetos ligados a QAnon se remiten a ese bagaje (Neon, 2018, p. 134), en esa tradición de los primeros *hackers*. Entonces, podría verse a Q como una reversión del arquetipo de tales tramposos que “orquestan escenarios caóticos que fuerzan a las decisiones humanas, [y que] puede ser un maestro o un agente de destrucción” (Colleman, 2014, p. 79). En este caso, la crítica social mantiene la apelación a lo popular, aunque pasado por un armazón escatológico.

La idea de tecnología

Los sujetos partidarios de QAnon se relacionan con la tecnología de diferentes maneras, con el denominador común de oponerse a medios tradicionales, tachados de *Fake News Media* (Colley, 2019, p. 40-43).

⁷ Antecedentes de Wu Ming 1, LB es un colectivo multidisciplinario internacional pero predominantemente italiano, de izquierda (1994-1999). El grupo siempre trazó una distinción entre LB (que busca atribución) y el Proyecto Luther Blisset (al que, en teoría, cualquiera puede adherirse) (Wu Ming 1, 2021, p. 54).

En primer lugar, se atribuye a la tecnología virtudes extraordinarias que, contradictoriamente, invalidarían la ciencia que defienden. Así, se alude a instrumentos tecnológicos (ocultados por enemigos de Q) más allá de las leyes de la física. Por ejemplo, un delirante “reactor de energía infinita, un material superconductor y tecnología antigravitacional” que supera la velocidad de la luz (Ruocco, 2021). Son fantasías construidas desde mitos recurrentes, como el *perpetuum mobile*; el flogisto –como ejemplo de principio explicativo tautológico a partir de pseudo elementos como ese supuesto causante de la combustión–; o los viajes en el tiempo. Todos suponen rupturas de los límites de espacio, materia o tiempo. Es por ello que muchos textos de QAnon recuerdan a grimorios (los libros mágicos europeos, siglos XIII-XVIII), con la tecnología vista como hechicería, las listas demonológicas o la alusión a pistas o pruebas sobre realidades extraordinarias (Ortiz, 2014).

En segundo lugar, los adeptos a QAnon revelan una desproporción entre la tecnología y sus efectos reales: “cuán extraordinariamente informados y absolutamente brillantes son los Investigadores Anon [sic] en comparación con el ciudadano medio” (Neon Revolt, 2019, p. 56). Su correlato es “la creencia de que crear conocimiento a través de los canales [digitales, de mensajería instantánea, etcétera] es equivalente a la experiencia, [y] que una episteme anónima y de fuentes múltiples será capaz de encontrar la verdad” (Hannah, 2021a). Es por ello que, “en lugar de una «epistemología paralizada», basada en el acceso limitado a los recursos de información, los creyentes [...] parecen sufrir el problema opuesto: acceso sin restricciones y sin moderación a los recursos de información” (Hannah, 2021a).⁸ La adopción de estas teorías no es, entonces, un déficit cognitivo o falta de información o de capacidad para interpretarla (Griera *et al.*, 2022, p. 312). Al contrario, los adeptos construyen identidades, según rasgos inherentes a las plataformas transmisoras de sus mensajes. Por ejemplo, priman la captación o retención de la atención en redes sociales, o aprovechan la imposibilidad de controlar lo difundido en Internet (Hermansson *et al.*, 2020, p. 153-158).

En paralelo, QAnon hace un uso realista y exitoso de la tecnología. Los foros digitales mencionados proporcionan “recursos para librar guerras de memes y tuits, incluidos gráficos y consejos sobre *hashtags*” (Hannah,

⁸ Una epistemología paralizada o *cripple epistemology* alude a una conocida metáfora de Sunstein y Vermeule (2009) para aludir a las limitaciones de las teorías conspirativas.

2021a). Además, los creyentes realizan investigaciones de fuente abierta (*open source research*) acertadas, al igual que *hackeos* de evidente pericia técnica (SerialBrain2, 2019, p. 106-107). A la vez, diseminan la información sin dejar huellas digitales; por ejemplo, mediante memes, que los algoritmos de seguridad no pueden leer y requieren un costoso ojo humano que juzgue lo censurable (Liberty, 2019, p. 109). Otra muestra de pericia tecnológica es eludir la censura reconduciendo algoritmos para que, en vez de perseguir lo que Google detecta como ilegal o escandaloso, acaben denunciando al mismo buscador (Neon, 2019, p. 89).

Esto supone un movimiento que usa estratégicamente la desinformación y la propaganda; un remedo de “agencia de contrainteligencia”. En este sentido, reconocen que los foros o chanes “eran el equivalente a una agencia de inteligencia descentralizada, que operaba las veinticuatro horas del día, con alcance e influencia en todo el mundo” (Neon, 2018, p. 105). También en EU, la Iglesia de la Cienciología realizó “tácticas de contraespionaje por sí misma, [...] [y] operaciones encubiertas que casi rivalizaban con las del FBI; –incluso elaboró– planes para infiltrar ramas clave del gobierno [...], adelantando los intereses de la Iglesia en los niveles de poder superiores” (Urban, 2006, p. 377).

Lo anterior suscita la mencionada continuidad entre fenómenos como Anonymous e individuos tecnológicamente avanzados adeptos a QAnon. Sintéticamente, en la historia de Anonymous, hay un paso de usuarios y troles (provocadores) desorganizados, que priman el cuestionamiento, el escándalo y/o la provocación, a un movimiento que, a partir de una campaña para denunciar y desprestigiar, precisamente, a la Iglesia de la Cienciología (enero de 2008, el denominado “Proyecto Chanología”), pasa a apoyar acciones políticas (“tomas de plaza”, “primaveras árabes” o *hackeos* a industrias de seguridad). Finalmente, tras la presión legal, infiltraciones y delaciones, se retorna a la inestabilidad de la que se partió, aunque con un trasfondo de contraespionaje, por la cooptación de *hackers* por agencias de seguridad o, en general, por curtirse en oposición a esos ámbitos securitarios (Colleman, 2014). De hecho, Nagle argumenta que redadas contra Anonymous (2010-2012) descabezaron a un ramo ideológico asociado tradicionalmente a la izquierda, dejando vía libre, sin contrapesos, a extremismos de derechas en foros digitales (2017, p. 17 y ss.), entre los que se enmarcaría QAnon.

Entonces, Anonymous y QAnon comparten la construcción colectiva de categorías, en el contexto ultradarwinista de los tableros de Internet, donde lo que atrae la atención escala en jerarquías efímeras, pero replicables. El término de “Cabal” es un ejemplo. Neon Revolt (2019, p. 8-9 y 17) afirma haberlo acuñado, pero podría decirse que, en el marco de tales plataformas, era cuestión de tiempo que apareciera esa hipóstasis. Así, un *hacker*, previo a la organización de Anonymous, aludía a “una camarilla [*cabal*] secreta de anónimos que intentan manipular las cosas detrás de escena” (Coleman, 2017, p. 162). De hecho, el modo de organizarse, horizontal o reticular, para evitar el control de una clica o camarilla, se debatió *ad nauseam* en los comienzos de Anonymous, relacionado con la condición descentralizada que prometía Internet. Por ejemplo, “una pequeña tripulación en una pequeña camarilla [*cabal*] planeaba reavivar otra camarilla, aún más pequeña y más secreta, comprometida solo vagamente con el principio rector de [...] mantener silencio sobre su existencia” (Coleman, 2017, p. 234). Gráficamente: “Micropolítica y cábalas anidadas dentro de las cábalas” (Coleman, 2017, p. 243).

El ejemplo de la voz “Cabal” muestra las sutilezas del entorno digital que, malentendido en su novedad, forja un refinamiento teórico aprovechado por ideólogos y partícipes de QAnon para sus hipótesis de espionaje *ad infinitum*. Ello sin minusvalorar el matiz antisemita, por su connotación a “cábala”, en la línea de mitos conspirativos añejos.

Estructura del movimiento

Coleman asume la analogía del laberinto para señalar que Anonymous no es estático, sino “una máquina infinita que operaba en un circuito recursivo estrecho en el que los laberintos generaban laberintos que generaban laberintos” (2017, p. 29). También se hablaba así de la Cienciología: “el aspecto más destacado de la historia de la Cienciología es su juego laberíntico de espionaje y contraespionaje con una variedad de enemigos” (Ubard, 2006, p. 375). *Madriguera, laberinto o máquina infinita* encajan con QAnon, capaz, eso sí, de “traducir un laberinto de especulaciones en una narrativa visual coherente” (Hannah, 2021b, p. 4).

A pesar de frases como “me envió Q” (o “Q nos envió”) y “somos Q”, usuales en Twitter (Jackson *et al.*, 2021, p. 12), QAnon es una organización

descentralizada. Puede plantearse la siguiente estructura, rudimentaria y susceptible de matizarse, del movimiento:

1. Como base, individuos que se acercan a los postulados de Q, comentaristas o difusores ocasionales sin adscribirse al mensaje, esto es, por coincidencias tangenciales, provocación, *animus jocandi* o cualquier otra razón típicas de la red social más o menos mayoritaria donde llegue el mensaje.
2. Con un compromiso mayor con la ideología, habría quienes analizan o glosan las migas (“panaderos” o *bakers*, tal vez para sugerir un oficio artesanal), esto es, quienes, en su argot, hornean (*baking*) los mensajes para continuar los hilos de Q. Dicha glosa no es excepcional, sino básica ante unos mensajes escritos “en breves ráfagas, en un estilo con muchas referencias que es en parte poema y en parte nota de rescate” (Sommer, 2019), y que entronca con la construcción de la literatura oral. En esta línea, Wu Ming 1 (2021, p. 192) resalta que algunos desarrollos que se atribuyen a Q fueron, en realidad, investigaciones de los creyentes, como las propiedades alucinantes (por rejuvenecedoras) del adrenocromo, o el mito de la explotación de niños en lugares secretos (“Glossary”, 2019, p. 260-261). Juventud y regeneración, niñez y tabús... Ello posee raíces folclóricas, al igual que acusaciones contra enemigos que ameritan la aplicación del estado de excepción, similares a los contextos de aquelarres en países europeos, y las correlativas acusaciones de “orgía sexual, [...] canibalismo ritual [incluido el infanticidio] y la adoración a una divinidad de forma animal [...] [lo que] expresaría obsesiones y miedos antiquísimos, largamente inconscientes” (Cohn, *apud* Ginzburg, 1991, p. 17).
3. Si los anteriores sujetos son doctrinarios, otros realizan acciones de visualización, que divulgan esas interpretaciones al hacerlas comprensivas o atrayentes, informativa o estéticamente. Entre estos, algunos (Neon Revolt o SerialBrain2), especialmente dotados para encontrar presuntas claves (*ciphers*), y usar su conocimiento tecnológico (como bisagras con el pasado trol y/o *hacktivista*). Estos tecnólogos potencian y sistematizan el movimiento con visualizaciones explicativas, como las recopiladas en el foro 8kun con la etiqueta *Qresearch* (Catalog (/qresearch/), s.f.), que captan la afirmación

de que “seguir a Q es como trabajar en un puzle de 50,000 piezas” (Colley, 2019, p. 32). La importancia de estos nodos es tal que “la mayoría de los adherentes a QAnon digerirán el contenido relacionado con la conspiración de los sitios de agregación en lugar de la fuente en sí” (Papasavva *et al.*, 2021, p. 5). Entre las visualizaciones más complejas están los “Relojes Q”, subyugantes “dispositivos para descifrar las gotas [...] y publicaciones en las redes sociales a lo largo del tiempo” (Hannah, 2021b, p. 9).

En resumen, los sujetos de los ítems 2-3 poseen una especie de *mística del trabajo*, compelidos “a investigar, indagar y profundizar día tras día, semana tras semana, mes tras mes”, en una “búsqueda de información y [...] capacidad de captar patrones” (Neon, 2018, p. 57), que refuerza lo tragalotodo de la creencia QAnon. Aquí encaja la figura del “autista hecho arma” (*weaponized autist*), hipóbole alusiva a individuos socializados en Internet, con “la capacidad de procesar y encontrar patrones en grandes volúmenes de información” (Schreckinger, 2017).

4. En una escala jerárquica mayor, se encontraría un núcleo que diseñó el *armazón oracular*, para que adeptos o simples curiosos lo expandan. Por ejemplo, desde noviembre de 2017, tres autores (un *youtuber* y dos moderadores de 4chan) generaron propaganda sobre QAnon para el gran público (Zadrozny y Collins, 2018). Mientras, Ondrak y Backovic (2020) aluden a la página *qmap.pub*, web que recopila, ordena y sistematiza las migas, con diez millones de usuarios desde abril de 2020.⁹ Otra clave fue QAPPANON, web que fondea la propaganda del movimiento, creada por “un hombre de Nueva Jersey en sus cuarenta con roles prominentes en análisis técnico y seguridad de TI [tecnología informática] para el sector bancario” (Ondrak y Backovic, 2020).

Según este despliegue, conocer la identidad de quien emitió el primer mensaje de Q cede a conceptualizar la solidificación y expansión del discurso. Así, las permutaciones que posibilita esta estructura reticular permite comprender a QAnon como “la primera teoría de la conspiración de origen colectivo” (Hannah, 2021a).

⁹ La web original no está disponible, tras el cierre de la página en septiembre de 2020. Sin embargo, hay varias capturas en Wayback Machine (QAnon Drops, s.f.).

Ideología y religiosidad

El modo catequista de convencer a la población, el peso de la oración en las relaciones de causalidad y el marco escatológico hacen de QAnon un movimiento predominantemente religioso. Esto no significa la carencia de objetivos políticos, neoreaccionarios e insurgentes, por antigubernamentales (Papasavva *et al.*, 2021, p. 8, fig. 5). Sin embargo, la ideología del almacén oracular Q, es, en último, término religiosa, como se explica a continuación.

En primer lugar, un cuadro explicativo de los valores de QAnon (u/ AmericaWWG1WGA, 2018) parte de la fórmula de “somos” más un adjetivo o sustantivo, a los que se responde con una propuesta de significado. Los postulados se contraponen entre sí, lográndose un basamento moral que denota un campo semántico recurrente en la teoría conspirativa. Obviamente, esto se despliega sin considerarse a sí mismos atrapados en la “cámara de eco” de los presupuestos descritos (Griera *et al.*, 2022, p. 313).

Este método catequista de extender sus presupuestos ha sido recurrente y puede relacionarse con la naturaleza de las nuevas tecnologías. Un ejemplo es el de seminarios en canales de la plataforma de mensajería instantánea de origen ruso Telegram, que generan videos, diseminados, ulteriormente, por YouTube en Italia (Bellingcat Discord Server Stage Talk, 2022, 31:27-32:49). Como cualquiera que haya utilizado este programa, la plataforma permite a los usuarios no solamente chatear, sino recibir agregados de información afín, textos, videos y demás tipos de documentos, en canales gestionados por individuos –similares a los predicadores itinerantes medievales, si se permite forzar la metáfora–, pero también por *bots*. Esto la hace idónea para el autoadoctrinamiento.

La idea de oración es el fulcro del campo ideológico descrito, tal y como afirman muchos de los adeptos. Así, una partidaria explica que “como muchos en nuestra comunidad, me topé con Q por accidente. Estaba en YouTube investigando para mi boletín *Praying Citizen* [ciudadana que ora] que comencé en 2015. Me sentí obligada a llegar a los cristianos que no planeaban votar en 2016” (Colley, 2019, p. 33). Por su parte, el evangelista de QAnon “PrayingMedic” posee 300,000 seguidores en Twitter y una cantidad similar de suscriptores en YouTube (La France, 2020). En general, los creyentes asumen devotamente que quienes “han mantenido

la fe, siguiendo, orando y difundiendo la palabra, han sido recompensados abundantemente. ¡Las pistas de Q nos han llevado a más agujeros de conejo de las que podemos seguir!” (Colley, 2019, p. 35). También en los supuestos momentos de resolución de las contradicciones, se postula rezar: “Muchas veces durante La Tormenta, Q nos ha advertido que nos mantengamos alerta, estemos atentos y, sobre todo, oremos” (Colley, 2019, p. 36. Mayúsculas en original). A su vez, las conclusiones del libro recopilatorio de testimonios piden rezar; sus autores se reconocen cristianos (“It’s Time to Wake Up”, 2019, p. 258). Todo ello resalta la predicación como inherente a este movimiento conspirativo.

Considérese que, para el pensamiento tradicionalista, la función de la oración no es únicamente religiosa. José De Maistre plasma algo que encaja para QAnon: la oración, en interacción con la providencia, es una filosofía de la historia (De Maistre, 1966, p. 81). Los siguientes argumentos son tentativos, con las debidas reservas de comparaciones de este tipo, pero del pensador francés se deduce una analogía entre el ruego a Dios y al soberano, y la influencia en la historia: “la oración o súplica tiene en el orden superior, como en el otro, el poder de conseguir gracias o dones, y de evitar los males” (De Maistre, 1966, p. 83). Desde sus presupuestos, se sostiene que “sin oración no hay religión” (De Maistre, 1966, p. 87) y que se busca “apartar al hombre de Dios” al impedir que se ore, llamando a esto “teofobia” (De Maistre, 1966, p. 116). Aplicado esto a las afirmaciones de Q y de sus partidarios, las relaciones de causalidad están también cosidas por quien ora a un plan de Dios, descubierto (y promovido) por este movimiento conspirativo.

Tal vez haya otros puntos en común, por lo epocal de las crisis que De Maistre (la Revolución Francesa) y los adeptos a QAnon (si se entiende como un arco de crisis que, en EU, conduce desde el 11S, pasando por la crisis económica de 2008, a las “guerras culturales”, la pandemia del COVID-19 y la doble elección de Trump) han tenido que afrontar. Así, destaca de la obra del saboyano –en esta propuesta de analogías– un sustrato similar al de QAnon, como la reacción contra el orden sociopolítico moderno. Por ejemplo, Neon Revolt (2019, p. 435) escribe para una página tradicionalista, con el lema *Revueña Contra el Mundo Moderno (Revolt Against the Modern World)*. Esta denominación remite a la obra del filósofo italiano Giulio Cesare Andrea Evola, que firmaba con el seudónimo de Julius

Evola (1994). Tal obra es una reinterpretación de la historia occidental, a partir de la idea de decadencia, donde la reunión en reyes y emperadores de unas fuerzas guerreras y sacerdotales, cede a supuestas debilidades como la religión católica o la sociedad de masas. En ella destacan las críticas a la Unión Soviética y a EU, cada uno como dos caras de una misma moneda: “voluntad de estandarización” y “despersonalización” (Evola, 1994, p. 610).

Ciertamente, este núcleo no se aviene con el mesianismo que se abroga el movimiento de QAnon, eminentemente estadounidense, como tampoco encajan la impronta nazi evoliana, con su sistema de castas indo-ario y su declarado racismo (Evola, 1994, p. 97). Sin embargo, ambas ideologías comparten el esoterismo u ocultismo, tan influyente para Evola (1987, p. 12-13), al igual que el peso de lo “espiritual”. Sobre esa idea de espiritualidad, Evola recibe influencia de tesis de Oswald Spengler y René Guénon/ Abd al-Wahid Yahyâ, y no como “deformaciones, divagaciones y mezclas” (Evola, 1987, p. 238), sino en la medida que sea iniciática,¹⁰ en su faceta *-émic-* “descondicionadora” de lo que entiende como marcos mentales contemporáneos (Evola, 1987, p. 238-239). Esto es, las mencionadas deshumanización y homogeneización del individuo del siglo XX.

Lo que sí se constata es que el pensamiento neorreaccionario, que tuvo en foros como 4chan un laboratorio para su expansión, ha supuesto relaciones inesperadas, como las de elites para quienes tal “Restauración” es una mezcla de adaptación y popularización de tesis reaccionarias con las nuevas tecnologías (Hermansson *et al.*, 2020, p. 81-96). Es más, entre adeptos a Q se reivindican vínculos con la extrema derecha estadounidense (la fundamentalista cristiana o la conspirativa) (Neon, 2019, p. 375-376, 380-381 y 1202-1204). Muchos de ellos compartirían, además, elementos ideológicos con las discusiones recientes sobre la “Ilustración oscura” y el “movimiento neorreaccionario” (European Center for Populism Studies, s.f.). Pero ni todos los que cumplen estos rasgos creen en QAnon, ni todos

¹⁰ Aunque se sepa el significado habitual de “iniciación”, esto es, “introducir o instruir a alguien en la práctica de un culto o en las reglas de una sociedad, especialmente si se considera secreta o misteriosa” (Diccionario de la lengua española, 2024), Evola lo considera “una transformación ontológica del hombre, dando nacimiento a cadenas a menudo invisibles y subterráneas, guardianas de una influencia espiritual” (1994, p. 76). Ese distanciamiento puede lograrse de modo natural, accidental por un acontecimiento que provoque una crisis en la sociedad, o por una organización que lo propicia (Evola, 1987, p. 240-241).

los de este movimiento deberían creer en ello — puesto la teoría conspirativa analizada parece declinable en cualquier lugar, a la vez que tiene un componente democrático, pasado por el tamiz evangelista. A una escala más amplia —es decir, que supere las cuestiones típicamente estadounidenses— puede señalarse el sustrato histórico cultural parte de los “nuevos imaginarios culturales”, que en el siglo XX dieron una pátina de respetabilidad al esoterismo y demás pensamiento alternativo (Prat, 2012), relevantes para definirse por la demoliciones de asunciones hegemónicas, como hacen los adeptos a QAnon.

Igualmente, Aberdeen (2019, p. 14-15) impugna todo el orden presente, hasta una *ortopraxia* tan metódica como obtusa: desde la comida moderna, a la que supone contaminada, hasta el capitalismo contemporáneo, que llevarían a un dirigismo gubernamental indistinguible del comunismo, y a la corrupción generalizada. Además, ese autor se refiere al movimiento de QAnon como una Operación Restauración (*Operation Restoration*) (Aberdeen, 2019, p. 64), es de suponer que suprimiendo las instituciones y elites actuales de la democracia estadounidense, en el marco del mencionado esencialismo indeterminado de modelos de gobierno del pasado (Aberdeen, 2019, p. 27). La obsesión por la unidad político social se observa en la afirmación, recurrente, de que “nunca había visto antes el país tan dividido” (Neon, 2019, p. 389).

La idea retributiva de los seguidores de Q contempla detenciones y ejecuciones para eliminar a enemigos tachados de “brujas, magos, hechiceros, ocultistas, luciferinos y satanistas” (Aberdeen, 2019, p. 58), en la línea del “dogma de la reversibilidad”, sacrificial, como un principio universal que supone “*que el inocente podía pagar por el culpable*” (De Maistre, 2019, p. 130. *Cursivas en el original*). Así, otras reflexiones fértiles —que sirven no únicamente para comprender QAnon— derivan de la equiparación de la justicia a la retribución y, en este sentido, la historia entendida no solo en términos providenciales, sino sacrificiales; una lucha con fuerzas malignas que condicionan conductas políticas. Fatás recuerda la existencia recurrente de “sectas milenaristas cristianas crecidas en el seno de la industrialización social” (2001, p. 108), como el Gran Despertar bíblico de EU e Inglaterra, más que novedosas, “eslabones de una larga cadena” (Fatás, 2001, p. 181-186). Precisamente, para Argentino (2020) la base teológica de QAnon es

dicho evangelismo estadounidense y la “guerra espiritual” de los movimientos neocarismáticos (1970-1980). Ello dio lugar a reelaboraciones como el pánico social de que adeptos a QAnon buscasen campamentos de niños esclavizados (FBI, 2019, p. 3-4); creencia, por ejemplo, según delirantes “informes [...] [sobre] los adoradores satánicos [que] usan sangre de niños sacrificados [...] y supuestamente puede extender la vida” (Glossary, 2019, p. 259). En esta línea, palabras como “verdad” o “niños” predominan en descripciones en Twitter (Jackson *et al.*, 2021, p. 31), con el consiguiente efecto emotivo entre los adeptos y sus audiencias.

Finalmente, el marco escatológico blindo los fundamentos ideológicos conspirativos. Como se ha mencionado, la novela Q toma su título del narrador del *Eclesiastés*, en hebreo *Qōbelet* (Wu Ming 1, 2021, p. 57). Se discute si significa “el redundante”, “el hombre o el representante de la asamblea”, un predicador o un orador (Doré, 1997, p. 19). El repaso a los textos de Q muestra una voz narrativa similar, como un apuntador –de un teatro a escala del mundo– de hechos dramáticos, que comienzan durante la mencionada Tormenta hasta un *sui generis* Juicio Final. La “condición excepcional” de la terminología apocalíptica, donde los hechos se producen de forma “milagrosa y resolutive: todo será [...] definitivamente sopesado, sentenciado, esclarecido” (Fatás, 2001, p. 20), apunta la creencia en la comunidad de QAnon de un evento donde se corte luz, agua, telecomunicaciones y suministros de comida (It’s Time to Wake Up, 2021, p. 258); hasta llegar, progresivamente, a una “catástrofe nuclear y el inicio de la Tercera Guerra Mundial” (Neon, 2019, p. 32).

Al marco escatológico tradicional se añade el novedoso rol del binomio Trump/militares (Mikejaye, 2018, respuestas 5-8). La importancia de lo militar es evidente en el inicio de la escatología de QAnon, mediante unas inventadas órdenes secretas (*Executive Orders*) emitidas para cuerpos militares que maniobran en secreto; supuestamente, finalizarían con los cabecillas del Cabal en un centro de detención de Guantánamo adaptado –sigilosamente– a esa masividad de detenidos (Colley, 2019, p. 45; Neon, 2019, p. 27-28). Como base doctrinal está lo basal, políticamente, de la relación entre la soberanía y el estado de excepción (Schmitt, 2009). En el contexto de QAnon, el estado de excepción se asemeja, unas veces, a una idea cristiana secularizada de intervenciones milagrosas; en otras ocasiones,

a la secularización del Juicio Final. También se observa el planteamiento evoliano de la superioridad de la “casta de guerreros” sobre otros individuos (Evola, 1994, p. 87). Estado de excepción y casta militar se plasman en una mítica ley marcial, donde el gobierno castigaría a enemigos deshumanizados (Aberdeen, 2019, p. 38-39).

Estas exageraciones, para mantener la coherencia de su marco desproporcionado, parten de silogismos de un secretismo inherente a su cumplimiento. Así, la falta de pruebas revela la custodia exitosa del plan y las muertes naturales devienen partes de tal “operación sigilosa” (*stealth operation*) (Aberdeen, 2019, p. 41-44). Este embrollo de planes secretos, personas ocultas y respuestas enigmáticas (Neon, 2019, p. 29-32) configura una nebulosa capaz de incluir cualquier acción, hasta las que ignoren o contradigan a QAnon. Un ensamblaje motorizado, propio de otras teorías conspirativas, y blindado a cualquier oposición por la capacidad tercamente aglutinante de estos *discursos* y quienes los blanden.

Por su parte, a veces denominado “Q+” (La France, 2020), Trump, sin ser cúspide del movimiento, es clave del engranaje conspirativo, que confirma lo planteado y renueva, así, su motivación. Podría considerarse un *kathēkon*, un dique, en términos apocalípticos desarrollados contemporáneamente por Schmitt, para evitar un acontecimiento cataclísmico (Cacciari, 2016). Así, se afirma que “Trump no es más que un hombre. [...] Sin embargo, Dios puede usar a Trump para retrasar el reloj y darnos más tiempo, o para aniquilarlos [a los enemigos] por completo” (Aberdeen, 2019, p. 36). *Emic*, se asumen, por ejemplo, la sincronización entre tuits de Trump y mensajes de Q como pruebas (SpaceShot76 y RedPill78, 2019, p. 16, 19-21 y 28), en vez del verosímil batiburrillo de coincidencias, construcciones *a posteriori*, fundamentalismo tecnológico o retórica de la adivinanza similar a los textos apocalípticos occidentales tradicionales. Sin embargo, como señala Ginzburg para otra época, así se “documentan mitos, no ritos” (1991, p. 19).

Este aspecto de “profecía autocumplida” tiene como trasfondo la interrelación entre /pol/ y Trump (Neon, 2019, p. 73), llamada, entre la propaganda y el acierto intuitivo, “magia meme” (*Meme Magic*): La atribución a memes, como amuletos, de la capacidad de prever (más bien, desencadenar) consecuencias más allá de Internet (“/pol/”, s.f.; Neon, 2019, p. 76). Por ejemplo, Trump anunció su campaña en junio de 2015 y, al día siguiente,

aparecieron propuestas de simbiosis entre él y el principal meme/símbolo de esa comunidad, la rana Pepe (Angelini *et al.*, 2020, min. 38:52-39:31). Un mes después, se pedían “más memes de TrumPepe [sic]” (ibídem, min. 39:41) y, en extractos del tablón de 4chan, se conminaba a “deformar la realidad” y “hacer el meme real” (Angelini *et al.*, min. 42:30-42:39). Ello, hasta el momento cumbre, cuando Trump, en un acto alentado por sectores de su campaña (Schreckinger, 2017), aparece transfigurado en su Twitter como dicho meme (Angelini *et al.*, 2020, min. 40:53).

Esto evidencia que el reverso soteriológico de la escatología de QAnon es Trump, en tanto “salvador secular” encargado de exponer y castigar a sus enemigos (Hannah, 2021a). Esta figura carismática (sobrepuesta al Trump real) funcionaría como confirmador de Q, según la fórmula de que al posteo previo de este se le suma un tuit de Trump posterior, que da lugar a la pista (*clue*) sobre lo oculto (Mikejayde, 2018, respuesta 9); esto es, “Q predice cosas que solo Trump sabría. Una y otra vez” (Mikejayde, 2018, respuesta 11). Es el adagio de QAnon de que “el futuro demuestra el pasado” (Hannah, 2021a), en el sentido retroactivo y onírico de que “Q intenta proporcionar una promesa o profecía [...] como si el tema de discusión se materializara en el mundo real” (Papasavva *et al.*, 2021, p. 5).

Así, en esas tentativas de secularizar la providencia, el movimiento de QAnon, continuamente, anexa al axioma de la irrealidad el corolario de que no hay nada casual, ni natural. Se trata de rasgos similares al “espíritu profético” que ausculta acontecimientos que, necesariamente, serán anunciados, supuestamente, por inspiración divina (De Maistre, 1966).

CONCLUSIONES

El análisis del movimiento conspirativo QAnon, originado a finales de la segunda década del siglo XXI en EU ha mostrado, como uno de sus aspectos clave, la iconicidad del mensaje conspirativo. Interrelacionada con el contexto de publicaciones digitales, esto evidencia, también, un uso triple de la tecnología (mágico, desproporcionado y realista). Además, se ha descrito un movimiento con una estructura descentralizada, con fines políticos enmarcados en el arco ideológico de extrema derecha occidental, con un núcleo cristiano. Este núcleo aprovecha una pedagogía catequista para su

difusión, a partir de construir un vínculo entre la oración y los acontecimientos históricos y políticos, en un marco escatológico.

El estudio de estos ejes permite concluir que QAnon se recubre con retórica tecnológica y un impulso sistemático, en un providencialismo escatológico que “toma la palabra” a la irrealidad y la convierte, en una vuelta del revés contraintuitiva, en un valor. Para ello, le es inherente crear una camarilla que sostenga el movimiento y difundan su mensaje fantástico entre quienes lo aceptan o toleran.

Lo expuesto no agota futuras investigaciones sobre este movimiento. Está por ver, por ejemplo, en qué medida el segundo mandato presidencial de Donald Trump (desde enero de 2025) lo refuerza o inhibe, o qué de lo estudiado en este artículo se ha popularizado entre votantes y elites del Partido Republicano. Sin embargo, para finalizar, se apuntan otro par de reflexiones para futuros estudios.

Por un lado, una manera de seguir entiendo cómo funcionan ideas antiguas-modernas en el siglo XXI es el análisis que algunos adeptos a QAnon tienen sobre seres interdimensionales y con poderes extraordinarios (Ruocco, 2021); que, como corolario, instauran “un juego de ajedrez a escala cuántica por la libertad” (Aberdeen, 2019, p. 35). Estos rasgos se relacionan con ideas neoplatónicas, no sólo por la multiplicidad de seres fantásticos o hénades, sino por las consecuencias para la realidad, distribuida en “niveles”, como en la metafísica de Proclo (412-485) (Chlup, 2012, p. 72, 91, 103 y 121).

Otra vía de investigación, de naturaleza distinta, es la instrumentalización de este movimiento a escala internacional. Por ejemplo, entre 2020 y febrero de 2021, “casi una quinta parte de todas las publicaciones de QAnon en [más de cien mil posts de] Facebook se originaron en administradores en el extranjero”. En concreto, en China, Rusia, Irán y Arabia Saudí, rivales —con muchos matices para el caso saudí— geoestratégicos mundiales o regionales de EU (The Soufan Center, 2021). Sin negar el origen estadounidense de QAnon, el reporte evidencia la posibilidad de promover un quintacolumnismo discursivo, donde las campañas de desinformación, externalizadas, se cronificarían en la población objeto de estas instrumentalizaciones.

FUENTES CONSULTADAS

- ABERDEEN, J. (2019). *Trump, Qanon, Martial Law, and the Dollar*. Vazdo.
- ANGELINI, G., CAPOTOSTO, C., JONES, A. y WICKENDEN, A. (productores) y Jones, A. (director). (2020). *Pepe the Frog: Feels Good Man* [cinta cinematográfica]. EU: Ready Fictions y Wavelength. Duración: 92 min.
- ANÓNIMO. (2018). *Qanon. The Secret Behind the Secrets. A Complete Collection of Q's drops October 2017-January 2018*. CreateSpace Independent Publishing Platform. Recuperado de <https://annas-archive.org/md5/f954cd2b32c8c9f16d42c358d2163514>
- ANÓNIMO. (2021-09-29). *Q Research General #18578 LEARN TO BAKE EBAKE EDITION*. 8kun. Recuperado de <https://8kun.top/qresearch/res/14687513.html>
- ARGENTINO, M. (2020-05-28). In the Name of the Father, Son, and Q: why it's Important to See Qanon as a "Hyper-Real" Religion. En *Religion Dispatches*. Recuperado de <https://religiondispatches.org/in-the-name-of-the-father-son-and-q-why-its-important-to-see-qanon-as-a-hyper-real-religion/>
- ATKINSON, M. y DEWITT, D. (2018). The Politics of Disruption. Social Choice Theory and Conspiracy Theory Politics. En J. Uscinski (Ed.). *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*. pp. 122-134. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190844073.003.0008>
- BELLINGCAT DISCORD SERVER STAGE TALK (Productor). (2022-11-18). "*QAnon in Europe*" with the Bellingcat + Lighthouse Reports QAnon Research Group [Audio podcast]. Recuperado de <https://soundcloud.com/bellingcat/qanon-in-europe-with-the-bellingcat-lighthouse-reports-qanon-research-group>
- BINDER, M. (2021-01-15). Failed Screenwriter Outed as QAnon Influencer Used Conspiracy to Carry out Personal Vendettas. En *Mashable*. Recuperado de <https://mashable.com/article/qanon-neon-revolt-unmasked>

- CACCIARI, M. (2016). Empire and *Katechon*: A Question of Political Theology (from Paul, 2 Thessalonians 2). En A. Carrera y M. Verdicchio (Eds.). *Europe and Empire*. pp. 145-156. Fordham University Press. DOI: <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823267163.003.0011>
- CATALOG (/qresearch/) (s.f.). *8kun*. Recuperado de <https://8kun.top/qresearch/catalog.html>
- CHLUP, R. (2012). *Proclus: an Introduction*. Cambridge University Press.
- CRYSTAL/SCORPIOPATRIOT. (2019). The Resistance is On. En Captain Roy D y D. Nemos (Eds.). *WWG1WGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 243-256. Relentlessly Creative Books.
- COLLEMAN, G. (2014). *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy. The Many Faces of Anonymous*. Verso.
- COLLEY, L. (2019). The Day I Knew Q Wasn't a Hoax. En Captain Roy D y D. Nemos (Eds.). *WWG1WGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 31-49. Relentlessly Creative Books.
- DE MAISTRE, J. (1966). *Las veladas de San Petersburgo o coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Espasa Calpe.
- DE MAISTRE, J. (2019). *Elucidación sobre los sacrificios*. En *Stylos*. Vol. 28. Núm. 28. pp. 106-282. Recuperado de <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/9698>
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (2024). Iniciar. *Real Academia Española*. Recuperado de <https://dle.rae.es/iniciar>
- DORÉ, D. (1997). *Eclesiastés y Eclesiástico o Qobélet y Sirácida*. Verbo Divino.
- EUROPEAN CENTER FOR POPULISM STUDIES. (s.f.). *Dark Enlightenment*. Recuperado de <https://www.populismstudies.org/Vocabulary/dark-enlightenment/>
- EVOLA, J. (1987). *Cabalgando el tigre*. Ediciones de Nuevo Arte Thor.
- EVOLA, J. (1994). *Rebelión contra el Mundo Moderno*. Heracles.
- FATÁS, G. (2001). *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*. Marcial Pons.
- FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION. (2019-05-30). Anti-Government, Identity Based, and Fringe Political Conspiracy Theories Very Likely Motivate Some Domestic Extremists to Commit Criminal, Sometimes Violent Activity. En *FY19 Intelligence Bulletin*. Recu-

- perado de <https://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2019/08/420379775-fbi-conspiracy-theories-domestic-extremism.pdf>
- FRANKEL, E. (2021-01-19). QAnon: the Italian Artists Who May have Inspired America's most Dangerous Conspiracy Theory. En *The Arts Newspaper*. Recuperado de <https://www.theartnewspaper.com/feature/was-qanon-america-s-most-dangerous-conspiracy-theory-inspired-by-italian-artists>
- GIERKE, O. (1987). *Political theory of the Middle Age*. Cambridge University Press.
- GINZBURG, C. (1991). *Historia nocturna*. Muchnik Editores.
- GLOSSARY (2019). En Captain Roy D y D. Nemos (Eds.). *WWG1WGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 259-263. Relentlessly Creative Books.
- GRIERA, M., LERMA, E., TONIOL, R. y RABBIA, H. (debatientes); Odgers, O. y Patiño, M. E. (moderadoras). (2022). Las matrices religioso y/o espirituales de las teorías conspiracionistas en tiempos de COVID-19. En *Encartes*. Vol. 5. Núm. 10. pp. 307-324. DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v5n10.296>
- HANNAH, M. (2021a). QAnon and the Information Dark Age. En *First Monday*. Vol. 26. Núm. 2. pp. 1-22. DOI: <https://dx.doi.org/10.5210/fm.v26i2.10868>
- HANNAH, M. (2021b). A Conspiracy of Data: QAnon, Social Media, and Information Visualization. En *Social Media + Society*. Vol. 7. Núm. 3. pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.1177/20563051211036064>
- HERMANSSON, P, LAWRENCE, D., MULHALL, J. y MURDOCH, S. (2020). *The International Alt-Right. Fascism for the 21st Century?* Routledge.
- IT'S TIME TO WAKE UP. EN CAPTAIN ROY D Y D. NEMOS (Eds.). *WWG1WGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 257-258. Relentlessly Creative Books.
- JACKSON, S., GORMAN, B. y NAKATSUKA, M. (2021-03-05). QAnon on Twitter: An Overview. En *Institute for Data, Democracy & Politics, The George Washington University*. Recuperado de <https://iddp.gwu.edu/qanon-twitter-overview>

- LA FRANCE, A. (2020). The Prophecies of W. En *The Atlantic*. Recuperado de <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2020/06/qanon-nothing-can-stop-what-is-coming/610567/>
- KAPLAN, T. (2023). QAnon and Social Media. En M. Miler (Ed.). *The Social Science of QAnon: A New Social and Political Phenomenon*. pp. 195-215. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009052061.017>
- LIBERTY L. (2019). The Power of Memes. En Captain Roy D y D. Nemos (Eds.). *WWG1WGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 105-120. Relentlessly Creative Books.
- LUTHER B. (2000). *Q*. Mondadori.
- McKENZIE-McHARG, A. (2018). Conspiracy Theory. The Nineteenth-Century Prehistory of a Twentieth-Century Concept. En J. Uscinski (Ed.). *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*. pp. 62-81. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190844073.003.0004>
- MIKEJAYDE. (2018). Qanon Guide for Newbies. En *Steemit*. Recuperado de <https://steemit.com/informationwar/@mikejayde/qanon-guide-for-newbies>
- NAGLE, A. (2017). *Kill All Normies: Online culture wars from 4chan and Tumblr to Trump and the alt-right*. Zero Books.
- NEON. (2019). *Revolution Q. The Story of QAnon and the Second American Revolution*. Salterrae Publishing.
- OLMSTEAD, K. (2018). Conspiracy Theories in U.S. History. En J. Uscinski (Ed.). *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*. pp. 285-297. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190844073.003.0019>
- ONDRAK, J. y BACKOVIC, N. (2020-09-10). QAnon Key Figure Revealed as Financial Information Security Analyst from New Jersey. En *Logically*. Recuperado de <https://www.logically.ai/articles/qanon-key-figure-man-from-new-jersey>
- ORTIZ, A. (2014). Letras del encanto: la influencia de los tratados antisupersticiosos en la literatura hispánica del siglo XVI. En E. Alberola y A. Montaner (Coords.). *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*. pp. 201-

224. Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas. DOI: <https://doi.org/10.48779/am4g-g057>
- PAPASAVVA, A., ALIAPOULIOS, M., BALLARD, C., DE CRISTOFARO, E., STRINGHINI, G., ZANNETTOU, S. y BLACKBURN, J. (2021). The Gospel According to Q: Understanding the QAnon Conspiracy from the Perspective of Canonical Information. En *Proceedings of the 16th International AAAI Conference on Web and Social Media (ICWSM 2022)*. pp. 1-14. DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2101.08750>
- PÉREZ, J. (2020). Consideraciones sobre las teorías conspirativas aplicadas a las caravanas de migrantes. En *Frontera Norte*. Vol. 32. pp. 1-25. DOI: <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2012>
- PRAT, J. (2012). Hacia una arqueología de los nuevos imaginarios culturales. Autores, temas e ideas. En *Gazeta de Antropología*. Vol. 28. Núm. 3. Art. 05. DOI: <https://doi.org/10.30827/Digibug.22983>
- QANON DROPS. (s.f.). *qmap.pub*. Recuperado de <http://web.archive.org/web/20200101060436/https://qmap.pub/>
- RUOCCO, J. (2021). QAnon: una conspiración, todas las conspiraciones. En *Nueva Sociedad*. Recuperado de <https://www.nuso.org/articulo/qanon-una-conspiracion-todas-las-conspiraciones/>
- SCHMITT, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- SCHRECKINGER, B. (2017). World War Meme. En *Politico Magazine*. Recuperado de <https://www.politico.com/magazine/story/2017/03/memes-4chan-trump-supporters-trolls-internet-214856>
- SERIALBRAIN2. (2019). Decoding and Deciphering Q. En Captain Roy D y D. Nemos (Eds.). *WWGIWGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 51-92. Relentlessly Creative Books.
- SOMMER, W. (2019-03-20). What Is QAnon? The Craziest Theory of the Trump Era, Explained. En *The Daily Beast*. Recuperado de <https://www.thedailybeast.com/what-is-qanon-the-craziest-theory-of-the-trump-era-explained>
- SPACESHOT76 Y REDPILL78. (2019). When Will It Become Mathematically Impossible? En Captain Roy D y D. Nemos (Eds.). *WWGIWGA. Qanon. An Invitation to The Great Awakening*. pp. 13-30. Relentlessly Creative Books.

- SUNSTEIN, C. y VERMEULE, C. (2009). Symposium on Conspiracy Theories Conspiracy Theories: Causes and Cures. En *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 17. Núm. 2. pp. 202-227. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00325.x>
- THE SOUFAN CENTER. (2021-04-19). *Quantifying the Q Conspiracy: A Data-Driven Approach to Understanding the Threat Posed by QAnon*, Special Report. Recuperado de <https://thesoufancenter.org/research/quantifying-the-q-conspiracy-a-data-driven-approach-to-understanding-the-threat-posed-by-qanon/>
- TIAN, E. (2021-01-29). The QAnon Timeline: Four Years, 5,000 Drops and Countless Failed Prophecies. En [Bellingcat.com](https://www.bellingcat.com). Recuperado de <https://www.bellingcat.com/news/americas/2021/01/29/the-qanon-timeline/>
- URBAN, H. (2006). Fair Game: Secrecy, Security, and the Church of Scientology in Cold War America. En *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 74. Núm. 2. pp. 356-389. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfj084>
- USCINSKI, J. (2018). Down the Rabbit Hole We Go! En J. E. Uscinski (Ed.). *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*. pp. 1-32. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190844073.003.0001>
- U/AMERICAWWG1WGA. (2018). QAnon Code of Ethics (from an anon). En *Reddit*. Recuperado de https://www.reddit.com/user/AmericaWWG1WGA/comments/94fhfk/qanon_code_of_ethics_from_an_anon/
- WU MING I. (2021). *La Q di Qomplotto. Qanon e Dintorni. Come le Fantasie di Complotto Difendono il Sistema*. Allegre.

ZADROZNY, B. y COLLINS, B. (2018-08-14). How Three Conspiracy Theorists Took “Q” and Sparked Qanon. En *NBC News*. Recuperado de <https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/how-three-conspiracy-theorists-took-q-sparked-qanon-n900531/pol/>. (s.f.). *Know Your Meme*. Recuperado de <https://knowyourmeme.com/memes/sites/pol>

Fecha de recepción: 2 de abril de 2025

Fecha de aceptación: 14 de diciembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1258>

DELEUZE INTÉRPRETE DE PROUST, APRENDIZ DE LA *RECHERCHE*

Felipe A. Matti*

RESUMEN. En este trabajo se analizará el rasgo performativo con el que Gilles Deleuze caracteriza la búsqueda filosófica a partir de *À la recherche du temps perdu*. Para Deleuze, la narración proustiana guarda cierta semejanza con el quehacer filosófico (la creación de conceptos) que solamente es observable a partir de un exhaustivo y revisitado trabajo interpretativo de la obra. Dicha tarea abarca la totalidad del texto Proust en *Proust et les signes*, escrito que será de crucial importancia para el desarrollo conceptual del filósofo durante más de diez años. En suma, la principal hipótesis sostenida es que Deleuze se lanza sobre la *Recherche* para iniciar el ejercicio de su propio pensamiento y aprender aquello que los signos le enseñan; por ello, tras cada visita que pagará el filósofo a la obra literaria, nuevos horizontes de su pensamiento se abren.

PALABRAS CLAVE. Deleuze; Proust; pensamiento; signos; diferencia.

DELEUZE, INTERPRETER OF PROUST, APPRENTICE OF THE *RECHERCHE*

ABSTRACT. This paper will analyse the performative aspect with which Gilles Deleuze characterizes the philosophical quest based on

* Actualmente realiza sus investigaciones doctorales sobre el pensamiento estético de Gilles Deleuze. Es Becario doctoral UCA-CONICET (2021-presente) y Profesor Titular de Historia del arte II en Escuela Nacional de Museología, Buenos Aires y Profesor Asistente de Estética en Pontificia Universidad Católica Argentina. Correo electrónico: mattifelipeandres@uca.edu.ar

À la recherche du temps perdu. For Deleuze, Proust's narrative bears a certain resemblance to the philosophical endeavour (the creation of concepts), that is observable only through an exhaustive and revisited interpretive engagement with the work. This task encompasses the entirety of the Proust's *Proust and Signs*, a text that will be of crucial importance for the philosopher's conceptual development for more than ten years. In sum, the main hypothesis upheld is that Deleuze immerses himself in the *Recherche* to initiate the exercise of his own thought and learn what the signs must teach him; thus, after each revisit to the literary work, new horizons of his thought open up.

KEY WORDS. Deleuze; Proust; thought; signs; difference.

INTRODUCCIÓN

Cuatro veces editado y revisitado por Deleuze, *Proust y los signos* se caracteriza por ser un libro que sirve las veces de testimonio de un pensamiento en puro desarrollo. De hecho, ya en un temprano artículo de 1963 (que anticipará la mayoría de los problemas que ocupan al texto publicado al año siguiente), Deleuze se pregunta si lo esencial del escrito proustiano no es, en rigor, aquella reconstrucción que surge del esfuerzo de recordar y explorar la memoria que lo ha a uno sobresaltado involuntariamente. Como señala Ronald Bogue, este texto, enmascarado como un estudio sobre Proust, es en realidad “un extenso aprendizaje sobre la explicación de los signos” (2004, p. 322), los cuales no son medios transparentes y prístinos que comunican información sobre la constitución del mundo. Por el contrario, se trata de imágenes, enigmas “que apuntan más allá de sí mismos hacia algo oscuro” (Bogue, 2004, p. 327). De este modo, *Proust y los signos* es un texto que no busca instalarse dentro de la crítica en torno a la obra del novelista francés. Por el contrario, se trata de un intento por combatir el principal rasgo de la filosofía estructuralista, principal expositora y defensora de lo que Deleuze llamará “la imagen del pensamiento”: que los signos son representaciones que mantienen una articulación análoga a la realidad. Empero, sucede que esto lo lleva a cabo Deleuze bajo la forma de estudio literario.

En líneas generales, para el estructuralismo toda representación está en la base del discurso, es decir el sistema semiótico formado a partir de frases y representaciones con el que lo dado se codifica y enuncia. Según esta acepción de la facultad lingüística, el lenguaje es primordialmente un sistema que codifica y representa la realidad por medio del signo y su estructuración; es, como señala André Martinet, una facultad humana que resulta de la experiencia y ejercicio natural de uno o más órganos. Además, el lenguaje es una institución que resulta de la vida conformada en sociedad. De ello se deduce que la función esencial de este instrumento es la de comunicar y forjar un territorio donde la información tiene sentido y es transmisible con facilidad. Por medio de la conversación se comparte una visión específica de lo dado, a saber el mundo. Así, el lenguaje sirve de soporte al pensamiento, “al punto que se puede preguntar si cualquier actividad mental que careciese del marco de una lengua podría llamarsele propiamente pensamiento” (Martinet, 1980, p. 9). Consecuentemente, una lengua es la manera específica que esta facultad es llevada a cabo, es la forma con la que una sociedad instrumenta el órgano comunicacional que llamamos lenguaje. A partir de entonces, la experiencia humana se torna analizable y diferenciable respecto de cada comunidad en unidades dotadas de un contenido semántico y de una expresión fónica. Dicho de otro modo, por y a partir del lenguaje hay mundo, en la medida en que el mundo es la experiencia comunicable a partir de signos. De allí se infiere que el lenguaje solo puede conocerse en funcionamiento, es decir como algo instanciado, ya que es tanto una facultad que toma forma en su uso (en la lengua) así como también una estructura puramente formal que hace del fenómeno algo que se puede experimentar. Así, como señala Benveniste, todo sistema lingüístico se compone de elementos formales articulados en combinaciones variables “según ciertos principios de estructura” (Benveniste, 2015, p. 23).

Por estructura se entiende entonces la forma del sistema lingüístico, que se descubre progresivamente a medida que se conocen los elementos básicos, es decir las unidades cuyas combinaciones la conforman. Por ende, en cuanto que sistema codificante y estructural, la lengua es un conjunto de relaciones y oposiciones que guardan los elementos tanto consigo como con otras cosas. La lectora sabrá que se trata aquí de unidades significantes básicas, ya sean los propios signos, o mismo los elementos insignificantes y

arbitrarios que componen a esos, a saber, los fonemas. Al estar estructurados y codificados, todos los signos cumplen funciones dentro del sistema lingüístico, es decir [re]producen la realidad. Según la concepción estructuralista, la realidad es producida de nuevo por mediación del lenguaje:

El que habla hace renacer por su discurso el acontecimiento y su experiencia del acontecimiento. El que oye capta primero el discurso y a través de éste el acontecimiento reproducido. Así, la situación inherente al ejercicio del lenguaje, que es la del intercambio y del diálogo, confiere al acto del discurso una función doble: para el locutor, representa la realidad; para el oyente, recrea esta realidad. Esto hace del lenguaje el instrumento mismo de la comunicación intersubjetiva. (Benveniste, 2015, p. 27)

Por lo tanto, el estructuralismo tiene como origen una concepción lingüística específica que se funda en que no hay más estructura que la del lenguaje, ya se trate de un uso esotérico o no verbal. Las cosas en sí no conforman otra estructura que la de un discurso silencioso. Razón por la cual, la pregunta “¿qué es el estructuralismo?” se transforma, para Deleuze, en “¿Cómo hacen los estructuralistas para reconocer en tal dominio un lenguaje, el lenguaje propio de ese dominio?” (Deleuze, 2005, p. 224). En efecto, el estructuralismo parte del carácter simbólico del lenguaje: más allá de la palabra, su realidad y partes sonoras, más allá de las imágenes y los conceptos asociados a las palabras, existe un elemento, un objeto estructural que adosa todos estos condimentos extra y para-lingüales. Efectivamente, hay una dimensión estructural que fundamenta la analogía entre pensamiento (ejercicio lingüístico) y realidad. Dicha dimensión es la de lo simbólico. Dimensión que no es formal –porque la estructura se define por la naturaleza de ciertos elementos atómicos y variables que se unen arbitrariamente–, ni tampoco esencialista –porque se trata de una combinatoria entre elementos que no tienen en sí ni forma, ni significación, ni representación, ni contenido, ni realidad empírica alguna. Ante ello, Deleuze cuestiona, ¿cuál es el elemento del lenguaje? En última instancia, no es un elemento estructural simbólico sino el lugar vacío lleno de sentido, aquellas posiciones y roles que las cosas asumen cuando son significadas. Esto quiere decir que hay

un sin-sentido del sentido, del que éste resulta. Pero, ¿cómo se distinguen sentido y sin-sentido? ¿De qué modo surge el sentido de las cosas? ¿Cómo emerge a la superficie el sentido, si las profundidades caóticas de donde nace son su ausencia total? Por medio de la diferenciación.

Esto quiere decir que toda estructura es en verdad una multiplicidad que de alguna manera se actualiza. Ocurre que los diversos elementos simbólicos se encarnan en entes y objetos reales a partir de la diferenciación. Por ejemplo, piénsese en un deporte en equipo y piénsese luego en las posiciones estructurales que conforman dichos equipos. Estas posiciones son lugares vacíos, proposiciones imaginarias: para ser arquero de *football* es necesario cumplir con estas características, al cumplirlas, uno ocupa esa posición. Fíjese que cada posición, en tanto que singular, se distingue de las demás a partir de los requisitos simbólicos e imaginarios que demanda. ¿Puede un delantero ser arquero? En tanto que cumpla con los requisitos imaginarios, sí: tanto el lugar como lo que lo ocupa son igual de virtuales y múltiples, no hay restricción alguna más que lo que requiere la posición. Luego, esa posición se actualiza cuando es ocupada, cuando se identifica a una cosa con su función, por ejemplo, el ser humano que se desempeña como arquero en un equipo específico de *football*. En consecuencia, lo actual es lo que se encarna en la estructura, o mismo lo que la estructura constituye cuando se encarna. Pero, en sí misma, la estructura no es ni actual ni ficticia, ni real ni posible:

Quizás el término “virtualidad” sirviese para designar exactamente el modo de la estructura o el objeto de la teoría, a condición de desprenderlo de toda su vaguedad: lo virtual posee una realidad que le es propia, y que no se confunde con ninguna realidad actual, con ninguna actualidad presente o pasada; tiene una idealidad que le es propia, pero que no se confunde con ninguna imagen posible ni con ninguna idea abstracta. (Deleuze, 2005, p. 233)

De allí que la estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual, porque en ella coexisten todos los elementos, relaciones y valores, todas las singularidades propias del dominio que le corresponde. El *football* es la coexistencia de todas las configuraciones que pueden tener sus equipos, en sí virtuales e

inactuales. Por ende, esta coexistencia no implica indeterminación, sino relaciones y elementos diferenciales que coexisten en un todo perfecta y completamente determinado. Lo que se actualiza son tales o cuales relaciones, tales o cuales valores de esas relaciones. Del mismo modo, apunta Deleuze:

No hay una lengua total que encarne todos los Fonemas y Relaciones fonológicas posibles, pero la totalidad virtual del lenguaje se actualiza en direcciones excluyentes en lenguas diversas, de las cuales cada una encarna ciertas relaciones, ciertos valores de esas relaciones y ciertas singularidades. (Deleuze, 2005, p. 234)

En conclusión, la estructura es en sí misma un sistema de elementos y relaciones diferenciales, así como también aquello que diferencia las especies y las partes, los entes que pueden encarnarse en ella cuando asumen las singularidades o lugares vacíos que la componen. Pero esto es, en realidad, tan solo una parte de lo que es la estructura. He allí la discusión que entabla Deleuze, porque los elementos simbólicos no se articulan en serie, no entran en relación diferencial más que necesariamente. En efecto, la estructuración de la multiplicidad virtual supone una puesta en escena, una dramatización precisa que atiende a las necesidades singulares de sus elementos:

La determinación de una estructura no se lleva a cabo solamente a través de una elección de los elementos simbólicos de base y las relaciones diferenciales que mantienen; no implica solamente una distribución de los puntos singulares correspondientes; comporta la constitución de al menos una segunda serie que mantiene complejas relaciones con la primera. La estructura define un campo problemático, un campo de problemas, en el sentido de que la naturaleza del problema revela su objetividad propia en esta constitución serial que hace que el estructuralismo se haya sentido a veces cercano a la música. (Deleuze, 2005, p. 239)

Ocurre que los elementos son puestos en serie y estructurados a partir de un elemento paradójico. Se trata de un elemento que esta siempre presente en todas las series, en todas las actualizaciones que efectivizan a la estructura.

Un elemento que recorre incesantemente todas las series que le corresponden, elemento que es su propia metáfora, su propia metonimia, el único elemento estructural incapaz de significar otra cosa que sí mismo. Se dará cuenta la lectora que este elemento es el lugar vacío, la caja vacía de toda estructura, es decir el sin-sentido. Y es que el sin-sentido no es ausencia total de significación, sino exceso de sentido: es la multiplicidad ocupando todos los lugares, asumiendo todas las singularidades a la vez. El sentido aparece aquí entonces como el efecto, como lo que pone en función a la estructura, aquello que anima a sus componentes, aquello que efectúa el acontecimiento de las singularidades. Esto quiere decir que el lugar vacío es acompañado por una instancia simbólica, por un elemento estructural “inactualizable”, sempiterno virtual y múltiple, que sigue todos sus desplazamientos sin ocuparlo. El sujeto es precisamente la instancia que sigue a este lugar vacío, haciendo del estructuralismo el pensamiento que desmenuza y distribuye sistemáticamente la subjetividad, la disciplina que la disipa y desplaza, que hace del sujeto un nómada eterno, hecho de individuaciones impersonales, de singularidades, de continuos acontecimientos intensos: la subjetividad pasa a ser puro devenir, se establece a partir del estructuralismo, en realidad, la plurivocidad del Ser.

A partir de entonces, Deleuze configurará una problemática que decantará en *Diferencia y Repetición*, a saber, la Diferencia como aquello que verdaderamente piensa el pensamiento, en oposición a la repetición de lo Mismo. Como apunta Bogue, ya en *Proust y los signos*, Deleuze afirma que todo signo tiene algo recubierto, replegado en sí, una cosa-otra “que debe desenrollarse para ser comprendida” (2004, p. 327). De este modo, Deleuze está añadiendo una nueva complejidad al precepto estructuralista, ya que no basta con que la facultad lingüística entable una relación análoga con el mundo que comunica, sino que hace falta asegurarse de poder interpretar los signos, ya que ellos no representan el mundo, ni tampoco comunican su experiencia, sino que lo explican. De este modo, tal como afirma Williams, *Proust y los signos* no es tanto un análisis crítico y literario de la novela como es el desarrollo de una filosofía del signo pos-estructuralista esbozada a partir del texto. La centralidad de la *Recherche* se debe, más bien, a que Proust da allí en la tecla sobre cómo se tiene una experiencia y práctica de los signos, en específico a partir del arte:

En el libro sobre Proust, aunque no por ello posteriormente, el arte es el más alto de tales signos porque revela las múltiples esencias de los encuentros como huidizas, inmateriales e individuales, y como materias de verdad en la diferencia, definida como devenir más que como mismidad y representación. La práctica de los signos se vuelve una incansable y destructiva creatividad a partir de la cual responder a los acontecimientos sensibles. (Williams, 2015, p. 46)

Sin ir más lejos, esta práctica es la del aprendizaje. Por ende, el vínculo que une a Deleuze con Proust es que el primero sigue al segundo en el metódico y libre camino investigativo “sobre la naturaleza y la esencia del signo” (Williams, 2015, p. 46). Esto permite a Deleuze alcanzar la posición radical donde el pensamiento es aquella facultad creativa que solo es empleada cuando se es sometido por signos sensibles “en cuyo encuentro previas ideologías, objetividades, epistemologías y ontologías se derrumban” (Williams, 2015, p. 46). De este modo, pensar es la actividad específica que separa el objeto de sus efectos inmateriales, en cuanto que es abruptamente convocada por la fuerza de los signos que desquebrajan los prejuicios ideológicos. Así, a partir de la obra de Proust, Deleuze reemplaza la necesidad de verdades cognitivas para ejercer el pensamiento por experiencias diferenciales, en tanto que ontologías y categorías semióticas borran sus límites cuando los signos sensibles las cruzan.

Por lo tanto, en *Proust y los signos*, Deleuze esbozará la polémica noción de “imagen del pensamiento”, con la que define la “representación del pensamiento en tanto que actividad desinteresada que, constitutiva de la tradición metafísica occidental, es remplazada en Proust por una concepción absolutamente interesada e intencional de la reflexión” (Ferraris, e.a., 1978, p. 66). Nuevamente, esto quiere decir que Proust y los signos no es un texto donde Deleuze esboza una crítica literaria de la novela, ni tampoco de la obra completa de Proust. Por el contrario, se trata de un libro de filosofía que busca hacer del novelista parisino un caso ejemplar sobre cómo opera verdaderamente el pensamiento y qué relación guarda este con los signos sensibles. Al mismo tiempo, se trata de un libro donde Deleuze comienza a denunciar las problemáticas centrales del pensamiento estructuralista, sus puntos débiles y su errónea concepción de la experiencia.

En definitiva, a partir de la *Recherche*, Deleuze afirma que el pensamiento tendrá lugar una vez que algo ha forzado su actividad, y tal será el signo. El encuentro con lo sensible, cuya fuerza arroja al pensamiento a su plena actividad, muestra cómo el signo tiene la potencia de iniciar el pensamiento y reducir “la distancia real entre el acto de pensar y lo pensado” (Ferraris, e.a, 1978, p. 66-67). Pero para alcanzar este punto de partida es necesario un aprendizaje previo. En efecto, aprender no es otra cosa que llegar al conocimiento de cuáles son las facultades que entran en juego para comprender la Idea, pues el aprendiz “es aquel que constituye e inviste los problemas prácticos o especulativos en tanto tales” (Deleuze, 2016, p. 251). El aprendizaje es iniciado por el choque del pensamiento con lo sensible, a partir de lo cual penetra en lo universal de las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que le corresponden:

Cada vez que hablaba de una cosa cuya belleza me había estado oculta hasta entonces, de los pinares, del granizo, de *Notre dame de Paris*, de *Athalie*, o de *Phèdre*, esa belleza estallaba al contacto con una imagen suya, y llegaba hasta mí. Y como me daba cuenta de cuántas eran las partes del Universo que mi feble percepción no llegaría a distinguir si él no las ponía a mi alcance, hubiera deseado saber su opinión sobre todas las cosas, poseer una metáfora suya para cada cosa, especialmente para aquellas que yo tendría ocasión de ver. (Proust, 2022a – CS1)

Bajo este aspecto, se quiere proponer aquí que Deleuze observa en Proust una figura pedagógica, puesto que la *Recherche* es un campo de aprendizaje donde el propio Deleuze ensayará conceptos fundamentales que luego formarán parte de sus textos centrales, tales como el *Anti-Edipo* o *Diferencia y Repetición*. Tanto Deleuze como Proust se reflejan en el espejo del aprendizaje, Proust de la fuerza del recuerdo involuntario, Deleuze de la *Recherche*. En suma, la principal hipótesis sostenida es que Deleuze se lanza sobre la *Recherche* para iniciar el ejercicio de su propio pensamiento y aprender aquello que los signos le enseñan; por ello, tras cada visita que pagará el filósofo a la obra literaria, nuevos horizontes de su pensamiento se abren.

Como bien se mencionó más arriba, Deleuze recorre la novela en cuatro ocasiones, añadiendo en tres de ellas al menos un capítulo o apartado. En efecto, tal como el filósofo lo señala en el prólogo a la cuarta edición de 1974, la primera parte del libro trata “de la emisión e interpretación de los signos tal y como se presentan en *À la Recherche du Temps Perdu*” (Deleuze, 2021, p. 8), luego la segunda sección del libro, intitulada *La máquina literaria*, aborda un problema distinto, a saber, la producción y proliferación de los propios signos desde un punto de vista compositivo. Finalmente, un texto apéndice (*Presencia y función de la locura: la araña*) aparece sorpresivamente como una conclusión (¿estaba antes el texto deleuziano inconcluso?) donde Deleuze, a hurtadillas, esboza la vinculación entre el concepto ya acabado de *Cuerpo sin Órganos*, que inicia su desarrollo en *Anti-Edipo*, con la producción literaria. La conclusión a la que llega Deleuze entonces es que la *Recherche* está narrada por el lenguaje, no siendo más que el resultado de una máquina literaria. En esta última iteración del texto, Deleuze logra dar una redondez terminante a la argumentación primero esbozada de Proust como pedagogo y la *Recherche* como aprendizaje/enseñanza, porque ya en *Diferencia y Repetición* el filósofo señala cómo el pensamiento comienza con el colapso del sujeto pensante (o *cogito* cartesiano). Así, señalando que no hay Narrador/Proust de la *Recherche*, sino una enunciación colectiva, Deleuze traza una paralela entre uno de sus primeros textos y lo que en ese momento es su más reciente desarrollo: *Kafka: por una literatura menor*. En definitiva, *Proust y los signos* recorre gran parte del corpus deleuziano, es un hilo conductor que aduna tres conceptos clave de su filosofía: el signo (como interpretación y aprendizaje), el pensamiento (como actividad que se define a sí misma) y la creación (como formación enunciativa y compleción del aprendizaje).

Las problemáticas narrativas que Deleuze observa en la *Recherche* en la última revisión del escrito atraviesan, en rigor de verdad, todo el estudio del texto. Puesto que, así como indica Hughes, es implícita a la lectura del filósofo la suposición de que su propio ensayo es una “excavación, una exégesis crítica literaria de los signos que trabajan el texto de Proust” (2009, p. 47). Bajo esta mirada, la centralidad de la subjetividad como quien unifica la taxonomía de los signos entra en discusión, sobre todo en tanto que las facultades que interpretan los signos y que recrean el tiempo perdido no

parecerían, a primera vista, concentrarse en un sujeto particular. De este modo, todo lo pertinente a la teoría de los signos queda revertida, puesto que ella ahora deriva “de una teoría sobre el sujeto intérprete o afectado” (Hughes, 2009, p. 51). Deleuze señala cómo la figura del Narrador surge “en la fragmentación de la consciencia del Narrador y en la disparación [*disparation*] de la dialéctica (categoría novelesca por excelencia), debido a la ausencia de un término referencial absoluto que constituya la unidad del *yo*, en la imposibilidad de establecer la continuidad entre el ‘yo soy’ y el ‘yo pienso’, y de conciliar el tiempo pasado con el tiempo vivido” (Ferraris, 1978, p. 69). La *Recherche* está fragmentada en peldaños sutilmente ubicados que escalan hacia una coalescencia absoluta, donde creador y creado coexisten y se confunden en un proceso dinámico.

Pues bien, ¿cuál es el problema concreto al que Deleuze acude con la ayuda de Proust? Como señala en el posterior texto *Diferencia y Repetición*, el comienzo de la filosofía como acto y proceso es el principal problema que la convoca, pues comenzar significa “eliminar todos los presupuestos” (Deleuze, 2016, p. 201), tanto objetivos (es la representación de un objeto que me incita a lograr la perfecta adecuación entre uno y otro) como subjetivos (es la unidad de mi consciencia la que filosofa, piensa o conoce). En definitiva, el comienzo de la filosofía y del pensamiento son el mismo: la Diferencia absoluta que pone en crisis a la imagen que tiene el pensamiento de sí mismo y a la que la filosofía intenta llegar. El presupuesto implícito de la idea del pensamiento se inscribe en la frase “todo el mundo sabe”. Por ejemplo, todo quien haga sano uso de razón sabe cuál es aquel objeto al que esta representación remite; todo el mundo sabe de modo pre-conceptual y pre-filosófico lo que significa pensar y ser. Entonces, comenzar la filosofía por el “yo pienso que” presupone el acto mismo del pensar como ya conocido, o preconcebido; así, el filósofo puede suponer que implícitamente se ha comprendido el universal de sus premisas, puesto que toda su filosofía se montaría por sobre la idea de pensamiento que todo *yo* contiene:

Lo que él [el filósofo] plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que significa pensar, ser y yo [*moi*], es decir, no un esto, sino la forma de la representación o del reconocimiento en general. Esa forma sin embargo tiene una materia, pero una materia pura, un

elemento. Ese elemento sólo consiste en el planteamiento del ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*. Porque todo el mundo piensa naturalmente, se supone que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar. (Deleuze, 2016, p. 204)

En suma, el pensamiento conceptual filosófico presupone una Imagen del pensamiento, a su vez prefilosófica y natural, y es sobre esta imagen que todos saben –o lo supone– qué es pensar. En contraposición, como señala Zourabichvili, la filosofía en Deleuze reclama un punto de partida que sirva como señal de que “por fin se ha comenzado a pensar” (Zourabichvili, 2011, p. 23) y que se ha abandonado todo el plano de pensamiento meramente posible. Puesto que alegando que uno piensa como lo hacen todos, en realidad no inscribe más que una posibilidad más que todas las demás, jamás actualizando una Idea sino perpetuando la reiteración de lo Mismo. El pensamiento, en realidad, necesita afirmar la Diferencia, de manera tal que su propia acción se distinga de la representación perpetuada por la Imagen –falsa o falsaria– del pensamiento. A partir de entonces, “aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que no tendría presupuestos de ningún tipo” (Deleuze, 2017, p. 205), y será Proust, en definitiva, quien enseñe a través del proceso creativo de la *Recherche* cómo el pensamiento puede comenzar a pensar liberado totalmente de la Imagen y los postulados de lo Mismo. Dentro de esta lectura, un verdadero comienzo precisa un acto de fundación, es decir el quiebre de todo esquema presupuesto que prevenga la actualización de nuevas esquematizaciones. Por ende, el acto fundacional por excelencia es, en realidad, “una profunda y universal ‘desfundación’ [*effondrement*]” (Zourabichvili, 2011, p. 26), acto por medio del cual se libera el fondo “detrás de cualquier otro fondo” (Deleuze, 2017, p. 116) y que constituye la relación de lo desfundado (lo que pierde el fundamento) y lo infundado (lo que no está fundado). De modo que la desfundación es la homogeneización de la unión de virtualidades en una nueva condición que las manifiesta actualmente. Así, toda actualización debe ser recomenzada todas las veces necesarias para que acontezca; la desfundación

se reitera perpetuamente para ocasionar el vacío de lo posible, es decir para fundar el comienzo de lo nuevo.

En otras palabras, el fundamento es en realidad una continua puesta en escena de lo posible, pero de manera tal que la Diferencia entre una posibilidad y la otra sea palpable: no ya siendo el corazón de la diferenciación la presupuesta unidad del yo pensante, sino la Diferencia absoluta que se afirma en el auténtico pensamiento. Ahora bien, esta crisis del fundamento del pensamiento no ocurre gratuitamente, sino que es preciso que algo fuerce el pensar, que lo sacuda y arrastre hacia una búsqueda cuyo comienzo es la desestructuración de todo lo conocido. He aquí la fuerza intrínseca que presenta el Signo, único capaz de empíricamente obligar el comienzo del pensamiento.

Bajo esta mirada, recobrar el tiempo perdido no es solamente arrojarse en la búsqueda de un tiempo pasado, sino es también recoger aquel tiempo que se pierde y que es esbozado por los diversos signos que fuerzan el proceso que los recupera; este proceso, en última instancia, será el de la búsqueda de la verdad, una búsqueda que Deleuze señala como auténtica. Ya entonces, Deleuze se toma el trabajo de despejar todas las interpretaciones que se avocan a la pureza del texto proustiano, para así entonces recorrer a su manera el caso-Proust de lo que es el pensamiento en sí mismo: una fuerza que se obliga a sí misma a existir por medio de signos que la arrojan al hundimiento en su propia reflexión.

SOBRE EL SIGNO EN PROUST Y LA LECTURA DELEUZIANA

El objetivo básico de Deleuze, entonces, es desafiar la noción común que la memoria involuntaria y la asociación subjetiva son las claves de la interpretación de la *Recherche*: “la magdalena de Marcel es un elemento importante de la novela, pero solamente es un tipo de signo, y una cuidadosa lectura del séptimo volumen, *El tiempo recobrado*, deja en claro que las verdades reveladas por medio de los signos conciernen a más que meros estados psicológicos” (Bogue, 2003, p. 45). Los signos proustianos son enigmas que resisten a una decodificación sencilla porque deniegan la comprensión inmediata e inducen un proceso de desciframiento indirecto: para el Narrador de la *Recherche* “las impresiones sensibles se adivinan como signos que ofrecen alguna verdad a leer que se encuentra incrustada, superpuesta,

montada, en lo sensible” (Buceta, 2021, p. 6). Ahora bien, lo que Deleuze diga sean los signos, no necesariamente condicen con una interpretación puramente proustiana, ya sea en tanto que fiel al texto como a la filosofía de Proust en sentido estricto. Deleuze, claro está, hará un uso propio que diverge de la interpretación fenomenológica. La única cercanía disponible es, en todo caso, que tanto para Deleuze como para Merleau-Ponty, es que la literatura es el intento de conquistar la verdad invisible y descarnada por medio de la producción de signos que restituyan el paisaje de una experiencia determinada. Un ejemplo de esto es la soltura con la que Deleuze hará caso omiso al protagonismo que presentarían la memoria y el tiempo pasado en la búsqueda de la verdad:

Es evidente que la memoria interviene como un instrumento de búsqueda, pero no es el instrumento más profundo; al igual que el tiempo pasado interviene como una estructura del tiempo, pero tampoco es la estructura más profunda. En Proust, los campanarios de Martinville y la pequeña frase de Vinteuil, en los que no interviene ningún recuerdo, ninguna resurrección del pasado, siempre pesan más que la magdalena y los adoquines de Venecia, que dependen de la memoria y, por tanto, todavía remitan a una ‘explicación material’. (Deleuze, 2021, p. 14)

Por ende, en la interpretación deleuziana, la novela de Proust no será un recorrido de la vida de la consciencia, ni tampoco un acercamiento a la verdad invisible que subsiste en la carne del Mundo. Más bien la novela es un retrato del dinamismo del pensamiento en tanto que aprende, y este aprendizaje será, en rigor de verdad, el caer en la cuenta de que se estaba bajo el influjo de una ilusión: el pensamiento es movilizadado por el signo: el pensamiento surge de la “irrupción violenta de un signo sensible” (Sauvagnargues, 2011, p. 52). Este aprendizaje que aduna la totalidad de la novela debe entenderse en el sentido más fuerte, como cuando se dice “búsqueda de la verdad” (Deleuze, 1963, p. 247). En última instancia, el pensamiento verdadero nace del pensamiento: “el acto de pensar engendrado en su genitalidad” (Deleuze, 2017, p. 255); y es el pensamiento sin imagen, cuyo ejercicio se aprende a partir de signos y sensibilidades que fuerzan su existencia. A los

ojos de Deleuze, no será ya la consciencia quien se encuentra con la textura invisible del Mundo encarnado, sino el pensamiento que observa su propia transversalidad, en cuanto que es forzado a ejercerse por sobre sí mismo por un signo sensible, todo signo nos proporciona un extraño gozo al mismo tiempo que nos transmite una especie de imperativo:

Pasaba yo con rapidez sobre todo esto, más imperiosamente atraído por buscar la causa de aquella felicidad, del carácter de certidumbre con que se imponía, búsqueda aplazada en otro tiempo. Y esta causa la adivinaba comparando aquellas diversas impresiones dichas y que tenían de común entre ellas el que yo las sentía a la vez en el momento actual y en un momento lejano, hasta casi confundir el pasado con el presente, hasta hacerme dudar en cuál de los dos me encontraba; en realidad, el ser que entonces gustaba en mí aquella impresión la gustaba en lo que tenía de común en un día antiguo y ahora, en lo que tenía de extratemporal, un ser que sólo aparecía cuando, por una de esas identidades entre el presente y el pasado, podía encontrarse en el único medio donde pudiera vivir, gozar de la esencia de las cosas, es decir, fuera del tiempo. (Proust, 2022c, p. 745-746 – TR2)

LA POTENCIA DEL SIGNO – DELEUZE APRENDIZ DE PROUST

Como señala Macherey en su análisis del proyecto literario proustiano, para el novelista francés “no es ilegítimo de atribuir al poeta y al filósofo el mismo objetivo de largo plazo, aquél de penetrar profundamente ‘la realidad de las cosas’ y así alcanzar ‘el corazón del mundo’” (Macherey, 2013, p. 16). Esta lectura de la obra proustiana como una construcción que somete al pensamiento a su propia acción e integración, Macherey la apoya –en parte– en el artículo que redacta Proust en 1896 intitulado “*Contre l’obscurité*”, donde señala la doble oscuridad que sostiene la literatura coetánea, oscuridad de ideas y de imágenes, por un lado, gramatical por el otro (Proust, 1896, p. 70). Las construcciones teóricas elaboradas por la inteligencia pretenden relacionarse directamente con la verdad que las fundamenta, a la cual confieren “un carácter intemporal” (Macherey, 2013, p. 17), mientras que las producciones de la imaginación poética, si ellas ocultan los fermentos de la verdad, entregan

su significado al espíritu que los esclarece someténdolos “bajo la ley del devenir temporal” (Macherey, 2013, p. 17). De modo que, si el contenido sobre el que trabajan la filosofía y la poesía es de hecho el mismo, las modalidades de su exposición, y el lenguaje del que se sirven para restituir este contenido inaprehensible por el intelecto, es intrínsecamente desemejante.

Dado que no se dirige a nuestras facultades lógicas, el poeta no puede gozar del mismo beneficio que posee todo filósofo profundo a manifestarse inicialmente obscuro. ¿Y si se dirige allí? Sin llegar a hacer metafísica, que por otro lado desea un lenguaje riguroso y definido, éste cesa de hacer poesía. [...] Así como la filosofía, donde los términos tienen un valor un poco más científico, debe hablar una lengua especial, la poesía no puede. Las palabras no son más que puros signos para el poeta. (Proust, 1896, p. 70-71)

El poeta, no pudiendo expresarse con un lenguaje específico, no tiene otra alternativa que hundirse hasta el fondo de su ser y alcanzar aquella impresión poética “que es del todo instintiva y espontánea” (Proust, 1896, p. 71). Ocurre que la sensibilidad tiene una fuerza de evocación poderosa que, como una especie de música latente, el poeta logra hacer que resuene en nosotros con una “dulzura incomparable” (Proust, 1896, p. 71). Ahora bien, ¿en qué medida entra Deleuze en juego aquí?

En primer lugar, para el filósofo, los signos de la *Recherche* se disponen en diversos mundos que forman, como en círculos concéntricos, puntos de contacto donde se sitúa el comienzo del pensamiento. Deleuze señalará al menos cuatro mundo-círculos descritos por estos signos: 1) el de la mundanidad, que no remite a algo concreto sino que *hace las veces de* un sentido pretendido, anticipando así tanto la acción como el pensamiento que la acompaña; 2) el del amor, en tanto que enamorarse no es otra cosa que individualizar a alguien por los signos que lleva consigo o emite, estar enamorado es volverse sensible a los signos que emite quien es amado, y que “expresa un mundo posible que no conocemos” (Deleuze, 2021, p. 18); 3) el mundo de las impresiones o cualidades sensibles. He aquí que, particularmente en este tercer mundo, el pensamiento experimenta la existencia de un objeto del que sólo conoce tal cualidad sensible, que “todo sucede

como si la cualidad envolviese, o retuviese cautiva, el alma de otro objeto distinto del que ahora designa” (Deleuze, 2021, p. 22). Por último, 4) el mundo artístico, el cual será analizado más tarde.

En todo caso, a lo que es forzado el pensamiento es a buscar el sentido del signo, a descifrar qué objeto se oculta detrás de aquél sensible que imprime la urgencia de actuar. Aventurarse en el escudriñamiento de estos signos provoca al pensamiento gozo, suficiente como para perpetuar la acción que culmina en el descubrimiento de su origen sensible y su sentido latente: “Al final de la *Recherche*, el intérprete comprende lo que se le había escapado en el caso de la magdalena o incluso de los campanarios: que el sentido material no es nada si no encarna una esencia ideal” (Deleuze, 2021, p. 25).

En efecto, el signo artístico encuentra su sentido en una esencia ideal. Por consiguiente, el mundo revelado del Arte reacciona sobre todos los demás, y principalmente sobre los signos sensibles: “los integra, les da el colorido de un sentido estético y penetra en la opacidad que todavía conservan” (Deleuze, 2021, p. 25). Sin ir más lejos, La *Recherche* es una búsqueda de la verdad que guarda una relación esencial con el tiempo. Pero para alcanzar la relación entre la verdad y el tiempo, es menester preguntarse quién busca la verdad. Deleuze hará observar que no será sino el pensamiento en sí mismo quien se hará cargo de semejante tarea. Pero, para que esto sea así, será necesario que el sujeto interpelado por el signo sea forzado a perder toda identidad subjetiva y permita ser violentado de tal forma que se implique y confunda totalmente con la acción propia del pensamiento. Este encuentro con la verdad, además, será totalmente azaroso:

Buscar la verdad es interpretar, descifrar, explicar. Pero esta explicación se confunde con el desarrollo del signo en sí mismo. Por eso la *Recherche* siempre es temporal, y la verdad, siempre verdad del tiempo. La sistematización final nos recuerda que el Tiempo es plural. La gran distinción a este respecto está entre el Tiempo perdido y el Tiempo recobrado: hay tanto verdades del tiempo perdido como verdades del tiempo recobrado. (Deleuze, 2021, p. 28)

Así, Deleuze avanza despejando aquello que obnubilaría su exposición. En primera instancia, la estructura de la *Recherche* es tal que, inusitadamente,

se presentan signos que fuerzan al pensamiento: toda la arquitectura de la novela es una viva reduplicación de sí misma, como un salón de espejos rococó donde cada movimiento ejecutado culmina en el eco sensible de su doble. Los signos se presentan azarosamente y fuerzan la narración de la novela, al mismo tiempo, la novela refleja el azar de los signos en su propia redacción; esto desdobra el tiempo, el cual termina por ser el albergue de aquella verdad a la que el pensamiento intenta atañer:

Cuando, antes de salir de la iglesia, me arrodillaba delante del altar, al levantarme sentía de pronto que se escapaba de las flores de espino amargo y suave olor de almendras, y advertía entonces que en las flores unas manchitas rubias, que, según me figuraba yo, debían esconder ese olor, lo mismo que se oculta el sabor de un franchipán bajo la capa tostada, o el de las mejillas de la hija de Vinteuil detrás de sus pecas. A pesar de la callada quietud de las flores de espino, ese olor intermitente era como murmullo de intensa vida, la cual prestaba al altar vibraciones semejantes a las de un seto salvaje, sembrado de vivas antenas, cuya imagen nos la traían al pensamiento algunos estambres casi rojos que parecían conservar aún la virulencia primaveral y el poder irritante de insectos metamorfoseados ahora en flores. (Proust, 2022a, p. 106-107 – CS1)

El tiempo perdido no es únicamente aquél que pasa y altera los seres, aniquilando lo que fue; más bien es el tiempo que se pierde, que se escurre en la efimeridad vital del sujeto. El tiempo recobrado es entonces, en primer lugar, un tiempo que se encuentra en el seno del tiempo perdido y que nos propicia “una imagen de la eternidad” (Deleuze, 2021, p. 29). Luego, es también el tiempo original absoluto, la verdadera eternidad que se afirma en el arte. Así, cada clase de signos describe una línea de tiempo que le corresponde, cuyo trazo se enmarca en la multiplicidad de rectas y combinaciones producidas por los demás. De este modo, Deleuze logra explicar cómo el tiempo, en primera instancia inmaterial o invisible, es replicado por los corpóreo: ocurre que el signo fuerza al pensamiento a iniciar su actividad de hundimiento en sí mismo, actividad que tiene como efecto disolver la representación que tiene de sí mismo. Este recorrido efectuado

por el pensamiento tendrá como resultado el claro descubrimiento de su fundamentación. Lo sensible imprime el paso del tiempo y la aniquilación de lo sucedido, sensación que provoca el desmoronamiento del tiempo representado en orden cronológico; quedando solamente un tiempo replegado y múltiple, donde hay plena coexistencia de todas las líneas demarcadas por la diversidad de signos que componen el mundo. El resultado de esta confrontación física permite que se revelen aquellas verdades que existen recubiertas por ese tiempo que se pierde:

Tiempo que perdemos, tiempo perdido, pero también tiempo que recobramos y tiempo recuperado. A cada clase de signos le corresponde sin duda una línea de tiempo privilegiada. Los signos mundanos implican sobre todo un tiempo que perdemos; los signos amorosos envuelven en especial el tiempo perdido. Los signos sensibles a menudo nos permiten recobrar el tiempo, nos lo devuelven en el seno del tiempo perdido. Los signos del arte nos dan un tiempo recuperado, tiempo original absoluto que abarca a todos los demás. Pero si cada signo tiene su dimensión temporal privilegiada, se solapa también con las otras líneas y participa de las restantes dimensiones del tiempo. (Deleuze, 2021, p. 36)

Tal como apunta Dutton, el tiempo en su forma de existencia virtual (que se vincula, dentro de la filosofía deleuziana, con el tiempo *Aiôn* o tiempo no-pulsado) es en realidad el fundamento del tiempo, donde su infinita subdivisión es su “esencial(mente) ilimitada cualidad” (Dutton, 2022, p. 66). En este aspecto, los pliegues cotidianos del tiempo sucesivo (cronológico), sus momentos de tensión y relajamiento, se deben a la cualidad “absorbente” (Dutton, 2022, p. 66) del *Aiôn*, que imprime una cierta textura intangible en la experiencia. El aprendizaje es el punto donde el pensamiento observa la rugosidad del tiempo como algo fabricable, puesto que en la recreación de lo vivido se muestra la Diferencia absoluta que constituye su heterogeneidad, homogeneizada en la experiencia cotidiana donde el tiempo pasa y muere. Esta Diferencia, esta esencia no es, en suma, más que la virtualidad inmanente del tiempo. Por eso el Narrador no puede pedir por la verdad, no puede suponer que ella se le entrega bajo el presupuesto de la correspondencia entre

su pensamiento y el Mundo, porque la verdad está subsumida por el tiempo en su estado virtual, “estado de olvido, que es un debilitamiento de la mente al punto que sustituye las imágenes mentales convencionales e indiferentes por la vivencia de estas” (Dutton, 2022, p. 67).

Al perseguir aquella fuerza del signo, y al encontrarse con ese tiempo perdido, se concreta un aprendizaje oscuro: cuando se recobra aquello que había sido aprehendido pero permanecía oculto en la imagen del pensamiento. El tiempo que se recobra, tras forjar la impresión estética en el Arte, repercute a su vez sobre el tiempo que se pierde. Aprender, entonces, no es tanto una total rememoración y pérdida de la subjetividad en el pasado, sino la formulación de un futuro que recupera el pasado perdido, que recobra lo oculto y lo instala en algo que tiene el horizonte futuro por delante, son éstos los progresos del aprendizaje: “lo importante es que el protagonista no sabía al principio algunas cosas y las aprende progresivamente, hasta que al final recibe una revelación última” (Deleuze, 2021, p. 38). El pensamiento aprende a ser sensible a los signos, a considerar el mundo como un objeto cuyas entrañas hay que descifrar, que el objeto no es en sí mismo portador de los signos, ni que tampoco ellos remiten al objeto significante:

Swann descubrió en el recuerdo de la frase aquella, en otras sonatas que pidió que le tocaran para ver si daba con ella, la presencia de una de esas realidades invisibles en las que ya no creía, pero que, como si la música tuviera una especie de influencia electiva sobre su sequedad moral, le atraían de nuevo con deseo y casi con fuerzas de consagrar a ella su vida. (Proust, 2022a – CS2)

Cada signo tiene en realidad dos mitades: por un lado designa un objeto, por otro lado significa algo distinto. Es en rigor la obsesión de la inteligencia el vincular un signo con el objeto que lo emite. Así, sensación e inteligencia se revuelven en un conflicto intenso, puesto que la primera pretende que la realidad sea sentida, confrontada físicamente, mientras que la segunda estima que la verdad debe ser dicha y formulada: representada. Ahora bien, la obra de Arte resuelve esta incongruencia, y es por ello que vale más que una obra puramente filosófica, “pues lo que abarca el signo es más profundo que todos los significados explícitos [los objetos representados]” (Deleuze, 2021, p. 43).

Lo que violenta al pensamiento es tanto más rico puesto que lo arroja al torbellino reflexivo que promueve el dinamismo del descubrimiento de la verdad. Así, el aprendizaje es también la evitación de la trampa intrínseca de lo sensible, que “nos invitan a buscar su sentido en el objeto que los lleva consigo o los emite” (Deleuze, 2021, p. 44). Razón por la cual, en lugar de desestimar esta potencia, se debe perseguir su línea de aprendizaje, intentando así alcanzar las esencias “alógicas” o “supralógicas” que están más allá de las verdades inteligibles y formuladas:

“Estas esencias trascienden tanto los estados de la subjetividad como las propiedades del objeto. Es la esencia la que constituye el signo como irreductible al objeto que lo emite; la que constituye el sentido como irreductible al sujeto que lo aprehende. La esencia es la última palabra del aprendizaje o la revelación final” (Deleuze, 2021, p. 51).

Y he aquí que las esencias sólo pueden ser reveladas totalmente en el Arte, pero que, una vez que se han manifestado allí, repercuten en todos los otros signos-círculos. Lo aprendido es que esas esencias ya estaban allí, en los demás signos que muestran lo oculto que se pierde: las esencias ya se encuentran en todos los tipos de aprendizaje. Esto es así porque los signos del Arte son, en realidad, los únicos inmateriales: la pequeña frase que atiborra al narrador, las impresiones ocultas en la combinación de trozos de óleo y lienzo son gestos que forman un cuerpo transparente “que refracta una esencia, una Idea” (Deleuze, 2021, p. 53). El Arte brinda la verdadera unidad entre un signo inmaterial y un sentido completamente espiritual, porque no es otra cosa que la Esencia aquella unidad entre el signo y el sentido. Hasta aquí Deleuze parecería estar proponiendo una interesante interpretación de la obra proustiana al mismo tiempo que desmarcándose del bagaje crítico que le preexiste. Pero, al momento de dar su interpretación de la esencia proustiana, Deleuze comienza a intercalar su propia voz, aún enmascarada en la argumentación interpretativa:

¿Qué es una esencia, tal como se revela en la obra de arte? Es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Es ella la que constituye el ser, la que nos hace concebirlo. Por eso el arte, en tanto que manifiesta las esencias, es el único capaz de darnos lo que en vano buscábamos en la vida. (Deleuze, 2021, p. 54)

¿Qué es esta diferencia? Ni una diferencia empírica entre dos cosas u objetos, ni una diferenciación propia de los cuerpos que significan. Se trata de aquello interior al propio pensamiento. Así, Deleuze se apropia de la obra proustiana y desenvuelve la interpretación precedente como un dispositivo argumentativo para alcanzar una formulación de por sí claramente alevosa: “Proust es leibniziano” (Deleuze, 2021, p. 55). La Diferencia esencial es la escisión propia del sujeto pensante, que abandona la imagen del cogito cartesiano y se disuelve en la propia actividad subjetivante; es la diferencia interna y cualitativa que hay en la manera en la que el mundo se manifiesta. Lo significado pasa a ser mónada, y cada signo remite a una mónada distinta que define y demarca cada punto de vista con que se expresa el mundo. Al ser el punto de vista Diferencia, toda mónada compone el Mundo, todo se disuelve en una red monádica que refleja la existencia más profunda de las cosas, que se mezclan en un solo Tiempo múltiple y replegado. Recobrar el tiempo es trazar un mapa de las constelaciones de perspectivas que enarbolarán aquella estética ideal que perpetuará la desfundación [*effondrement*] del pensamiento y la persecución de las líneas de aprendizaje: “nuestras únicas ventanas, nuestras únicas puertas, son todas espirituales: no hay más intersubjetividad que la artística” (Deleuze, 2021, p. 55).

No es el sujeto quien explica la esencia, sino la esencia que se implica y enrolla en el sujeto a partir del signo. Además, estas mónadas son un comienzo del Mundo en general, por lo que la aprehensión estética es el aprendizaje de la constitución intrínseca y dinámica del Mundo, cuyo comienzo resuena en el pensamiento que, él mismo escindido y confrontado por los signos, inicia su proceso dinámico, su acción propia que es el pensar. En síntesis, a lo que finalmente remite el signo es a la Diferencia, siendo el tiempo recobrado signo del nacimiento del Tiempo. El tiempo recobrado es un tiempo en estado puro que se incluye en los signos del arte. Y he aquí que Deleuze distinguirá entre el tiempo del signo artístico y aquél propio de los signos sensibles (los tres mundos anteriores). El tiempo de los signos sensibles es aquél solamente recobrado en el seno del propio tiempo perdido, es un tiempo que moviliza todos los recursos de la memoria involuntaria y brinda una imagen de la eternidad.

Al oír estas palabras me remonté yo aún más allá de los tiempos en que quería a Gilberta, a aquellos en que el amor me parecía una en-

tividad no sólo exterior, sino realizable. Mientras que la Gilberta que yo veía en los Campos Elíseos era distinta de la que encontraba en mi alma en cuanto estaba solo, ahora, de pronto, en la Albertina real, en la que veía todos los días, en la que yo me figuraba tan llena de prejuicios burgueses y tan franca con su tía, acababa de encarnarse la Albertina imaginaria, aquella que me imaginé yo que me miró furtivamente en el paseo del dique cuando aún no nos habían presentado, aquella que la tarde en que me la encontré yendo con mi abuela parecía tener muy poca gana de volver a su casa y miraba cómo me iba yo alejando. [...] Yo me encontraba ahí, entre las dos, en ese peinado nuevo que tenía como objeto, a todos oculto, agradarme a mí. (Proust, 2022, p. 820 – JF2)

La esencia de la obra de arte se encarna en materias dúctiles, deshilachadas y livianas que se vuelven por entero espirituales. Cuando se aprehende una cualidad sensible como signo que fuerza a pensar, el pensamiento siente el imperativo de buscar su sentido; es así como la memoria involuntaria es solicitada directamente por el signo que entrega al pensamiento la esencia. En segundo lugar, la memoria involuntaria, para Deleuze, presenta el secreto de la reminiscencia proustiana. Las reminiscencias, o “resurrecciones de la memoria” provocan un quiebre en la continuidad asociativa del sujeto que, en lugar de verse inmerso en el escenario cronológico que vive, es lanzado hacia un grado temporal distinto. En la reminiscencia Combray surge “con un esplendor, con una ‘verdad’ que nunca tuvo equivalente en la realidad” (Deleuze, 2021, p. 71). La esencia del tiempo es, para Deleuze, una configuración indiscernible entre lo virtual y lo actual, cosa que la memoria voluntaria es incapaz de presentar dado que sería preciso esperar un nuevo presente para que el anterior pase o se convierta en pasado; todo yace mezclado en una línea recta de la cual es el pensamiento un elemento interno:

El pasado tal como es en sí coexiste, no sucede al presente que ha sido. Es cierto que no aprehendemos algo como pasado en el mismo momento que lo experimentamos como presente (...), pero ello es debido a que las exigencias conjuntas de la percepción consciente y de la memoria voluntaria establecen una sucesión real allí donde, más profundamente, se da una coexistencia virtual. (Deleuze, 2021, p. 72)

Este pasado que involuntariamente irrumpe la continua asociación del pensamiento, y no representa algo que ha sido, sino algo que es y coexiste consigo como presente permite a Deleuze retomar su definición de lo esencial como la Diferencia absoluta, puesto que, en el signo de la magdalena, en la sensibilidad del sabor y el acto propio de mojarla en el té, está encerrada Combray. La memoria involuntaria brinca por encima de la percepción consciente que ubica a la magdalena contigua a Combray, separada por una serie de presentes encadenados y asociados que marcan la distancia entre un momento y otro. La memoria involuntaria interioriza el contexto, y la semejanza entre los dos momentos se conjuga en una identidad más profunda donde se supera la contigüidad por una diferencia que hace resurgir a Combray en la sensación actual. Así, concluye Deleuze, lo esencial es la diferencia en tanto que interiorizada, en tanto que hecha inmanente, ¿inmanente a qué? Al Tiempo, al Ser, al dinamismo ontogenético del pensamiento que piensa forzosamente hasta cobrar consciencia de que está inmerso en el Tiempo puro, cuyo pequeño trozo se saborea en la cápsula temporal de la magdalena. En simples términos, la memoria involuntaria localiza la esencia del tiempo en una sensación.

Asimismo, si bien todo signo remite al objeto que lo emite, al mismo tiempo que la subjetividad lo aprehende e interpreta, el signo artístico provoca una elevación el sujeto, exaltado por la repercusión emocional del encuentro con aquella idea sensible; entonces, “la relación entre el signo y el sentido se hace cada vez más próxima” (Deleuze, 2021, p. 102), por lo que el arte es la bella unidad final de un signo inmaterial y un sentido espiritual. En definitiva, cada signo es expresión de una determinada estructuración temporal, o línea de tiempo, que recorre el Mundo: “siempre se necesita tiempo para interpretar un signo” (Deleuze, 2021, p. 102). Ahora bien, así como todo signo sensible presenta una nueva estructura del tiempo, los signos del arte definen el tiempo recobrado; verdadera eternidad donde signo y sentido son reunidos: “*es pues sobre las líneas del tiempo donde los signos se interfieren mutuamente y multiplican sus combinaciones*” (Deleuze, 2021, p. 104)

En cada avance de la creación artística se recupera lo que estaba perdido en las demás líneas temporales, “todo sucede como si las líneas del tiempo se rompieran y encajaran unas en otras” (Deleuze, 2021, p. 104), y esto solamente es posible, en sentido ontológico, si la línea del tiempo de

la esencia artística no es más que virtual, porque es en la pura virtualidad donde pueden confundirse y deshacerse las diferencias actuales. El tiempo primordial del arte imbrica a todos los tiempos, y el Yo absoluto del arte (el Narrador) “engloba todos los Yoes” (Deleuze, 2021, p. 105). Signo y sentido se enrollan en lo sensible, y el aprendizaje consiste en desenvolver el signo y observar aquello a lo que remite. ¿Qué es lo aprendido? Aquello virtual que insiste en lo más profundo del Ser del que se es parte, esa virtualidad que no sólo es un Tiempo virtual sino un dinamismo intrínseco del devenir donde todo se complica y expresa; aquello es lo que, para Deleuze, terminará por expresar todo signo, la esencia de las cosas, el trasfondo del Mundo. Pero, este hundimiento no es solamente contemplado, sino que debe completarse con la acción del aprendiz, que tiene a cargo la tarea de traducir esta virtualidad por medio de la recuperación del tiempo que ha perdido.

CONCLUSIÓN

Para Deleuze, Proust logra derrocar “la imagen del pensamiento” al mostrar que el pensamiento es en sí mismo el acto de pensar en cuanto interpelado por lo sensible. Así, Proust alcanza una nueva concepción de la filosofía: la búsqueda de la verdad es ir tras el signo que remite a algo distinto del objeto que lo envasa. El verdadero ejercicio filosófico es la búsqueda de la verdad como ejercicio involuntario, no hay detrás del pensamiento una buena voluntad del pensar, sino que es un acto subjetivante violentado a tal punto que debe reconstruirse a sí mismo. Como verdades que la inteligencia capta directamente con claroscuros, la obra literaria es una constelación de impresiones que fuerzan a mirar, expresiones que fuerzan a pensar:

Lo que llamamos la realidad es cierta relación entre esas sensaciones y esos recuerdos que nos circundan simultáneamente –relación que suprime una simple visión cinematográfica, la cual se aleja así de lo verdadero cuanto más pretende aferrarse a ello–, relación única que el escritor debe encontrar para encadenar para siempre en su frase los dos términos diferentes. Se puede hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción los objetos que figuraban en el lugar descrito, pero la verdad sólo empezará en el momento en que el

escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a la que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un bello estilo. (Proust, 2022c, p. 761 - TR2)

Lo que somete al pensamiento es el signo, y es la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de lo que da que pensar. De este modo, el pensamiento es creación verdadera, es colegir la profundidad inmaterial que expresa lo sensible significante. Pensar es siempre interpretar, es descifrar y traducir un signo que se ha presentado aleatoriamente en el Mundo dormido y olvidadizo de los objetos. Sólo hay para el pensamiento sentidos implicados en signos, “y si el pensamiento tiene el poder de explicar el signo, de desarrollarlo en una Idea, es porque la Idea está ya en el signo, en estado envuelto y enrollado, en el estado oscuro de lo que fuerza a pensar” (Deleuze, 2021, p. 115). Así, Deleuze señala que voluntario e involuntario designan diferentes ejercicios de las mismas facultades. Ejercidas voluntariamente, cada facultad permanece en total equilibrio, sin sobresaltos, de tal modo que nada fuerza el sumergimiento en los signos y sus expresiones. Por el contrario, cuando una de las facultades es involuntariamente violada por el signo azaroso, ella alcanza y descubre su propio límite, es elevado a un ejercicio trascendente donde comprende su propia necesidad como fuerza irremplazable.

Esta sublimidad del signo, que inhibe el libre juego de las facultades, es el corazón mismo de la creación, la cual, para Deleuze será no sólo artística sino también filosófica. El signo sensible violenta al sujeto, lo moviliza a tal punto que la representación que tiene de sí mismo se desmigaja, y su pensamiento es puesto en movimiento, conmovido al punto que comprende la coacción de la sensibilidad que lo fuerza a pensar a la Esencia como aquello que únicamente puede y debe ser pensado. Las facultades entran, así, en un ejercicio trascendente y reflexivo, donde cada una afronta y alcanza su propio límite: la sensibilidad que aprehende el signo, la memoria que lo interpreta, el pensamiento que piensa la esencia. Asimismo, la obra de arte recrea siempre el comienzo del mundo, al mismo tiempo que forma un mundo específico completamente diferente de los otros. Este sobrevuelo de los encadenamientos reticulados de signos-círculos tiene como función presentar la Esencia. El acto mismo de recobrar el tiempo es un acto de

individuación, donde recordar es alcanzar el punto determinado donde la cadena asociativa (perpetuada por la inteligencia en su ejercicio regulativo y armónico) se rompe, y el pensamiento salta por fuera del individuo: “pensar es dar que pensar” (Deleuze, 2021, p. 130).

En conclusión, la actividad del Narrador consiste en explicar el contenido inconmensurable del signo sensible y complicar las líneas temporales de todos los demás signos que, dada la virtualidad del tiempo primigenio propio de la Esencia, pasan a coexistir en la profundidad del signo artístico. Sin embargo, el Narrador interpreta, y su interpretación se ve replicada no sólo en su reconstrucción del tiempo recobrado, sino en la interpretación del lector, que es aprendiz e intérprete de los signos artísticos que evocan aquellos signos que dieron lugar a la narración. Un puro intérprete, el Narrador no es ni sujeto ni objeto, sino un “nosotros” de la interpretación, una multiplicidad que se formula en la polivocidad de la narración. Y es el Tiempo en su estado puro que, en definitiva, puede afirmar simultáneamente trozos a primera vista inconexos y superpuestos, porque es su existencia virtual el modo de existencia esencial del Ser.

Por lo tanto, la *Recherche* no es solamente un relato, ni tampoco un instrumento, sino que es un proceso. Recobrar el tiempo es laborioso, es adentrarse en uno mismo y responder a la violencia de los signos que le interpelan, y todo el plan de la *Recherche* es el aprendizaje en tanto que llamamiento a pensar. La tarea eminentemente reflexiva de la narración, que busca recobrar aquello perdido, es en realidad un agenciamiento creativo. La obra de arte es una producción que plantea el problema particular de uso del pensamiento: “pensar debe ser producido en el pensamiento” (Deleuze, 2021, p. 171), y la narración termina por ser ella misma un signo que evoca más pensamiento: un espejo infinito donde un pensamiento se muestra desdoblado, en plena elaboración. Evidentemente, en la lectura deleuziana hay un traspaso de las facultades trascendentes que interpretan la Idea hacia las maquinaciones inconscientes y producciones deseantes que vinculan lector y narrador. Y esto es así porque Deleuze revisita a Proust abiertamente para él mismo producir su propia filosofía, hay en la interpretación deleuziana algo eminentemente pedagógico: leer a Proust es hundirse en el aprendizaje de lo que uno mismo piensa, es someterse a la fuerza pura del pensamiento, de allí que brotan tan fecundas nociones y conceptos:

Además, esta idea del Tiempo tenía para mí otro valor: era un acicate, me decía que ya era hora de comenzar si quería conseguir lo que a veces sintiera en el transcurso de mi vida, en breves fogonazos, camino de Guermantes, en mis paseos en coche con madame de Villeparisis, y que me hizo considerar la vida como digna de ser vivida. ¡Cuánto más me lo parecía ahora que creía poder esclarecerla, esa vida que vivimos en las tinieblas, traída a la verdad de lo que era, esa vida que falseamos continuamente, por fin realizada en un libro! ¡Qué feliz sería, pensaba yo, el que pudiera escribir un libro así, qué labor ante él! (Proust, 2022c, p. 883 - TR2)

FUENTES CONSULTADAS

- BOGUE, R. (2004). Search, Swim and See: Deleuze's Apprenticeship in Signs and Pedagogy of Images. En *Educational Philosophy and Theory*. Vol. 36, Núm. 3.
- BOGUE, R. (2003). *Deleuze on Literature*. Nueva York: Routledge.
- BUCETA, M. (2021). ¿Proust filósofo? La *Recherche* como filosofía de lo sensible. En *Recial*.
- DELEUZE, G. (2021). Proust y los signos. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- DUTTON, J. (2022). *Proust Between Deleuze and Derrida: the Remains of Literature*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- FERRARIS, M. y DE AGOSTINI, D. (1978). Proust, Deleuze et la Répétition: Notes Sur les Niveaux Narratifs d' "A la Recherche du Temps Perdu". En *Litterature*. pp. 66-85.
- HUGHES, J. (2009). Signs and Subjectivity in Proust and Signs and Cinema 1 and 2. En M. Bryden y M. Topping (Eds.). *Beckett's Proust / Deleuze's Proust*. pp. 47-58. Palgrave Macmillan.
- MACHEREY, P. (2013). *Proust: entre Littérature et Philosophie*. París: Editions Amsterdam.
- PROUST, M. (2022). *En busca del tiempo perdido* (Vol. 1). Madrid: Alianza.
- PROUST, M. (2022). *En busca del tiempo perdido* (Vol. 3). Madrid: Alianza.

- PROUST, M. (1896). Contre l'Obscurité. En *La Revue Blanche*. Núm. 11. segundo semestre. pp. 69-72.
- SOUVAGNARGUES, A. (2009). *Deleuze: l'Empirisme Transcendantal*. París: PUF.
- WILLIAMS, J. (2015). Barthes, Deleuze, and Peirce Pragmatism in Pursuit of the Sign. En Bowden, S. (Ed.). *Deleuze and pragmatism*. Routledge. pp. 38-54.
- ZOURABICHVILI, F. (2011). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fecha de recepción: 6 de marzo de 2024

Fecha de aceptación: 9 de junio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1259>

UN PRÍNCIPE POST-MARXISTA. LA INFLUENCIA DE MAQUIAVELO EN CLAUDE LEFORT Y CHANTAL MOUFFE

César Morales Oyarvide*

RESUMEN. El presente artículo discute la influencia de Maquiavelo en el pensamiento post-marxista de la segunda mitad del siglo XX. A partir de una interpretación conflictualista de la obra del escritor florentino, el texto rastrea la impronta maquiaveliana en la teoría política de Claude Lefort y Chantal Mouffe. Mediante un análisis crítico de las principales obras de estos autores, se plantea que sus concepciones de lo político, la democracia y el agonismo fueron influidas por su lectura de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Finalmente, el texto sugiere que este vínculo entre Maquiavelo y el post-marxismo basado en la centralidad del conflicto social resulta útil para reflexionar sobre fenómenos contemporáneos como el populismo.

PALABRAS CLAVE. Maquiavelo; Lefort; Mouffe; conflicto; democracia.

A POST-MARXIST PRINCE. THE INFLUENCE OF MACHIAVELLI ON CLAUDE LEFORT AND CHANTAL MOUFFE

ABSTRACT. This article discusses Machiavelli's influence on post-Marxist thought in the second half of the 20th century. Building from a conflict theory interpretation of the Florentine writer's

* Candidato a doctor en Ciencia Política por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. Correo electrónico: cemorales@colmex.mx

work, the text traces the Machiavellian imprint on the political theory of Claude Lefort and Chantal Mouffe. Through a critical analysis of the main works of these authors, it is argued that their conceptions of politics, democracy, and agonism were influenced by their reading of *The Prince* and the *Discourses on the First Ten Books of Livy*. Finally, the text suggests that this link between Machiavelli and post-Marxism, based on the centrality of social conflict, is useful for reflecting on contemporary phenomena such as populism.

KEY WORDS. Machiavelli; Lefort; Mouffe; conflict; democracy.

INTRODUCCIÓN

Tanto en el capítulo IX de *El Príncipe* (1998) como al principio del libro I de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1993), Maquiavelo plantea dos ideas revolucionarias: la primera, que donde quiera que exista una sociedad el conflicto será siempre inevitable e irresoluble (su célebre teoría de los “humores”, inspirada en la medicina hipocrática); la segunda, que dicho conflicto social no es perjudicial, sino benéfico para la libertad (su igualmente famosa interpretación de los “tumultos” en la Roma republicana). Con ambos planteamientos, el pensador florentino puso en entredicho una tradición centenaria de pensamiento político en torno a los beneficios de la concordia, la estabilidad y la armonía, y dio partida de nacimiento a lo que el italiano Gabrielle Pedullá (2019) ha llamado el *conflictualismo* político.

Este artículo argumenta que estas dos ideas *maquiavelianas*¹ han ejercido una poderosa influencia en el desarrollo de la teoría política contemporánea y, en particular, en el pensamiento post-marxista de izquierda. Específicamente, en las siguientes cuartillas pretendo discutir la impronta del *conflictualismo maquiaveliano* en las ideas sobre la democracia de dos

¹ Utilizo el término “maquiaveliano” para distinguirlo del comúnmente peyorativo “maquiavélico”, un adjetivo asociado al cinismo, la perfidia y la traición acuñado por los primeros críticos del autor de *El Príncipe*.

teóricos de la segunda mitad del siglo XX: Claude Lefort y Chantal Mouffe. Tradicionalmente, Lefort y Mouffe han sido considerados herederos, así sea heterodoxos, del pensamiento de Alexis de Tocqueville y de Carl Schmitt, respectivamente. Mi tesis es que la influencia de Maquiavelo fue tanto o más importante en su conceptualización de la democracia y lo político que la de estos otros dos clásicos modernos. Y sin embargo, dicho vínculo dista de haber sido estudiado a cabalidad por la mayoría de sus lectores e intérpretes, que no han prestado suficiente atención al rol crucial que la obra de Maquiavelo jugó en el desarrollo del pensamiento *lefortiano* y *mouffiano*. Para hacerlo, procederé de la manera siguiente:

El artículo comienza con dos secciones introductorias: la primera presenta brevemente la interpretación “conflictualista” de la obra de Maquiavelo, construida a partir de las ideas del florentino sobre la desunión entre “el pueblo” y “los grandes” en la antigua Roma, mientras que la segunda ofrece una apretada síntesis de las principales características del pensamiento post-marxista en la segunda mitad del siglo XX en Europa. Las siguientes dos secciones están dedicadas a desarrollar mi tesis central. Mi planteamiento es que, en el rescate que hace el pensamiento post-marxista de la dimensión de lo político, la influencia del *Segretario fiorentino* fue determinante. Para mostrarlo, analizaré la raíz *maquiaveliana* de algunos conceptos clave en la obra de Claude Lefort y Chantal Mouffe. Específicamente, sugiero que las ideas de democracia como “lugar vacío” y como un régimen marcado por la “indeterminación” y la “división” de Lefort no se entienden sin su lectura de *El Príncipe* y los *Discursos*, a los que dedicó su tesis doctoral en París. De igual manera, argumento que la idea de “agonismo”, sobre la que ha girado la mayor parte de la producción intelectual de Mouffe, tiene claros ecos florentinos. Maquiavelo, con quien Mouffe reconoce una deuda explícita también en varias de sus obras, pudo haber sido el instrumento con el que la teórica belga alcanza su principal objetivo: la “domesticación” del pensamiento de Carl Schmitt. La quinta sección del texto está dedicada a reflexionar sobre cómo las ideas sobre el conflicto planteadas por Maquiavelo y retomadas por Lefort y Mouffe arrojan nueva luz sobre fenómenos políticos contemporáneos como el populismo, que hoy constituye un elemento central entre los desafíos que enfrentan los regímenes democráticos alrededor del mundo. Finalmente, ofrezco una serie de conclusiones.

Este artículo busca establecer un diálogo entre la teoría política renacentista y la contemporánea, encontrando en Maquiavelo y en su *conflictualismo* el nexo que las vincula. Como tal, este ensayo se une al cúmulo de trabajos que buscan subrayar la complejidad y riqueza del pensamiento del florentino, así como la larga sombra que aún ejerce su influencia, incluso en lugares tan aparentemente ajenos a él como el pensamiento de la izquierda post-marxista. Finalmente, pretendo que este diálogo entre Maquiavelo, Mouffe y Lefort aporte una nueva mirada sobre uno de los fenómenos que mejor definen nuestro momento político.

MAQUIAVELO, UN FILÓSOFO DEL CONFLICTO

Como explican Camila Vergara, Nadia Urbinati y David Johnston (2017), durante el siglo XX existieron al menos dos grandes maneras de interpretar el pensamiento de Maquiavelo en la literatura especializada: la primera, que podemos llamar “realista”, definía al florentino como un “técnico” de la política, cuya principal aportación sería el haber planteado por primera vez la necesaria autonomía de esta esfera de la actividad humana frente a la religión y la moral; la segunda, la lectura “republicana”, que se basa en la recuperación de las ideas del humanismo cívico. En ella, la principal preocupación de la obra *maquiaveliana* es la libertad pública, especialmente la de su patria y sus ciudadanos.

Frente a estas dos grandes “escuelas”, a partir de los años 60 del siglo pasado comienza a desarrollarse una nueva corriente de interpretación, caracterizada por una lectura “radical” (Vergara, Urbinati y Johnston, 2017), “democrática” (Robiadek, 2020) o “conflictualista” (Di Pierro, 2019) de la obra del *Segretario* florentino. Esta corriente de interpretación nos presenta a un Maquiavelo interesado en el carácter dinámico de la política, que enfatiza el rol del conflicto social y cuyo pensamiento manifiesta una marcada inclinación pro-popular y anti-elitista, lejos de la caricatura que lo presenta como un maestro del mal o consejero de tiranos. Esta última es la interpretación que sigue este trabajo.

Como deja claro tanto en el capítulo IX de *El Príncipe* (1993, p. 39), en donde habla de los “principados civiles”, como en los primeros capítulos del Libro 1 de *Los Discursos* (1993, p. 16), para Maquiavelo en toda ciudad

hay siempre dos grupos sociales, dos partidos o, como él los llama, dos “humores” contrapuestos: el del “pueblo” (*il popolo*) y el de “los grandes” (*i grandi*). Estos dos “humores” son incompatibles entre sí y dan a todas las sociedades una constitución esencialmente antagónica. El conflicto entre ambos, sugiere Maquiavelo, es perpetuo e irresoluble, pues cada uno de estos grupos desea lo que el otro busca evitar: mientras que el pueblo busca no ser dominado ni oprimido por los grandes, lo que estos desean es dominar y oprimir al pueblo.

Además de plantear la inevitabilidad de esa división, Maquiavelo argumenta que de ella depende la cristalización de todas las formas políticas. Principado, república o anarquía (*licenzia*) son el resultado, siempre contingente y provisorio, de este conflicto (Di Pierro, 2019) en el que los deseos contrapuestos de la plebe y la nobleza se mantienen en una constante tensión.

En este sentido, el conflicto social para Maquiavelo (1993, p. 16) no es un fenómeno negativo, sino políticamente fecundo: constituye el requisito de la libertad en una república. Así, en los *Discursos* el desorden y el conflicto aparecen como condiciones necesarias para la “salud” de todo estado que quiera vivir libre y expandirse como Roma, una ciudad “víctima” frecuente de los tumultos producidos por la desunión entre su plebe y el Senado.² Para Maquiavelo, las buenas leyes eran siempre la traducción de esta rivalidad histórica entre el pueblo y la élite: un antagonismo social que no debe ser silenciado en busca de un consenso artificial, sino animado, siempre y cuando existan leyes e instituciones que permitan encauzarlo.³ De esto se deriva, como resume John McCormick (2001), que en la obra del florentino, conflicto social y buen diseño institucional resulten inseparables en un esquema de gobierno mixto, como el que planteaba para su natal Florencia.

Lejos de der ser moneda corriente, estos planteamientos de Maquiavelo resultaban poco menos que revolucionarios a comienzos del siglo XVI, pues iban en contra de toda una tradición centenaria de pensamiento político

² Se trata del gran tema del capítulo 4 del Libro I de los *Discursos* (1993, p. 16-17), en el que Maquiavelo contradice a la mayoría de historiadores antiguos, incluido Tito Livio, al elogiar los frecuentes tumultos romanos entre el pueblo y el Senado.

³ El mejor ejemplo de esta lógica habría sido la creación de los *tribunos de la plebe*. Para Maquiavelo, esta magistratura, producto de la institucionalización del conflicto entre el pueblo y el Senado, perfeccionó la constitución romana y fue la guardiana de su libertad, como lo expone en los capítulos 3 y 4 del primer libro de los *Discursos* (p. 15-17).

basada en la hostilidad hacia la discordia, nacida en la Antigüedad con autores como Cicerón, Salustio y el propio Tito Livio y continuada a lo largo de la Edad Media y el humanismo cívico (Pedullá, 2019), una corriente de la que Maquiavelo formaba parte, así fuera de forma abiertamente crítica (Skinner, 1998). Sin embargo, es precisamente esta óptica conflictualista de la política inaugurada por Maquiavelo la que ha resultado más útil para pensar la política contemporánea, como se manifiesta a través de la influencia que tuvo, explícita e implícitamente, en el pensamiento post-marxista de la segunda mitad del siglo XX.

EL POST-MARXISMO Y EL REGRESO DE LO POLÍTICO

Durante la segunda mitad del siglo XX, al tiempo que los horrores del estalinismo se hacían públicos, y posteriormente con la caída tanto del Eurocomunismo como del imperio Soviético, surgió un movimiento dentro de la intelectualidad occidental que pugnaba por la generación de un pensamiento radical que, pese a tener la huella de Marx, iba más allá de los límites impuestos por el marxismo más mecanicista y doctrinario. Lo anterior era especialmente patente en la arena del pensamiento político, considerada la gran laguna de la doctrina marxista debido a su determinismo económico y de clase. Entraba en escena el post-marxismo, una posición teórica definida por su “intento de rescatar aspectos del pensamiento marxista del colapso del marxismo como una fuerza política” (Sim, 2000, p. 1).⁴

Si el marxismo es lo que viene después de Marx, el post-marxismo es lo que vino después del marxismo, especialmente en la forma organizada y relativamente disciplinada que tomó esta teoría y práctica en el siglo XX (Beilharz, 2005). Como explica Warren Breckman en *The adventures of the symbolic* (2013), el dilema de los post-marxistas era que partían de la convicción de que las formas heredadas del pensamiento radical y el paradigma dominante de la izquierda durante esos años resultaban insuficientes para

⁴ En uno de los textos seminales y más influyentes del pensamiento post-marxista, *Hegemony and socialist strategy*, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau explican la etiqueta como la “reapropiación de una tradición intelectual, al mismo tiempo que el proceso de ir más allá de ella” (1985, p. ix).

entender los cambios que sacudieron al mundo a partir de los años 60;⁵ sin embargo, no vislumbraban una alternativa clara que pudiera sustituirlos.

Pese a las grandes diferencias entre uno y otro, el denominador común de los y las pensadoras post-marxistas –de Claude Lefort a Slavoj Žižek, pasando por Chantal Mouffe y su pareja Ernesto Laclau– es que, como apunta el propio Breckman (2013), estos autores y autoras se alejan de los supuestos ontológicos del marxismo clásico, especialmente de la creencia de que la sociedad está construida exclusivamente sobre los fundamentos de la economía. En lugar de este materialismo epistemológico y ontológico, a lo que voltean a ver los autores post-marxistas es al mundo de las representaciones. Contrario a lo planteado por el marxismo más ortodoxo, que ve a las formas simbólicas como meros epifenómenos que son parte de una super-estructura que depende en última instancia del andamiaje económico de cada sociedad, lo que argumenta el post-marxismo es que el mundo social está constituido primordialmente como un orden simbólico (es lo que Breckman llama, en un claro guiño a la teoría francesa, el “giro simbólico”).

Este “giro” ofrecía una salida a lo que estos autores percibían como una teoría marxista totalizadora, pero al mismo tiempo extremadamente reduccionista.⁶ Al mismo tiempo, les permitirá oponer al determinismo del materialismo histórico ideas como la espontaneidad y la incertidumbre; y reivindicar conceptos como el conflicto, el pluralismo y la diferencia como elementos constitutivos de la vida social, frente a la teleología de la síntesis dialéctica. Lo anterior es importante no sólo porque abrió de nuevo una puerta para pensar lo político por parte de aquellos que se consideraban herederos de Marx, aunque ya no marxistas, sino porque hizo posible traer de vuelta, entre los círculos de la izquierda Occidental, a la democracia como objeto de reflexión, como proyecto político y como experiencia. Eso es lo que Claude Lefort y Chantal Mouffe tratan de llevar a cabo en su obra. Lo que planteo a continuación es que, para hacerlo, recurrieron a Maquiavelo.

⁵ Los autores post-marxistas eran, como les llama Sim (2000), “los *desencantados* del marxismo”.

⁶ En este sentido, algunos autores han sugerido que el post-marxismo es más fiel a la figura de Marx que el propio marxismo. Así, Goran Therborn señala que el filósofo de Tréveris “debe ser celebrado por su apertura dialéctica, su sensibilidad y su comprensión de las contradicciones, antinomias y conflictos de la vida social” (2008, p. ix).

CLAUDE LEFORT: LA DEMOCRACIA Y LA “CIUDAD DIVIDIDA” DE MAQUIAVELO

Como es conocido, el filósofo francés Claude Lefort dedicó su tesis doctoral, bajo la dirección del sociólogo Raymond Aron, al estudio del pensamiento de Maquiavelo. Se trata de una obra de casi 800 páginas en su edición original, publicada en 1972 tras más de una década de trabajo. La importancia de este documento va más allá de la anécdota biográfica, pues en dicha tesis Lefort plantea ya el fundamento de las que serán sus principales aportaciones a la teoría política (Bignotto, 2013; Mattei, 2019).

Si bien la influencia de Maquiavelo en Lefort es compleja, el aspecto más importante de la impronta *maquiaveliana* en el filósofo francés es la noción de que la sociedad, siempre y en todo lugar, está atravesada por el conflicto (Flynn, 2005). El propio Lefort (2020a, p. 567-68) lo explica en una entrevista con Esteban Molina, que acompaña la edición en castellano de su tesis: Maquiavelo, nos dice, “es para mí un referente fundamental”, pues “plantea una cuestión que está en el centro de mi trabajo: la de la división social”. Para el Maquiavelo de Lefort, más que la fundación de las ciudades, el problema fundamental es su ordenamiento “en función de la disposición de la división entre la instancia del gobierno y los gobernados y entre la fracción de los dominantes –los grandes– y la masa de los dominados –el pueblo–. (Lefort, 2020a, p. 568).

Lo que propongo es que la lectura “conflictualista” de *El Príncipe* y los *Discursos sobre Tito Livio* sirvió a Lefort para tres propósitos dentro de su obra: en primer lugar, para “corregir” a Marx y plantear una nueva concepción de lo político; en segundo lugar, para desarrollar su idea de la democracia no como un régimen político sino como un tipo de sociedad marcado por la indeterminación y, por último, para fundamentar su oposición al totalitarismo.

En la transición intelectual que llevó a Claude Lefort de ser un marxista crítico durante su juventud a convertirse en el “filósofo de la democracia” de su madurez, la lectura de Maquiavelo fue determinante (Erfani, 2008). Como Marx, Maquiavelo fue un filósofo del conflicto. La gran diferencia entre ambos, como identificó bien Lefort, es que mientras el primero piensa que la lucha de clases que ha marcado toda la historia humana (Marx y Engels, 2004) puede ser eventualmente superada en un futuro post-capitalista, para

el segundo el conflicto social es irresoluble. En otras palabras, que la ciudad *maquiaveliana* está siempre dividida. De acuerdo con el pensador francés:

A diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política y, por lo tanto, como insuperable. La cuestión que planteaba Maquiavelo era la de saber en qué condiciones la división [...] podría expresarse o, por el contrario, permanecía disimulada y, cómo podía anclarse el poder en una Ciudad dividida. Es claro que el elogio de los tumultos [en Maquiavelo] no está asociado a la creencia en un estado final, como ocurría en Marx, un estado en que las causas de la división serían suprimidas. (Lefort, 2020a, p. 568)

De esta manera, fue a través de Maquiavelo que Lefort descubre que incluso en el corazón de la dialéctica marxista aún subsistía una pulsión por la armonía y el consenso, que el filósofo francés rechaza en aras de abrazar la fecundidad del conflicto. De forma más importante aún, será a partir de la obra del florentino que Lefort entenderá a lo político como una dimensión constitutiva de lo social, caracterizada por estar atravesada por una fractura originaria, constitutiva e irresoluble.

Si Lefort usa a Maquiavelo para “corregir” a Marx, como sugieren intérpretes como Erfani (2008), lo utiliza también para “completar” a Tocqueville, el autor más frecuentemente identificado como guía intelectual de Lefort, y llevar el pensamiento del autor de *La democracia en América* al límite. En su conocido ensayo *The Question of democracy* (1988), Lefort reconoce su deuda con Tocqueville, de quien toma su análisis sobre las ambigüedades del experimento democrático en los Estados Unidos, que al mismo tiempo libraba al individuo de un tipo de opresión, la del Estado, y lo amenazaba con una nueva, la de la uniformidad colectiva. Para Lefort, la intuición del vizconde de Tocqueville era correcta: el problema es que se queda corto. El signo de la democracia moderna no es, de acuerdo con Lefort, sólo la contradicción puntual entre los efectos directos de este régimen y la generación indirecta de su contrario, un fenómeno que identificó el gran liberal francés, sino la puesta en marcha de toda una serie de influencias y contra-influencias en una contradicción que no termina nunca. En el mismo ensayo *The question of democracy*, Lefort lo expresa así:

Las exploraciones [de Tocqueville] están usualmente restringidas a lo que he llamado el reverso del fenómeno que él cree que es característico de la nueva sociedad, y no persigue la exploración del reverso del reverso [...]. Debemos reconocer que, mientras la aventura democrática continúe, mientras los términos en contradicción sigan desplazándose, el significado de lo que está llegando a ser permanece en suspenso. La democracia se manifiesta así como la sociedad histórica *por excelencia* (cursivas en el original), una sociedad que, en su forma misma, da la bienvenida y preserva la indeterminación. (Lefort, 1988, p. 15-16. Traducción propia)

Es lo que Lefort bautiza como la “indeterminación” democrática, un planteamiento incomprensible sin reconocer su deuda con Maquiavelo (Bignotto, 2013). Y es que, para el florentino, como bien sabía Lefort, la salud de las repúblicas como Roma no dependía de su estabilidad, sino de sus eternos *tumultos*, que hacían posible la libertad pública. Al igual que la democracia indeterminada *lefortiana*, la república de Maquiavelo era un régimen que estaba siempre abierto a la contingencia, a los accidentes y a la historia, que daba la bienvenida al conflicto y se encontraba en un movimiento perpetuo, tanto o más que las ciudades norteamericanas que visitó en su viaje Alexis de Tocqueville.

Otro rasgo de la democracia de Lefort (1988) en donde puede identificarse claramente la influencia de Maquiavelo es en su famosa definición del poder como un “lugar vacío”. Para Lefort, a diferencia del Antiguo Régimen, en donde el poder venía de una matriz teológico-política y estaba encarnado en la persona del rey, en democracia la sociedad no tiene cuerpo. El poder está desincorporizado. O tomando prestado el título de un cuento del escritor Salvador Elizondo, está “desencarnado”. Es decir, no puede estar ocupado permanentemente por un individuo o grupo. Es decir, está *simbólicamente vacío*. No puede vaciarse materialmente, porque eso significaría que quienes lo ejercen lo hacen como individuos privados. Sin embargo, tampoco puede llenarse porque, si un grupo o partido, se lo apropiara bajo la idea de una identificación con el pueblo, esa sociedad dejaría de ser democrática. En democracia, para Lefort, sólo es posible ver a las personas que ejercen el poder temporalmente en nombre del pueblo y los mecanismos de su ejercicio.

Autores como Mattei (2019) y Bignotto (2013) ven en los *Discursos sobre Tito Livio* un referente de esta concepción. En primer lugar, por la interpretación que hace Lefort (2020b, p. 228) de la república *maquiaveliana* y sus instituciones como una expresión “de la anonimidad del poder”. En segundo lugar, por la lectura que el francés hace, nuevamente, de la teoría de los humores de Maquiavelo. Para Lefort (2020b, p. 229), el deseo del pueblo *maquiaveliano* de “no ser dominado” por los grandes es “pura negatividad” y, por lo tanto, nunca puede ser plenamente actualizado en la práctica. Esta búsqueda de “no ser oprimido” implica, para el francés, que el pueblo esté siempre en conflicto con todo aquel que busque encarnarlo y que sea, para Maquiavelo, el “guardián de la libertad” en una república.⁷ Para los autores citados, esta “negatividad” y “anonimato” están en el origen de la idea *lefortiana* del poder como un lugar que no puede ser ocupado en una democracia, salvo de forma transitoria y simbólica, por los gobernantes electos.

Por último, podemos argumentar que la idea *maquiaveliana* sobre el carácter irresoluble del conflicto social también sirve a Lefort para fundamentar sus críticas al totalitarismo soviético, una de las grandes preocupaciones de su obra. Si en la democracia el poder es un “lugar vacío”, en trabajos como *The Logic of Totalitarianism* (1986), Lefort será enfático en señalar que lo que distingue a su antítesis, el totalitarismo, es el intento no sólo de ocupar simbólicamente ese sitio, sino de llenarlo materialmente. Esta encarnación, que Lefort ve en la idea del “pueblo-uno”, es en última instancia una negación artificial de la división social, cuya resolución es, tanto para Lefort como para Maquiavelo, no sólo imposible sino políticamente indeseable.⁸ Para uno y otro, la libertad sobrevive sólo en la tensión, el equilibrio precario y el conflicto permanente, sea a través de una república *tumultuaria*, como la de la idealizada Roma de Maquiavelo; o en una democracia salvaje, como la que teoriza siglos después Claude Lefort.

⁷ Es el tema del capítulo V del Libro I de los *Discursos*, en donde Maquiavelo señala que los deseos del pueblo son “más honestos que los de los grandes”.

⁸ “No hay ningún orden que pueda ser establecido con base en la eliminación del desorden, salvo a expensas de la libertad”, escribe Lefort (2020b, p. 229).

CHANTAL MOUFFE: LA RAÍZ FLORENTINA DEL “AGONISMO DEMOCRÁTICO”

Al menos desde su artículo *Deliberative democracy or agonistic pluralism* (1999), continuado por *La paradoja democrática* (2003), *En torno a lo político* (2007) y *Agonística* (2014), la filósofa belga Chantal Mouffe plantea un diagnóstico similar: el fin del siglo XX estuvo marcado por un *Zeitgeist* post-político, en el que se extendió una narrativa según la cual, gracias a la globalización de la democracia liberal y la economía de mercado, era posible vivir en un mundo sin conflicto. De acuerdo con Mouffe, el problema esencial de esta visión, que confiaba en la posibilidad de un consenso racional universal, era que ocultaba la naturaleza esencial de lo político.

Frente a esta lógica consensualista propia de la hegemonía neoliberal, Mouffe defiende, como antes hizo antes Claude Lefort, la importancia del conflicto a través de su concepto de “agonismo”.

La concepción del agonismo de Mouffe parte de una recuperación –y una crítica– a un autor controversial, Carl Schmitt (2014), y su célebre distinción entre “amigo” y “enemigo” como criterio fundamental para distinguir la actividad política.⁹ Lo que sugiero es que, en este proceso, la obra de Maquiavelo no sólo es una inspiración para la filósofa belga, sino una de las claves para lograr “domesticar” (y en cierto sentido, “democratizar”) el pensamiento del *Kronjurist* del nazismo.

La reivindicación del conflicto social está, como en Maquiavelo, en la base de todo el pensamiento político de Mouffe. De forma similar a Lefort, esta autora distingue entre lo “político” y la “política” (1999, p. 754). Mientras que el primero es entendido como una dimensión del antagonismo inherente a toda sociedad (de nuevo, “la ciudad dividida”), la segunda son las prácticas y estrategias que buscan establecer un orden a partir de condiciones siempre potencialmente conflictivas. Así, su definición de democracia agonística “exige la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política [...] no hay lugar para la reconciliación” (2003, p. 32).

⁹ Como es conocido, esta distinción constituye la parte central de su breve pero influyente ensayo “El concepto de lo político”, publicado originalmente en 1932, en el que Schmitt busca fundamentar un criterio propio para la acción política y separarlo de la lógica procedimental del parlamentarismo liberal.

La base teórica que Mouffe utiliza para conseguir este propósito es, como se sabe, Carl Schmitt. Sin embargo, en diversos lugares esta autora revela la raíz *maquiaveliana* de su pensamiento. Así, al final de la introducción de *En torno a lo político* (2007, p. 14), probablemente su libro más influyente, Mouffe deja claro que, para quienes se dedican a la tarea de pensar al mundo “políticamente”, Maquiavelo ha tenido “una idea crucial” sobre la que “aún vale la pena meditar”. Esta aportación no es otra que la teoría de los dos humores. Y la recuperación de ese conflictualismo de origen *maquiaveliano* es lo que Mouffe propone para rescatar a la democracia contemporánea. De forma más reciente, en su obra *Por un populismo de izquierda* (2018, p. 89-90), Mouffe vuelve a retomar a Maquiavelo como fuente de recursos para revitalizar la lucha contra la hegemonía neoliberal. El republicanismo cívico del autor florentino, que Mouffe caracteriza como *plebeyo*, sería una inspiración para desarrollar una concepción radical de la ciudadanía que revalorice la acción colectiva y la esfera pública, haciendo espacio también al pluralismo. Ahora bien, si Maquiavelo sirve explícitamente de inspiración a los planteamientos conflictualistas de Mouffe, también influye en la parte más original del trabajo de la filósofa belga: la que propone “democratizar” o “domar” a Schmitt a través del “agonismo”.

Ya desde 1999, Mouffe sugiere que la función de la política no es otra que “domesticar la hostilidad” que existe en toda sociedad. Más tarde (2007, p. 12), explica por qué: el riesgo de tratar de suprimir la dimensión conflictiva de la vida social es que al negarla, el conflicto no sólo no desaparezca, sino que se desborde, como el río con el que Maquiavelo representa a la Fortuna.¹⁰ Eso es lo que ocurre cuando las divisiones sociales dejan de plantearse en términos políticos y adoptan un registro moral, como un combate entre el “bien” y el “mal”. Aquí es donde Mouffe se separa de Schmitt. La politóloga belga es consciente de que la distinción entre “amigo” y “enemigo” planteada por el alemán remite, en última instancia, a la potencial destrucción entre ambas partes, sólo evitable a través de la instauración de un orden autoritario como el del nazismo. Por ello, para integrar esta fractura a un contexto democrático primero es indispensable “domarla”. Es preciso, argumenta Mouffe, convertir a los enemigos en adversarios políticos. Es preciso, en pocas palabras, pasar del “antagonismo” al “agonismo” (2014, p. 25-26).

¹⁰ Tal y como se plantea en el capítulo XXV de *El Príncipe*, (1998) sobre las formas en las que la Fortuna influye en los asuntos humanos y las maneras de oponérsele.

En este sentido, Mouffe se plantea la necesidad de llevar la premisa conflictualista presente en Schmitt en una dirección distinta “y visualizar otras interpretaciones de la distinción amigo/enemigo, interpretaciones compatibles con el pluralismo democrático” (2007, p. 22). Para Mouffe, la distinción amigo/enemigo es “tan sólo una de las formas de expresión posibles de esa dimensión antagonica que es constitutiva de lo político”. (2007, p. 23.). En ese sentido, el desafío para la democracia es intentar impedir el surgimiento de un antagonismo destructivo mediante un modo diferente de articular el conflicto inevitable. Es aquí donde hace su entrada el agonismo.

La política democrática tiene, para Mouffe, una de sus tareas principales en la “distensión” del antagonismo potencial que existe en todas las relaciones sociales sin por ello tratar de ocultar su existencia. Es decir, de lo que se trata es de buscar algún tipo de vínculo común entre las partes en conflicto, de forma que no traten a sus oponentes como enemigos a ser erradicados, pero tampoco como simples competidores cuyas diferencias pueden dirimirse a través de la negociación o la deliberación. Este tipo de relación es la que Mouffe llama “agonista”, en donde las partes en conflicto admiten que no existe una solución racional a sus diferencias, pero reconocen en todo momento las demandas de sus adversarios como legítimas, en la medida en que se consideran miembros de una misma comunidad y habitantes del mismo espacio simbólico: el de la democracia pluralista (Mouffe, 2007, p. 26-27). Este tipo de relación, que más adelante llamará un “consenso conflictual”, es la única que permite la expresión del disenso sin por ello poner en riesgo a la asociación política. En otras palabras, ofrece un espacio para radicalizar la democracia sin destruirla.

Este proceso de “domesticación” del antagonismo de raíz *schmittiana* implica dos pasos: por un lado, una distinción entre los distintos tipos (o grados) de conflicto social; por el otro, la institucionalización de esa confrontación. Al dar estos dos pasos, considero que Mouffe camina en la senda iniciada por Maquiavelo: la lectura de los *Discursos sobre Tito Livio* muestra que esta obra es, al mismo tiempo, un alegato a favor de un tipo de conflicto social (el que se da entre “pueblo” y “grandes” a través de vías ordinarias, es decir, legales) y una condena de la deriva destructiva de otro tipo de enfrentamiento, el que adopta un carácter extraordinario (Rahe,

2008), partisano y fratricida.¹¹ La clave para fomentar el primero y limitar el segundo está, para Maquiavelo, de nuevo en las instituciones. Específicamente, en que haya canales legales para que cada ciudad pueda dar cauce a los humores que la agitan. *Mutatis mutandis*, es lo mismo que plantea Mouffe cuando habla del tránsito del antagonismo al agonismo. Para la politóloga, una “sociedad democrática no niega la existencia de conflictos, sino que proporciona las instituciones que les permiten ser expresados de forma adversarial” (2007, p. 37). Con un lenguaje moderno, se trata de la misma tesis que está en el capítulo 4 del Libro I de los *Discursos*. Desde esta perspectiva, Maquiavelo no sólo aparece como un precursor de la democracia *lefortiana* sino también del agonismo *mouffiano*.

DEL CONFLICTUALISMO AL POPULISMO: UNA PERSPECTIVA

MAQUIAVELLANA Y POST-MARXISTA

¿De qué manera el conflictualismo de Maquiavelo y su influencia en el post-marxismo nos ayuda a pensar en fenómenos contemporáneos como el populismo? La división social es, para el pensamiento populista, el hecho fundamental de la vida política. Como explican Vallespín y Bascuñán (2017), para los populistas el espacio de lo político está atravesado por una oposición entre dos grupos homogéneos, el “pueblo” y la “élite”. Este enfrentamiento, que suele adoptar rasgos morales y maniqueos, le da a las sociedades una composición antagónica. Mientras el pueblo mantiene una relación sin intermediarios con el líder, su intérprete y protector, la elite corrupta es el blanco favorito de sus críticas. Es lo que politólogos como Kenneth Roberts (2022) han llamado la “polarización constitutiva” de la lógica populista, que da al conflicto social una proporción cósmica, al oponer el “bien” contra el “mal”.

Con todo, el populismo es un fenómeno político complejo y a menudo ambivalente, que ha funcionado, a menudo de forma simultánea, como una

¹¹ Las advertencias sobre el potencial destructivo de este otro tipo de conflicto será el eje de otra de las grandes obras de Maquiavelo, las *Historias de Florencia* (Maquiavelo, 1990), en las que los continuos enfrentamientos entre güelfos y gibelinos constituyen una de las principales razones de la ruina de esta ciudad.

amenaza y como un correctivo a la democracia (Mudde y Rovira, 2017; Rovira Kaltwasser, 2012). En sus mejores ejemplos ha significado la inclusión política de sectores sociales anteriormente excluidos de la *polis*, un impulso a la participación y una defensa de la soberanía popular; en sus peores encarnaciones, por el contrario, ha representado un serio ataque al pluralismo y al sistema de frenos y contrapesos de la democracia representativa. Las ideas sobre el conflicto de Maquiavelo y su relación con la democracia de Lefort y Mouffe nos ayudan a entender mejor esta complejidad.

Maquiavelo compartía muchas de las premisas de los políticos populistas actuales: el florentino era favorable al pueblo, desconfiaba de las élites y consideraba que el antagonismo entre estos dos grupos sociales era insalvable. La lectura de los *Discursos* muestra a un pueblo retratado como honesto, capaz de encontrar el bien común y deliberar sobre la mejor forma de alcanzarlo. Por el contrario, las elites son caracterizadas casi siempre en términos negativos, como individuos ambiciosos y manipulativos que frecuentemente rompen el orden civil buscando su propio interés.¹² Sin embargo, al mismo tiempo, Maquiavelo confiaba más en las instituciones incluyentes y en la continua participación popular que en la *virtù* de un líder carismático como el método más seguro y efectivo de frenar los abusos y la opresión del pueblo por parte de las elites.¹³ Habiendo sufrido sus efectos, sospechaba de todo aquello en lo que advirtiera una semilla de tiranía. Lo anterior significa que el *Segretario* florentino mantuvo en sus obras un discurso que hoy podría llamarse proto-populista y simultáneamente fue un agudo crítico del papel de personajes que hoy podríamos identificar como precursores de los liderazgos autoritarios.¹⁴

Por lo que toca a los autores post-marxistas discutidos en este ensayo, aunque ambos defienden también al conflicto social como un rasgo esencial de la democracia, eso no los vuelve automáticamente favorables a los

¹² En el capítulo VII del primer libro de los *Discursos*, Maquiavelo deja claro con qué objeto: “Los pocos siempre velan por los intereses de los pocos” (1993, p. 25).

¹³ Como señala Erica Benner, una de las biógrafas de Maquiavelo, para el florentino, una ciudad basada en buenas leyes y buenas instituciones no necesita, como hacen otras, de la virtud de un solo hombre para mantenerse (Benner, 2017, p. 78).

¹⁴ En el primer caso, podríamos pensar en el trabajo de McCormick (2001, 2011); en el segundo, la lectura de *El Príncipe* que hace Benner (2017). Para un intento de síntesis de ambas posiciones, véase Morales Oyarvide (2024).

proyectos populistas. De hecho, más que acercarlos entre sí, su visión sobre este fenómeno los separa.

Por un lado, la mirada de Chantal Mouffe sobre el populismo es eminentemente positiva. Para esa autora, la política populista es la política agonística por antonomasia (Mouffe, 2018), que habría representado un revulsivo contra el consenso neoliberal de finales del siglo XX. En los últimos años, la apuesta de esta autora ha sido la de apoyar un tipo específico de proyectos populistas, los que apelan a una visión del pueblo incluyente, basado en valores como la igualdad y la justicia, a los que opone otras encarnaciones del populismo de tipo autoritario y nativista. Es lo que la autora llama un “populismo de izquierda”, que fungiría como un medio para canalizar una serie de demandas de diferentes sectores sociales subalternos. En este proyecto resulta fundamental reincorporar el rol de los afectos y las emociones (Mouffe, 2023).¹⁵

Hay que subrayar, sin embargo, que el giro populista de Mouffe tiene diversas particularidades derivadas de su propia concepción agonista de la política y la domesticación que hace del pensamiento de Schmitt analizada previamente. Como muestra el trabajo de González Scandizzi (2024), el de Mouffe podría definirse como un “populismo republicano”, en la medida en que otorga un lugar fundamental al antagonismo como una característica constitutiva de lo social, pero simultáneamente contempla ciertos marcos institucionales que permitirían dar unicidad a la cosa pública. Para este autor, el populismo partisano de los últimos trabajos de Mouffe no se presenta como el reverso absoluto de todo institucionalismo, sino que presenta una división entre “pueblo” y “oligarquía” que puede ser dirimida dentro de un “nosotros” que no trata de romper los cauces democráticos, es decir, que sigue adoptando una lógica adversarial, no antagonística:

La estrategia del populismo de izquierda no aspira a una ruptura radical con la democracialiberal pluralista ni tampoco a la creación de un orden político totalmente nuevo. Persigue, en cambio, el establecimiento de un orden hegemónico dentro del marco constitucional democrático [...] El proceso de recuperación y radicalización de las

¹⁵ De forma similar a lo argumentado por otros teóricos como la estadounidense Nancy Fraser (2017).

instituciones democráticas sin duda incluirá momentos de ruptura y una confrontación con los intereses [...] dominantes, pero no exige abandonar los principios de legitimidad democrático liberales. (Mouffe, 2018, p. 67-68)

En este sentido, el conflicto populista entendido como lo hace Mouffe puede desfogarse de un modo no destructivo y dentro de los parámetros propios de la democracia pluralista, a cuyos principios políticos fundamentales sigue guardando fidelidad. A diferencia de otros autores, como señala en otro lugar González Scandizzi (2023), en Mouffe la frontera populista entre “pueblo” y “oligarquía” no pone en duda que ambos actores pertenezcan a un mismo espacio simbólico compartido, lo que produce más que una apuesta revolucionaria o insurreccional, un “reformismo radical”. Vale la pena señalar que González encuentra, en este populismo republicano, una herencia a su vez del republicanismo plebeyo de Maquiavelo.

Por el contrario, la posición de Lefort sobre el nuevo populismo, cuyas encarnaciones contemporáneas no alcanzó a conocer, habría sido necesariamente crítica. Sin duda, el pensador francés habría visto en los intentos de los líderes populistas de “encarnar” al pueblo, más que representarlo, un experimento que atenta contra las bases mismas del proyecto democrático. Los populistas, para Lefort, habrían partido correctamente de una visión *conflictualista* de lo político y la división de la ciudad. Sin embargo, habrían caído en la tentación de querer darle una solución a la división social, queriendo “ocupar” materialmente (y no sólo de forma simbólica) el lugar del poder. Al hacerlo, habrían incurrido en un error similar al de los autócratas del siglo pasado, buscando homogeneizar la diversidad social a través de la idea del “pueblo-uno”.

Como se sabe, el pensamiento de Lefort es contrario a cualquier tipo de representación única del pueblo. En su trabajo, su crítica a la idea del “pueblo-uno” se enfoca en los regímenes totalitarios, especialmente el soviético. De acuerdo con su análisis, en estas sociedades se representa a la sociedad como un todo armónico, donde el pueblo, el proletariado, el partido y, en última instancia, el “egócrata”, son lo mismo. El poder deja de ser un espacio *vacío* y vuelve a estar materializado, representándose como una “encarnación” sin espacio para la heterogeneidad y la división social (Lefort,

1986). De forma similar, críticos del populismo como Urbinati (2019) han señalado, siguiendo a Lefort, que el nuevo populismo es un modelo de representación en el que el líder *encarna* al pueblo. En esta representación por personificación, el líder se presenta a sí mismo “como un vehículo de la voluntad soberana, la boca desde la cual se manifiesta la vox populi” (Urbinati, 2020, p. 159). Frente al “Estado soy yo” de Luis XIV, plantea Urbinati, un populista como Chávez dirá “Yo no soy yo [...], yo soy un pueblo”. El pueblo así representado es, para el populista, un colectivo unitario que absorbe a los partidos y las partes. No es el pueblo como *plebe*, sino como *uno*.

Ahora bien, es preciso puntualizar, como hace Zicman de Barros (2024) que si bien quienes critican a los nuevos populismos desde la teoría política han utilizado profusamente los planteamientos de Lefort para atacar a las nuevas encarnaciones de esta ideología, el pensamiento del autor francés presenta una tensión difícil de resolver. Por un lado, su trabajo buscó animar el conflicto político, la división social y la movilización popular en una convergencia de luchas que fuera capaz de desafiar el proceso de “domesticación” de la democracia que, de acuerdo con Lefort, sería instrumentado a través de lo que llamó la “ideología invisible”. Estos planteamientos le acercan a algunos de los populistas de hoy, especialmente a quienes, como Mouffe, intentan rescatar este proyecto político sin romper con la tradición republicana.

Sin embargo, Lefort también fue enfático en la necesidad de mantener el potencial democrático del conflicto social, advirtiendo sobre su degeneración en un antagonismo indomable que podría dar paso a la instauración de tiranías. Tiranías que, en última instancia y de forma paradójica, acaban por cancelar el conflicto y la división que les dio origen. Esta faceta lo alejaría de los planteamientos de la mayoría de los populistas actuales. En este sentido, el trabajo de Lefort nos permitiría, como el del propio Maquiavelo (Morales, 2024), realizar un análisis más matizado del populismo, sus luces y sus sombras, subrayando la necesidad de un delicado balance entre su potencial democrático, pero a la vez autoritario.

¿Cómo aprovechar el rescate de la dimensión *conflictualista* de la política que hace el populismo para radicalizar la democracia en lugar de erosionarla? Esa es la gran pregunta que surge de una lectura *maquiaveliana* de Mouffe y Lefort. Si nos atenemos a lo que intuía el propio florentino, la respuesta ha de hallarse en un campo en que tanto la teoría como la ciencia

política empírica tienen mucho que aportar: la innovación institucional. Aunque ni Lefort ni Mouffe se ocupan especialmente de las cuestiones de diseño en su trabajo sobre la democracia, hoy existe un conjunto de autores que, estando fuera del círculo del post-marxismo pero en diálogo con esta corriente de pensamiento, han tratado de darle cauce institucional al *conflictualismo* político en favor de la libertad pública y la igualdad.¹⁶

CONCLUSIONES

El filósofo Leo Strauss (1995) definió a Maquiavelo como un “maestro del mal”. La leyenda negra que siempre ha acompañado al florentino lo identifica como un consejero de tiranos y un autor de marcada amoralidad. Si bien esta imagen sigue siendo influyente, han existido diversos trabajos que reivindican una forma alternativa de entender el trabajo del florentino. Como escribió en su momento Althusser (2004), la complejidad de la obra maquiaveliana es tal que “fueron muchos los adversarios que reconocieron en sus palabras la verdadera naturaleza de la lucha que libraban”. Ahora bien, aunque existen indicios de que el pensamiento de Maquiavelo no está necesariamente peleado con la tradición del pensamiento *radical* (el caso de Antonio Gramsci es seguramente la prueba más clara), lo cierto es que la influencia de Maquiavelo en la izquierda del siglo XX sigue siendo un tema poco explorado. Este trabajo ha buscado contribuir a llenar este vacío, identificando la impronta maquiaveliana en dos de los teóricos post-marxistas más reconocidos, Claude Lefort y Chantal Mouffe.

El vínculo que une a estos pensadores contemporáneos con la obra del autor de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* es el papel central y positivo que asignan al conflicto y la división en la política, una idea revolucionaria de la que Maquiavelo fue el primer impulsor moderno. La tesis central de este trabajo es que fue a través de la lectura del florentino y su interpretación del conflictualismo maquiaveliano que tanto Lefort como Mouffe fundamentaron sus concepciones de la democracia y lo político y, con ello, trascendieron los postulados del marxismo tradicional.

¹⁶ Ejemplos notables son los trabajos de Camila Vergara (2020), John P. McCormick (2011), y Janosh Prinz y Manon Westphal (2024).

A lo largo de este texto, he buscado mostrar cómo la concepción *lefortiana* de la democracia como “lugar vacío” y como un régimen marcado por la “indeterminación” no se entienden sin su lectura de *El Príncipe* y los *Discursos*. Fue de Maquiavelo de quien Lefort retoma la idea de la “ciudad dividida” y la irresolubilidad del conflicto social, planteamientos que le servirán para “completar” las intuiciones de Tocqueville respecto al carácter dinámico y contradictorio de la democracia. De igual modo, será del papel que Maquiavelo asigna a los deseos del pueblo de no ser dominado (“pura negatividad”, según Lefort) de donde el francés obtiene la inspiración para definir al poder como un “lugar vacío” que sólo puede ocuparse de forma simbólica y transitoria.

De forma similar, he sugerido que la idea de “agonismo”, un concepto que ha estructurado el grueso de la producción intelectual de Chantal Mouffe, tiene claros ecos florentinos. Maquiavelo, con quien Mouffe reconoce una deuda así sea de forma implícita desde sus primeros textos en solitario, pudo haber sido el instrumento con el que la teórica belga alcanza su principal objetivo teórico: la “domesticación” del pensamiento de Carl Schmitt al transformar el antagonismo ontológico del alemán en un agonismo compatible con la democracia radical. He sostenido que, en este proceso, la distinción *maquiaveliana* entre los beneficios de un conflicto social bien encauzado a través de instituciones y el potencial destructivo de aquellos que se desbordan resulta fundamental.

Finalmente, este artículo ha sugerido que esta reivindicación del rol del conflicto social y su relación con la democracia que une al pensamiento de Maquiavelo y al post-marxismo puede ser especialmente útil para reflexionar sobre la complejidad de fenómenos como el populismo, un proyecto que tiene en su centro una división entre pueblo y élite y que mantiene una ambivalente relación con la democracia, al menos en su versión liberal y representativa, de la que es al mismo tiempo amenaza y correctivo.

Escrita hace 500 años, la obra de Maquiavelo goza hoy de plena vigencia. La influencia del florentino en los trabajos de Lefort y Mouffe es sólo una muestra de su actualidad y el carácter proteico de su pensamiento. Quedará para investigaciones posteriores el seguir explorando la sorprendente afinidad entre lo dicho en *El Príncipe* y los *Discursos sobre Tito Livio* y el pensamiento de la izquierda radical contemporánea, sea post-marxista o

no, desde clásicos contemporáneos como Gramsci a autores cuya obra se encuentra en desarrollo como John P. McCormick y Camila Vergara.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTHUSSER, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- BEILHARZ, P. (2005). "Post-Marxism". En G. Ritzer (Ed.). *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand: Sage Publications.
- BENNER, E. (2017). *Be Like the Fox: Machiavelli in his World*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- BIGNOTTO, N. (2013). Lefort and Machiavelli. En M. Plot (Ed.). *Lefort, Thinker of the Political*. pp. 34-51. Palgrave McMillan.
- BRECKMAN, W. (2013). *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*. Nueva York: Columbia University Press.
- DI PIERRO, M. (2019). Machiavelli e i Conflitti. Le Interpretazioni Politiche Italiae. En *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno*. Núm. 13. pp. 75-88.
- ERFANI, F. (2008). Fixing Marx with Machiavelli. Claude Lefort's Democratic Turn. En *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 39. Núm. 2. pp. 200-214.
- FLYNN, B. (2005). *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston: Northwestern University Press.
- FRASER, N. (2017). The End of Progressive Neoliberalism. En *Dissent*. Disponible en: bit.ly/3wIrCmh
- GONZÁLEZ, J. (2024). Maquiavelo, Laclau y Mouffe. Encuentros y desencuentros entre populismo y republicanism. En *Revista de Estudios Políticos*. Núm. 25. pp. 29-56.
- GONZÁLEZ, J. (2023). Mouffe versus Laclau: la (dis)continuidades entre el populismo de izquierda y el populismo sin adjetivos. En *Revista Uruguay de Ciencia Política*. Vol. 32. Núm. 1. pp. 79-104.
- JOHNSTON, D., URBINATI, N. y VERGARA, C. (2017). *Machiavelli on Liberty and Conflict*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- LEFORT, C. (2020a). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.

- LEFORT, C. (2020b). *Machiavelli in the Making*. Chicago: Northwestern University.
- LEFORT, C. (1988). The Question of Democracy. En *Democracy and Political Theory*. pp. 9-20. Cambridge: Polity Press.
- LEFORT, C. (1986). The Logic of Totalitarianism. En J. Thompson (Ed.). *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. pp. 292-306. Cambridge: The MIT Press,
- MACHIAVELLI, N. (1998). *The Prince*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MACHIAVELLI, N. (1993). *Discourses on Livy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MACHIAVELLI, N. (1990). *Florentine Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- MARX, K. y ENGELS, F. (2004). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Akal.
- MATTEI, E. (2019). El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo. En *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno*. Núm. 13. pp. 33-53.
- MCCORMICK, J. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCORMICK, J. (2001). Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. En *American Political Science Review*. Vol. 95. Núm. 2. pp. 297-313.
- MORALES OYARVIDE, C. (2024). Maquiavelo para repensar al populismo. En *Otros Diálogo de El Colegio de México*. Núm. 28. Disponible en: bit.ly/45h7aaR
- MOUFFE, C. (2023). *El poder de los afectos en política. Hacia una revolución democrática y verde*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MOUFFE, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MOUFFE, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- MOUFFE, C. (2007). *En torno a lo político*. México: FCE.
- MOUFFE, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- MOUFFE, C. (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism. En *Social Research*. Vol. 66. Núm. 6. pp. 745-758.

- MUDDE, C. y ROVIRA, C. (2017). *Populism. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- PEDULLÀ, G. (2019). *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- PRINZ, J. y WESTPHAL, M. (2024). The Tribune as a Realist Democratic Innovation. En *Political Theory*. Vol. 52. Núm. 1. pp. 60-89.
- RAHE, P. (2008). *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Nueva York: Cambridge University Press.
- ROBERTS, K. (2022). Populism and Polarization in Comparative Perspective: Constitutive, Spatial and Institutional Dimensions. En *Government and Opposition*. Vol. 57. Núm. 4. pp. 680-702.
- ROBIADEK, K. (2020). Review Essay: for the People: Deepening the Democratic Turn in Machiavelli Studies. En *Political Theory*. Vol. 00. Núm. 0. pp. 1-14.
- ROVIRA, C. (2012). The Ambivalence of Populism: Threat and Corrective for Democracy. En *Democratization*. Vol. 19. Núm. 2. pp. 184-208.
- SCHMITT, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SIM, S. (2000). *Post-Marxism. An Intellectual History*. Londres: Routledge.
- SKINNER, Q. (1998). *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS, L. (1995). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TOCQUEVILLE, A. (2017). *La democracia en América*. Madrid: Alianza.
- URBINATI, N. (2020). *Yo, el pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*. Ciudad de México: Grano de Sal.
- VALLESPÍN, F. y MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, M. (2017). *Populismos*. Madrid: Alianza.
- VERGARA, C. (2020). *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*. Princeton: Princeton University Press.

ZICMAN DE BARROS, T. (2024). The People versus the Grandees: the Paradox of Claude Lefort's 'Populism'. En *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 0. Núm. 0.

Fecha de recepción: 22 de junio de 2024
Fecha de aceptación: 10 de junio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1260>

LA TEORÍA DEL GATOPARDISMO: ENTRE REVOLUCIONES PASIVAS Y CONSERVADORAS*

Pierre Gaussens**

RESUMEN. El gatopardismo se refiere a la forma de una acción política que es presentada como “revolucionaria”, pero que en realidad no altera las estructuras de poder del orden social, produciendo así una ilusión de cambio. Pese a su potencial analítico, la adopción de esta perspectiva crítica suele restringirse a un uso retórico que limita su alcance teórico. El aporte de este artículo busca paliar esta deficiencia al dotar la noción de gatopardismo con contenidos de teoría social, otorgándole mayor robustez, precisión y filo analítico. Para ello, el texto pone a debatir la idea de gatopardismo a partir de una comparación original entre tres conceptos sociológicos: la *revolución pasiva* en Gramsci, la *revolución conservadora* en Bourdieu y el *principio de Lampedusa* en Wallerstein.

PALABRAS CLAVE. Gatopardismo; Lampedusa; revolución; pasiva; conservadora.

* Este artículo ha sido redactado gracias a una residencia FIAS en el Instituto de Estudios Avanzados de París. Ha recibido un financiamiento del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea, en el marco del convenio de subsidio Marie Skłodowska-Curie N° 945408, y del programa del Estado francés “Investissements d’avenir” gestionado por la Agencia Nacional de Investigación (ANR-11-LABX-0027-01 Labex RFIEA+).

** Profesor investigador del Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, México. Correo electrónico: pgaussens@colmex.mx

THE THEORY OF GATOPARDISM: BETWEEN PASSIVE AND CONSERVATIVE REVOLUTIONS

ABSTRACT. The term “Gatopardism” refers to a type of political action that is presented as “revolutionary”, but which, in reality, does not alter the power structures of the social order, thus producing an illusion of change. Despite its analytical potential, the adoption of this critical perspective is usually restricted to a rhetorical use that limits its theoretical scope. This article seeks to address this deficiency by providing the notion of “Gatopardism” with social theory content, giving it greater robustness, precision and analytical edge. To this end, the text discusses the idea of gatopardism based on an original comparison between three sociological concepts: Gramsci’s *passive revolution*, Bourdieu’s *conservative revolution*, and Wallerstein’s *Lampedusa principle*.

KEYWORDS. Gatopardism; Lampedusa; passive revolution; conservative revolution.

*Si queremos que todo siga como está,
es necesario que todo cambie.*
Giuseppe Tomasi di Lampedusa
El gatopardo (1958)

INTRODUCCIÓN

El gatopardo es una pieza maestra de la literatura italiana. Su autor, Giuseppe Tomasi di Lampedusa, no había publicado nada previamente, por lo que era un escritor desconocido. La novela tuvo un éxito tan inmediato como inesperado. Sin embargo, Lampedusa nunca lo conoció, ya que su publicación se hizo en 1958 de manera póstuma, un año después de su muerte.

Se trata de una novela histórica que narra la vida de una familia aristocrática de Sicilia, los Salina, entre 1860 y 1910 durante el periodo de unificación del Estado italiano (el *Risorgimento*). El título *del gatopardo* se refiere

al felino –un serval– que se encuentra dibujado en el escudo de armas de la familia. Su patriarca, Don Fabrizio, observa con nostalgia el cambio de época que provoca la unificación nacional, en el que la burguesía culmina su ascenso político como clase dirigente del nuevo régimen, desplazando a la vieja aristocracia de la cual él sigue siendo parte. Esta figura tradicional contrasta con el personaje de Tancredi, el sobrino de Don Fabrizio, joven y ambicioso, que intenta sacar provecho de la agitación política, participando entre las camisas rojas de Garibaldi. Frente al desconcierto de su tío, que desapueba las actividades revolucionarias de su sobrino, Tancredi le declara: “Si queremos que todo siga como está, necesitamos que todo cambie.” Con esta frase, el personaje sintetiza la posición contradictoria en la que se encontraba entonces la aristocracia, si quería conservar su poder adaptándose a la revolución en curso.

El éxito de la novela popularizó esta fórmula, que pasó a la fama convirtiéndose en un lema político. Más allá del caso histórico en el que se inscribe la trama de *El Gatopardo*, la frase de Tancredi simboliza la capacidad de las clases dominantes para conservar su poder. La novela dio entonces origen a una perspectiva analítica, el gatopardismo (por su título) o estrategia de Lampedusa (por su autor), para criticar las políticas o acciones que se dicen revolucionarias, transformadoras o reformistas, pero que alteran solo superficialmente el orden social conservando las estructuras de poder que lo sostienen. De esta forma, el gatopardismo constituye una ilusión de cambio, un proceso político o social que aparenta innovaciones, pero que en realidad reproduce los fundamentos del orden que busca modificar bajo las apariencias del cambio.

Debido al potencial de su rendimiento analítico, este enfoque no ha dejado de ganar en popularidad, tanto en el periodismo y las humanidades –de donde es originaria– como entre las ciencias sociales. Así, la noción de gatopardismo ha sido aplicada en los últimos años para tratar una gran diversidad de temas, desde la oligarquía (Soares, 2009), las candidaturas independientes (Gilas, 2015) o la corrupción (Cepeda, 2022), hasta el transporte público (Arellano, 2018), la pedagogía (Rodríguez y Plá, 2019) o el derecho penal (Vanegas, 2021), pasando por la política ambiental (García-Granados, 2006), el monocultivo de soja (Costantino, 2013) y los agroquímicos (Naranjo, 2020), entre otros.

En América Latina, el auge del gatopardismo como categoría de análisis se ha nutrido, además, de los giros que ha dado la política regional en las dos últimas décadas. En particular, esta perspectiva ha sido adoptada por múltiples observadores para señalar las contradicciones del giro a la izquierda (GausSENS, 2018) y del progresismo latinoamericano (Modonesi, 2017), como en los casos de los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela (Rivas, 2012), Tabaré Vázquez en Uruguay (Mañán, 2013), Néstor Kirchner en Argentina y Michelle Bachelet en Chile (Aracena, 2020), Rafael Correa en Ecuador (Martínez, 2011; Machado, 2015), Evo Morales en Bolivia (Quiero, 2015) o, más recientemente, Andrés Manuel López Obrador en México (Aguilar, 2023).

A pesar de esta difusión, la aplicación del gatopardismo suele restringirse, sin embargo, a un uso retórico de la categoría que se limita a su significado general para señalar continuidades más allá de una apariencia de cambio, sin mayores desarrollos teóricos. El objetivo del presente artículo busca paliar esta deficiencia al dotar la noción de gatopardismo con contenidos de teoría social que le permitan ganar en robustez teórica y filo analítico. Para ello, el texto pondrá a debatir el gatopardismo con base en los tres principales conceptos que han expresado su idea central dentro de la teoría sociológica, respectivamente: 1) el concepto de “revolución pasiva” desarrollado por el marxista italiano Antonio Gramsci; 2) el de “revolución conservadora”, propuesto por el sociólogo francés Pierre Bourdieu; y, 3) el “*principio de Lampedusa*” acuñado por el estadounidense Immanuel Wallerstein.

El artículo presentará cada uno de estos tres conceptos, en este orden, a fin de entender la lógica de su construcción intelectual y los principales planteamientos que los articulan, en relación con la idea de gatopardismo. En un segundo momento, se planteará un ejercicio comparativo entre las tres propuestas conceptuales, recalcando las aportaciones de cada una y poniendo énfasis en las similitudes –más que en las diferencias (ciertamente presentes)– que acercan a los autores entre sí sobre la materia. Por último, el artículo cerrará con unas reflexiones finales sobre los límites que definen al fenómeno. De esta manera, constituye una reflexión teórica que busca avanzar planteamientos compartidos, a partir de nociones del pensamiento sociológico crítico, que permitan dotar de consistencia al gatopardismo y así contribuir a su conceptualización como fenómeno político.

LA REVOLUCIÓN PASIVA EN GRAMSCI

Antonio Gramsci (1891-1937) retoma el término de “revolución pasiva” del escritor y político Vincenzo Cuoco (1770-1823), conocido por su *Ensayo histórico sobre la revolución napolitana de 1799* (1801). En sus *Cuadernos de la cárcel* (1981-1999),¹ Gramsci recupera este término para desarrollar una visión crítica del siglo XIX europeo que él interpreta como una vasta reacción a la Revolución Francesa. El préstamo es explícito:

Vincenzo Cuoco llamó *revolución pasiva* a la que tuvo lugar en Italia como contragolpe a las guerras napoleónicas. El concepto de *revolución pasiva* me parece exacto no solo para Italia, sino también para los demás países que modernizaron el Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales, sin pasar por la revolución política de tipo radical-jacobino. (Gramsci, C4, p. 216-217).

De esta forma, Gramsci parte de una lectura historiográfica para desarrollar luego, entre sus *Cuadernos*, la noción de *revolución pasiva* más allá del caso italiano o de una época en particular, “llevando el grado de elaboración de esta a una generalización mucho más grande que la expuesta por la fórmula de Cuoco o por especificidades históricas que la pueden caracterizar” (De Felice, 2022, p. 33). En efecto, el marxista italiano se interesa en los procesos de modernización estatal o de transición a la modernidad que no necesariamente pasaron por una revolución burguesa sobre el modelo jacobino (francés), sino por una vía alternativa, menos radical, hecha mediante una serie de reformas y conflictos nacionales. Con esta operación,

Gramsci amplía considerablemente el concepto de *revolución pasiva* al atribuirle un alcance teórico y metodológico general. La *revolución pasiva* deviene, en esa ampliación, en una tendencia potencial al interior de todo proceso de transición: ‘El tema de la «revolución pasiva» como interpretación de la época del *Risorgimento* y de toda época compleja de cambios históricos’. (Buci-Glucksmann, 2022, p. 96)

¹ Todas las citas de Gramsci remitirán a esta edición de los *Cuadernos*, publicada por la editorial mexicana Era, con base en los trabajos de Massimo Modonesi (2017, 2022), indicando el número del cuaderno citado además de las respectivas páginas.

La primera referencia a la noción de *revolución pasiva* en los *Cuadernos* aparece como sinónimo de *revolución sin revolución*, lo que deja en evidencia, de entrada, la contradicción o ambigüedad que se encuentra en el núcleo del concepto, tensionado entre las tendencias opuestas de la conservación y la innovación. De allí la coincidencia con la idea del gatopardismo, que esconde la continuidad bajo una apariencia de ruptura. En este sentido, la formulación de la *revolución pasiva* va más allá de la dicotomía simple entre revolución y contrarrevolución, o reforma y contrarreforma.

Para Gramsci, la lucha de clases encuentra su dinámica en una guerra de movimientos y posiciones, en la cual las clases dominantes pueden oponer a los movimientos revolucionarios de los subalternos estrategias de *revolución pasiva*:

El desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares con ‘restauraciones’ que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo, por lo tanto ‘restauraciones progresistas’ o ‘revoluciones-restauraciones’ o incluso ‘revoluciones pasivas’.
(Gramsci, C10, p. 205)

Aquí está la principal definición del concepto por el autor. La *revolución pasiva* constituye un movimiento de las clases dominantes, conducido desde arriba por medio del Estado, en respuesta frente al antagonismo expresado por los subalternos. Implica por lo tanto una acción previa desde abajo, sea una revuelta, una insurrección fallida o un episodio revolucionario limitado, pero suficientemente amenazador para el orden establecido como para ameritar una respuesta del Estado. En otras palabras, toda *revolución pasiva* sucede a un primer momento subversivo desde abajo, cuya amenaza obliga a los dominantes a adoptar reformas que satisfagan, aunque sea parcialmente y desde arriba, algunas de las reivindicaciones subalternas que motivaron su rebelión:

Durante la *revolución pasiva* las masas se expresan por medio de sublevaciones esporádicas, anárquicas, sin unidad ni autonomía con respecto a las clases dominantes. A estas sublevaciones ‘elementales’

de las masas, los grupos dirigentes responden con un reformismo atemperado, por ‘pequeñas dosis’, que moderniza al Estado y evita a toda costa la participación en él de las masas: la modernización del Estado y de la sociedad se efectúa legalmente, ‘desde arriba’. (Kanoussi y Mena, 2022, p. 151)

La *revolución pasiva* desarrolla entonces lo que Gramsci (C10, p. 124) llama un *conservadurismo reformista atemperado*. En este punto, como bien lo señala Massimo Modonesi, “el quid del contenido revolucionario y/o restaurador de las revoluciones pasivas remite sustancialmente a la combinación de dosis de renovación y de conservación” (2017, p. 23). Al respecto, las combinaciones posibles de la *revolución pasiva* son muy variables y casi infinitas, siempre y cuando se mantengan dentro de sus límites naturales: a la izquierda, la *revolución pasiva* encuentra su límite en la revolución “radical-jacobina” (activa, permanente), mientras que lo hace, a la derecha, en la restauración total como retorno del antiguo régimen.

Dentro de este marco, la *revolución pasiva* recogerá las reivindicaciones subalternas en mayor o menor medida, dependiendo de las relaciones de fuerza particulares a cada caso nacional. Podrá contener más elementos de cambio o de restauración, mediante un proceso de *revolución pasiva* progresivo o regresivo, según las necesidades de las condiciones de dominación. Al respecto, Gramsci ilustra ambos escenarios, respectivamente, con el análisis de las políticas del “americanismo” en Estados Unidos (conocido como *New Deal*) y las del fascismo italiano (De Felice, 2022).

Más allá de esta disyuntiva entre progresividad y regresividad, el éxito de toda *revolución pasiva* –como su nombre lo indica– dependerá de la producción de pasividad entre los subalternos, bajo la forma de un consenso que desactive su antagonismo y neutralice su autonomía, manteniéndolos en su condición de subalternidad. Por lo tanto, este tipo de estrategia permite a los dominantes enfrentar el antagonismo de clase transformando las relaciones de dominación para garantizar su reproducción. La *revolución pasiva* remite entonces a las capacidades de renovación de la dominación, mediante reformas que no dejan de ser conservadoras en el fondo, pero que, al ser presentadas como “revolucionarias” por el aparato estatal, pueden llegar a ser percibidas como tales por los subalternos, obteniendo así su consentimiento pasivo.

Dicho en términos gramscianos, la *revolución pasiva* representa un medio eficaz a disposición de las clases dominantes para la reconfiguración de la hegemonía. Por esta razón, “se puede aplicar al concepto de *revolución pasiva* [...] el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones” (Gramsci, C15, p. 188). Dentro de esta dinámica, una *revolución pasiva* opera como un mecanismo de ajuste que reequilibra las relaciones de fuerza entre dominantes y subalternos a favor de los primeros. Si es exitosa, garantiza la reproducción de la desigualdad del orden social al modificar progresivamente su composición, sentando las bases para una nueva forma de dominación (de allí su relación con las nociones conexas de transformismo y cesarismo en el pensamiento de Gramsci).

Como lo nota Buci-Glucksmann, “pareciera que las relaciones de producción capitalistas tuvieran una cierta capacidad interna de adaptación al desarrollo de las fuerzas productivas, una cierta plasticidad que les permite ‘reestructurarse’ en periodos de crisis” (2022, p. 97). Por eso, la *revolución pasiva* encuentra una particular utilidad para las clases dominantes en los periodos de crisis o, como dice el propio Gramsci, para “toda época compleja de cambios históricos”. También lo señala Modonesi: “las clases dominantes pueden resolver situaciones de crisis por cuanto disponen de márgenes de acción política para reconfigurar la hegemonía perdida” (2017, p. 27). Es así como la *revolución pasiva* representa una de las estrategias más eficaces, sin lugar a duda, para que los dominantes sorteen esos momentos críticos.

En suma, una política de tipo revolucionario-pasivo puede resumirse de la siguiente manera, con base en las tres secuencias que distingue Carlos Nelson Coutinho:

- 1) las clases dominantes reaccionan a las presiones provenientes de las clases subordinadas [...]; 2) esta reacción, aunque tiene como objetivo principal la preservación de los fundamentos del antiguo orden implica, sin embargo, la aceptación de ‘alguna parte’ de las exigencias que vienen ‘desde abajo’; 3) por ello, junto con la preservación del dominio de las viejas clases, se introducen modificaciones que abren el camino, a su vez, para nuevas modificaciones. Por lo tanto, nos enfrentamos a una dialéctica compleja de revolución-restauración. (2022, p. 193)

LA REVOLUCIÓN CONSERVADORA EN BOURDIEU

Dentro de la historiografía, la *revolución conservadora* hace tradicionalmente referencia a un movimiento intelectual que reunió corrientes nacionalistas de derecha durante la República de Weimar (1918-1933) en Alemania. Figuras que suelen ser asociadas a este movimiento (conocido como *völkisch*) son, entre otros, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Oswald Spengler o Martin Heidegger.

Pierre Bourdieu (1930-2002) se interesó en la obra filosófica de este último, con la publicación en 1975 de un largo artículo –en la revista que él acababa de fundar: *Actes de la Recherche en Science Sociale*– intitolado: *La ontología política de Martin Heidegger*,² este primer texto sirvió de base para un libro epónimo, publicado trece años más tarde, en 1988, en el contexto de una controversia intelectual en Francia sobre la filiación del filósofo alemán con el nazismo (Quélenec, 2021). Con este libro, Bourdieu buscaba distanciarse de la lógica de juicio político que imperó en esta controversia para, en cambio, defender la idea de que la obra de Heidegger constituye la “sublimación filosófica” de los principios éticos y políticos del movimiento revolucionario-conservador que había caracterizado la República de Weimar.

Para ello, el sociólogo francés empieza por reconocer la hazaña intelectual lograda por Heidegger dentro de una filosofía alemana aún dominada por el neokantismo:

La singularidad de la empresa filosófica de Heidegger radica en el hecho que tiende a hacer existir en el seno del campo filosófico, mediante un acto de fuerza filosóficamente revolucionario, una nueva posición, frente a la cual todas las demás tendrían que definirse [...] Para conseguir tal perturbación en las relaciones de fuerza internas al campo filosófico, y otorgar una forma de respetabilidad a tomas de posición heréticas, expuestas a parecer como vulgares, había que asociar las disposiciones ‘revolucionarias’ del rebelde y la autoridad específica que asegura un gran capital acumulado en el seno mismo del campo. (Bourdieu, 1988, p. 57)

² Todas las citas originales (en francés) de Bourdieu son traducciones mías.

La acumulación de este capital por Heidegger había sido posible gracias a su trayectoria dentro del sistema universitario como profesor asistente de Husserl, reconocido filósofo y fundador del movimiento fenomenológico. Desde esta posición de legitimidad al interior de la institución académica, en el seno mismo de la disciplina,

Heidegger introduce en la filosofía universitaria [...] palabras y cosas hasta el momento excluidas confiriéndolas una nueva nobleza, mediante la imposición de todos los problemas y emblemas de la tradición filosófica, e insertándolas en el entramado que tejen los juegos verbales de la poesía conceptual. La diferencia entre los portavoces de la ‘revolución conservadora’ [ya mencionados] y Heidegger, que hace entrar dentro de la filosofía la casi totalidad de sus tesis y muchas de sus palabras, radica enteramente en la forma con la que éstas se tornan irreconocibles. (Bourdieu, 1975, p. 118)

De allí la importancia fundamental que reviste la forma con la que Heidegger formula unas ideas que, si bien pertenecen a las corrientes nacionalistas de derecha, adquieren una nueva dimensión filosófica gracias a la apariencia innovadora que presentan. Con este proceder, Heidegger logra posicionar su propuesta filosófica como tercera vía. En efecto, haciendo una homología entre el campo intelectual y el político, Bourdieu afirma que el posicionamiento innovador de Heidegger “se ubica con relación al marxismo y el neokantismo como las ‘revoluciones conservadoras’ se sitúan en el campo ideológico-político con relación a los socialistas y los liberales” (Bourdieu, 1988, p. 80).

De esta manera, la filosofía de Heidegger ilustra para Bourdieu la estrategia típica de las revoluciones conservadoras, “que consiste en lanzarse al fuego para no quemarse, cambiar todo para no cambiar nada, por medio de uno de esos extremos heroicos que, en el movimiento por situarse siempre más allá del más allá, unen y concilian verbalmente los opuestos en proposiciones paradójicas, y mágicas” (Bourdieu, 1988, p. 73-74). Aquí se encuentra claramente enunciado el lema del gatopardismo, para caracterizar la estrategia de la revolución conservadora. Su lógica, “que mantiene y busca mantener el orden establecido, y la posición en este orden de quien lo

opera, se encuentra en esta inversión radical que conserva y que es necesaria para conservar” (Bourdieu, 1975, p. 136).

Esta idea de gatopardismo está presente en otros trabajos de Bourdieu, empezando por su obra maestra, *La Distinción* (1979), en la cual el sociólogo –probablemente inspirado en su estudio de Heidegger– reconoce la posibilidad de que “la permanencia puede estar asegurada por el cambio y la estructura perpetuada por el movimiento” (Bourdieu, 2012a, p. 193). Si parece contradictoria, Bourdieu advierte que la ambigüedad de esta lógica se debe a la razón dicotómica que opone mecánicamente la dinámica a la estática (como lo hacía la “física social” de Comte), el movimiento a la estructura, la transformación al orden o la revolución a la restauración.

Es necesario, por ende, abandonar este tipo de razonamiento binario para aprehender la contradicción central del concepto de revolución conservadora. Reconocer la posibilidad, por más paradójica que sea, de que haya cambio en el orden y orden en el cambio, resulta fundamental para entender que las clases dominantes –cuyos gustos son analizados por Bourdieu en *La Distinción*– tienen un especial interés en disfrazar el orden de cambio para asentar su dominación.

Ahora, en términos más prácticos, la *revolución conservadora* implica la realización de una acción política por parte de ciertos agentes, los llamados “revolucionarios conservadores”, que buscan hacer la revolución para restaurar algunos aspectos del antiguo régimen dentro de un nuevo orden social. En este punto, Bourdieu advierte sobre el peligro de reconocer al conservadurismo solamente en su forma reaccionaria, lo que equivaldría a exponerse a una grave ingenuidad política.³ Dicho de otro modo, la derecha no tiene el monopolio de la reacción política, ya que el conservadurismo también puede revestir formas “revolucionarias”, es decir, formas de izquierda. En este caso, el reto radica en que la conservación del orden establecido venga del cambio, y que este cambio se convierta en una ilusión de cambio.

Para lograr este objetivo, los revolucionarios conservadores se apoyan en la producción de una ideología dominante (Bourdieu y Boltanski, 2009) –siguiendo la hazaña original de Heidegger– con el fin de generar esta necesaria ilusión de cambio. Es lo que Bourdieu llama el “conservadurismo

³ Para Bourdieu, se trata de un error que habría cometido, por ejemplo, Simone de Beauvoir en su ensayo sobre *El pensamiento político de la derecha* (1955).

mo ilustrado”, entendido como ideología de toda *revolución conservadora* que, “siempre dispuesto a aceptar o incluso impulsar cambios en todos los campos que no afecten a los fundamentales del orden social, se [ve] ofrecer, desde la derecha y desde la izquierda, los contrastes que necesita para darse las apariencias de una vanguardia” (Bourdieu, 2012a, p. 518).

El concepto de *revolución conservadora* va a ser empleado por Bourdieu en sus últimos escritos –más militantes–, a finales de los años 1990 e inicios de los 2000, para criticar el giro neoliberal de las políticas económicas y sociales. Por un lado, lo define de una manera precisa como “una restauración del pasado que se presenta como una revolución o una reforma progresista; una regresión, un retroceso que se entrega como un progreso, un salto adelante y que logra ser percibido como tal” (Bourdieu, 2001, p. 32). Por el otro, lo aplica directamente al caso del neoliberalismo,⁴ incluso en el título mismo de una de sus *Intervenciones* (2002): “El neoliberalismo como revolución conservadora.”

Esta aplicación se basa en un caso de estudio previo sobre el mundo editorial, cuyos resultados de investigación fueron publicados en el artículo: *Una revolución conservadora en la edición* (1999). En este último, Bourdieu observa las transformaciones acaecidas en el campo editorial de Francia desde los años 1970, caracterizadas por el peso creciente de las lógicas financieras sobre las estrategias de publicación. A través de este caso, critica la imposición de las lógicas mercantiles incluso a los campos de la producción cultural, cuya autonomía intelectual y libertad artística se ven amenazadas por la expansión del capital.

Ahora bien, “si esta *revolución conservadora* puede engañar, es porque ya no tiene nada que ver, en apariencia, con la vieja pastoral de los revolucionarios conservadores de los años treinta;⁵ reviste todos los signos de la modernidad. ¿Acaso no viene de Chicago?” (Bourdieu, 1998, p. 41). Es así como el neoliberalismo contemporáneo representaría una *revolución conservadora* de un nuevo tipo, asociado al mito de la globalización, en el sentido de que,

⁴ En este punto la interpretación de Bourdieu difiere de la de Coutinho (2022), por ejemplo, quien no ve en la época neoliberal una revolución pasiva, sino una simple contrarreforma.

⁵ En una referencia directa a Heidegger.

Bajo las formas de un mensaje muy elegante y moderno, hace regresar las más viejas ideas de la patronal más vieja [...] Es lo propio de las revoluciones conservadoras, la de los años treinta en Alemania, la de Thatcher, Reagan y otros, de presentar restauraciones como revoluciones. La *revolución conservadora* toma hoy una forma inédita: no se trata, como en otros tiempos, de invocar un pasado idealizado, a través de la exaltación de la tierra y la sangre, temas arcaicos de las viejas mitologías agrarias. Esta *revolución conservadora* de un nuevo tipo se reivindica del progreso, la razón, la ciencia (la economía en este caso) para justificar la restauración, y así busca devolver al arcaísmo el pensamiento y la acción progresistas. (Bourdieu, 1998, p. 40)

EL PRINCIPIO DE LAMPEDUSA EN WALLERSTEIN

Immanuel Wallerstein (1930-2019) recupera el apellido del autor de *El Gatopardo* para construir su propio concepto: el *principio de Lampedusa*, entendido como sinónimo de gatopardismo. Reconoce este préstamo de forma explícita en un artículo de 1984, originalmente intitulado: *Patterns and Prospectives of the Capitalist World-Economy*. En él, Wallerstein explica que

Las capas sociales dirigentes (la burguesía mundial) tienen una amplia posibilidad de inventar medios para conservar el poder y los privilegios. La adopción de nuevos roles sociales y de nuevas coberturas ideológicas puede ser, para las capas sociales hoy dominantes, un nuevo medio para perpetuarse dentro de un sistema nuevo. El hecho de que los grupos dominantes buscan sobrevivir, incluso a una crisis, entra ciertamente en la lógica de la dominación. Así como lo decía el terrateniente, héroe de *El Gatopardo* de Lampedusa, ‘debemos cambiar todo para que todo quede igual’. (Wallerstein, 1984, p. 800. Traducción propia)

Con esta primera referencia al gatopardismo, Wallerstein pone de manifiesto la capacidad de agencia de la clase dominante para conservar su poder, así como la relevancia de la ideología para esconder esta reproducción y el

potencial de los periodos de crisis para implementar este tipo de estrategia. No obstante, es en su libro: *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI* (1998) donde Wallerstein desarrolla de una manera más amplia su concepto de *principio de Lampedusa*. En él, empieza por recordar que el gatopardismo no es el único medio del que dispone la burguesía para defender sus privilegios, por lo que sus integrantes se enfrentan a dilemas a la hora de elegir qué hacer frente a la amenaza de las “clases peligrosas”:

La estrategia óptima para defender el privilegio [...] ha sido desde hace mucho tiempo tema de debate entre los privilegiados, y no es una cuestión sobre la que hasta ahora que las ciencias sociales nos hayan ofrecido una evidencia definitiva. Para comenzar por lo más fácil, existe una divergencia de opiniones entre los que consideran que la clave es la represión (por lo menos la represión sensata) y quienes piensan que el secreto son las concesiones de un poquito de participación con el fin de preservar el resto. Por supuesto que se puede intentar hacer una mezcla de ambas fórmulas. (Wallerstein, 1998, p. 83-84)

El principio o estrategia de Lampedusa apuesta entonces por el segundo polo, alternativo a la opción meramente represiva, a través de una proporción mayor de concesiones hechas desde arriba en respuesta a las demandas de los dominados. Como lo resume el sociólogo estadounidense, “la razón básica de las concesiones por parte de los privilegiados a las demandas de democratización es calmar la ira, incorporar a los rebeldes, pero siempre para salvar el marco base del sistema. Esta estrategia encarna el *principio de Lampedusa*” (Wallerstein, 2002, s/p).

Resulta particularmente útil a la clase dominante, advierte Wallerstein, en los momentos de crisis. En efecto, “el problema más grande para los privilegiados surge con la conciencia de una crisis sistémica, cuando finalmente les llega (si les llega), e integran esta expectativa en sus procedimientos operacionales. En ese punto es posible que busquen poner en práctica el *principio de Lampedusa*” (Wallerstein, 1998, p. 85). Los periodos de crisis, guerra o conflictos son por tanto los que más requieren de este tipo de estrategia, cuya aplicación necesita la intervención de algunos poderosos para devolver sentido y orden a la dominación. Wallerstein menciona en especial la figura de

Los visionarios de la restauración de jerarquías y privilegios, los guardianes de la llama eterna de la aristocracia. Personas individualmente poderosas pero carentes de toda estructura colectiva –el ‘comité ejecutivo de la clase dominante’ nunca se ha reunido– ellos actúan (si no conjuntamente, entonces en turno) durante las crisis sistémicas a causa de que perciben que todo está ‘fuera de control’. En ese punto, proceden de acuerdo al *principio de Lampedusa*: ‘todo tiene que cambiar para que todo siga igual’. Qué inventarán y ofrecerán al mundo, es difícil de saber, pero confío en su inteligencia y perspicacia. Se ofrecerá algún nuevo sistema histórico, y pueden tener la capacidad de empujar al mundo en esa dirección. (Wallerstein, 1995, p. 77)

Ahora, si el *principio de Lampedusa* corresponde a un procedimiento extremadamente engañoso, y también eficaz en caso de tener éxito, su aplicación concreta no deja de plantear una serie de desafíos para los privilegiados. Wallerstein los agrupa en tres grandes retos: “el primer problema es inventar el cambio (menos fácil y obvio de lo que uno podría pensar). El segundo es engañar a una gran parte del bando del que se forma parte. El tercero es engañar a los oponentes” (Wallerstein, 1998, p. 85).

Con respecto al primer problema, relativo a la invención del cambio, el sociólogo sentencia que “el método con más probabilidades de triunfar sería aquel que incluyera muchos de los términos de los inconformes” (Wallerstein, 1998, p. 86), bajo la forma que sea necesaria según el caso, pudiendo ser la del socialismo, del feminismo o del ambientalismo, entre otros. En este sentido, la forma de inducir que la ausencia real de transformación signifique la existencia ficticia de cambio, paradójicamente, “puede venir con el pretexto de la ecología o del multiculturalismo [...] Es muy difícil para los movimientos [sociales] no dejarse llevar por la corriente al paso del tiempo, en especial si por este medio pueden obtener parte de sus objetivos inmediatos” (Wallerstein, 1998, p. 86).

El segundo reto consiste en persuadir a los demás privilegiados acerca de la necesidad estratégica de realizar algunas concesiones a favor de los dominados, con el fin de apaciguar sus luchas sin poner en peligro el fundamento de sus privilegios. En este punto, el problema específico radica en la necesaria clandestinidad de una estrategia de Lampedusa, cuyas tácticas no

pueden darse a conocer públicamente so pena de cancelar el efecto de ilusión que buscan proyectar. Wallerstein lo demuestra de la siguiente manera:

Supongamos que algún grupo astuto idea una estrategia efectiva conforme al *principio de Lampedusa*. Es posible que muchos de los de su bando no comprendan lo que está sucediendo, por lo que pueden mostrarse renuentes a dar su apoyo político (o financiero en realidad). ¿Qué hacer en este caso? Por supuesto que los proponentes podrían dar una explicación clara, pero eso frustra el propósito mismo de una estrategia de Lampedusa. Entonces tendrán que defenderla discreta e indirectamente, lo cual puede o no convocar a los demás. (Wallerstein, 1998, p. 87)

Finalmente, en caso de haber sorteado los dos primeros problemas, es decir, haber logrado construir una ilusión de cambio y obtener la colaboración de una fracción importante de la clase dominante, nada garantiza que la estrategia convenza a sus destinatarios: los dominados. Aquí, Wallerstein (1998, p. 87) se pregunta “cómo persuadir a la gran mayoría de que el no cambio es en realidad un cambio [...] El elemento clave de una estrategia de Lampedusa es nunca proclamar la verdadera estrategia muy abiertamente, sino insistir en una estrategia superficial” (Wallerstein, 1998, p. 87).

La puesta en práctica del *principio de Lampedusa* requiere entonces de algunos elementos distractores, suficientemente llamativos para desviar la atención de los dominados de los objetivos reales, mismos que han de permanecer ocultos. De esta forma, la clase dominante “debe tender una peligrosa cuerda floja: dar suficientes explicaciones a favor para congregarse a sus partidarios, pero no tantas como para sostener la evidencia y los motivos de fiera oposición del otro bando. No será fácil” (Wallerstein, 1998, p. 88).

Esta dificultad expresa, a su vez, la limitación del *principio de Lampedusa*, en la medida en que las concesiones hechas a los dominados presentan un impacto acumulativo e incremental que puede repercutir sobre el funcionamiento del sistema político y económico, poniendo en riesgo su capacidad de reproducción. Por esta razón fundamental, Wallerstein señala que

El *principio de Lampedusa* es muy eficaz, hasta un punto de inflexión. Las demandas por una mayor democratización, por una mayor redistribución del pastel político, económico y social, lejos de haberse agotado, son infinitas, aunque sólo sea en incrementos. La democratización de los últimos 200 años, incluso si ha beneficiado sólo a mi hipotético 19% de la población mundial, ha sido costosa para el 1% y ha consumido una porción notable del pastel. Si el 19% se convirtiera en el 29%, por no hablar del 89%, no quedaría nada para los privilegiados. Para ser muy concreto, ya no se podría tener la acumulación incesante de capital, que después de todo es la razón de ser de la economía-mundo capitalista. Así pues, o hay que detener el proceso de democratización, y esto es políticamente difícil, o hay que pasar a algún otro tipo de sistema para mantener las realidades jerárquicas y desigualitarias. (2002, s/p)

El sociólogo concluye sus reflexiones en torno al *principio de Lampedusa* con una advertencia acerca de la nueva era a la que hemos entrado con el siglo XXI, la cual parece ser “aún más traicionera. Estamos navegando en mares desconocidos. Conocemos más sobre los errores del pasado que sobre los peligros del futuro cercano” (Wallerstein, 1994, p. 154). En particular, el autor se preocupa por saber “si emergerá una nueva familia de movimientos antisistémicos con una nueva estrategia, suficientemente fuerte y flexible como para tener un impacto mayor en el periodo 2000-2025, un impacto tal cuyo resultado no sea la propuesta de Lampedusa” (Wallerstein, 1995, p. 77).

EL GATOPARDISMO A DEBATE

Para un ejercicio comparativo entre los conceptos de revolución pasiva, *revolución conservadora* y *principio de Lampedusa*, cabe empezar recordando la diferencia temporal que separa los *Cuadernos de la cárcel*, escritos en los años 1930, de las obras de Bourdieu y Wallerstein, que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX. En consecuencia, si bien Gramsci no pudo conocer a sus colegas y sucesores, su pensamiento sí tuvo una influencia indudable en ellos –aunque sea más en Wallerstein que en Bourdieu–, quienes fueron lectores de los *Cuadernos*. Esta influencia, desde luego, facilita la comparación entre sus respectivos planteamientos.

Bourdieu coincide con la lectura culturalista que hace Gramsci del Estado, logrando así trascender el economicismo tradicional del marxismo, que solía reducir el Estado a un simple instrumento con funciones de dominación (el famoso ‘comité de negocios de la burguesía’): “Gramsci da al Estado no solo la función de coaccionar y mantener el orden, sino también, lo que no es poca cosa, la de establecer y reproducir el consenso” (Bourdieu, 2012b, p. 225). Sin embargo, Bourdieu considera excesivo el poder de la hegemonía tal como es teorizada por el italiano, en la medida en que tiende a sobreestimar las capacidades estatales de regulación para la domesticación de los subalternos.

Asimismo, critica su visión funcionalista del Estado, al desatender el estudio de las condiciones sociales de su existencia, como en particular, la acción de las instituciones y de ciertos grupos que participa de su construcción (maestros, juristas, intelectuales, etc.), incluso en sus formas más cotidianas. Es desde esta perspectiva que Bourdieu retoma el concepto de hegemonía en sus cursos *Sobre el Estado* (2012b) y discute el papel de los intelectuales, incluyendo a los llamados por Gramsci como “intelectuales orgánicos”.

En suma, la reserva de Bourdieu con respecto a la teoría gramsciana consiste en complementar el análisis de las funciones de producción del consenso que cumple el Estado, con el estudio de las condiciones sociales de esta producción, en la que intervienen instituciones, grupos e individuos concretos –tal como lo hizo Bourdieu, por ejemplo, junto con Luc Boltanski en *La producción de la ideología dominante* (1976)–. En pocas palabras, se trata de unir superestructura y agencia, conciliando el materialismo con lo simbólico.

Por su lado, la obra de Wallerstein presenta una filiación más inmediata con la de Gramsci, en tanto ambos teóricos se reivindican del marxismo –a diferencia de Bourdieu–. Wallerstein también recibe su influencia de manera indirecta, por medio de los estudios subalternos (*Subaltern Studies*) –de impronta gramsciana– con los cuales dialoga. Como resultado, el sociólogo estadounidense retoma la noción de subalternidad junto con la de hegemonía –que es, probablemente, el concepto nodal de la obra de Gramsci–, para pensar en las posibilidades de revolución a inicios del siglo XXI. En particular, le interesa analizar la evolución histórica de los nuevos movimientos antisistémicos, surgidos a raíz de la revolución cultural mundial de 1968, para observar –en términos gramscianos– la diversidad de las formas de lucha de las clases y grupos subalternos, las respuestas que enfrentan estos

nuevos movimientos, desde el polo de la dominación, y las disputas por la hegemonía que conlleva la conformación de un bloque histórico.

Ahora bien, si Bourdieu y Wallerstein integran las ideas de Gramsci a sus propios análisis, incluidos sus principales conceptos –como los de hegemonía, subalternidad e intelectual orgánico–, ninguno de los dos se ha detenido sobre el punto de la revolución pasiva, más allá de algunas menciones al término. Lo anterior resulta aún más curioso si se toma en cuenta que, en su formulación, tanto la *revolución conservadora* como el *principio de Lampedusa* presentan importantes similitudes con la revolución pasiva. En efecto, de la interpretación cruzada de los tres conceptos resulta una gran complementariedad, que se expresa en una serie de elementos en común.

El primero de ellos corresponde a los términos usados por los autores. A nivel formal, recordemos que uno de los sinónimos que utiliza Gramsci en su definición de la *revolución pasiva* es el de una “*revolución-restauración*”, mismo que, a su vez, podría formularse también como una “*revolución-conservación*” tal como lo hace Bourdieu. Así, *revolución pasiva* y *revolución conservadora* representan conceptos hermanados en su formulación misma. Esta interpretación se ve reforzada por el papel ideológico que en ellas juega el conservadurismo, como se verá más adelante.

El segundo punto en común es de orden metodológico, ya que los tres autores desarrollan una sociología histórica cuya perspectiva les permite elaborar conceptualizaciones. Mientras que Wallerstein ancla el *principio de Lampedusa* en la larga duración del sistema-mundo, tanto Gramsci como Bourdieu parten de casos historiográficos concretos, caracterizados por un periodo de crisis y de transición para ilustrar el gatopardismo –a través de la unificación italiana y la República de Weimar, respectivamente–. No obstante, más allá de otros casos posibles –como el americanismo y el fascismo en Gramsci, o el neoliberalismo en Bourdieu–, ambos autores convergen con Wallerstein a la hora de concebir el gatopardismo como un principio universal de dominación, que no solo encuentra una utilidad analítica para entender ciertas coyunturas particulares, sino un potencial metodológico de carácter más general, como medio a disposición de las clases dominantes en la guerra de movimientos y posiciones que las opone a los subalternos.

En este sentido, las tres propuestas conceptuales comparten en el fondo la misma premisa filosófica, de la cual deriva este potencial analítico, y que

corresponde fundamentalmente al fenómeno del gatopardismo. Se trata de la idea de una paradoja, la posibilidad contradictoria de que el orden social sea conservado y se reproduzcan las desigualdades por medio de una política “revolucionaria” que reforme algunos aspectos del sistema político, económico y social, pero sin alterar sus fundamentos, como estrategia de las clases dominantes para responder a las demandas de los subalternos. Esta idea se expresa claramente en Gramsci, cuando habla de revoluciones sin revolución como restauraciones que han acogido una parte de las exigencias de abajo; en Bourdieu, quien afirma que las clases dominantes tienen un especial interés en disfrazar el orden de cambio para asentar su dominación; y en Wallerstein, al reconocer la necesidad de ciertas concesiones a favor de los subalternos para apaciguar sus luchas, salvando así el marco base del sistema capitalista.

El gatopardismo responde entonces a la complejidad dialéctica de la dominación, tensionada entre revolución y restauración. Expresa el antagonismo que opone a los dominantes y subalternos para la conservación y transformación del orden social. Es desde esta perspectiva dialéctica que la revuelta popular constituye un requisito a la *revolución pasiva* en Gramsci, como antecedente que también se encuentra en el caso estudiado por Bourdieu, con un República de Weimar amenazada en sus inicios por la rebelión espartaquista.

Esta tensión entre revolución y restauración, no obstante, no se resuelve ni se agota en el gatopardismo, pues la dominación no es un juego de suma cero donde gana la conservación o la revolución. Al contrario, la disyuntiva en la cual se encuentran los dominantes, sea entre consenso y coerción (Gramsci), entre concesión y represión (Wallerstein) o entre “la mano izquierda y la mano derecha del Estado” (Bourdieu, 1998), es tan permanente como infinitas son las demandas de los subalternos. El arte del gatopardismo radica entonces en un equilibrismo que dosifica ambas respuestas para adaptarlas al estado cambiante de las relaciones de fuerza entre dominantes y subalternos.

Otro punto de acuerdo que une los tres conceptos está en la utilidad mayor que adquiere el gatopardismo en tiempos de crisis o de transición. Desde un principio, la *revolución pasiva* es constituida por Gramsci en un criterio de análisis especialmente útil para interpretar “toda época compleja de cambios históricos”. También es el caso del *principio de Lampedusa*, que encuentra en los periodos de crisis sistémica un mayor potencial de aplica-

ción. En este mismo sentido, tampoco es casualidad el hecho de que Bourdieu se haya apoyado en el caso de la República de Weimar, como momento crítico de transición al nazismo en Alemania, para desarrollar su concepción de la revolución conservadora.

El gatopardismo constituye por lo tanto una estrategia aún más relevante en los periodos de crisis sistémica o de transición histórica, en los que el orden de la dominación es cuestionado por los subalternos con mayor fuerza. Esta función “anticrisis” encuentra su razón de ser en el hecho de que una estrategia de Lampedusa exitosa permite que las transformaciones producidas no afecten los fundamentos del régimen de dominación o, en caso contrario, contribuyan a la construcción de una nueva hegemonía.

Este último punto no es menor. Refleja toda la complejidad de la dominación que permite aprehender la perspectiva analítica del gatopardismo, ante unas clases dominantes que no solamente son capaces de conservar su poder, sino también de reinventar sus formas de dominación para sobrevivir al cambio social. Por consiguiente, incluso en el caso de grandes transformaciones en las estructuras de poder, los dominantes pueden promover una reconfiguración de su hegemonía como resultado de una estrategia de Lampedusa, advierte Wallerstein, con base en “el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares” establecido por Gramsci. Es así como –dice Bourdieu– los revolucionarios conservadores buscan hacer la revolución para restaurar algunos aspectos del antiguo régimen dentro de un orden social nuevo. En este sentido, el gatopardismo representa un medio de transformación de la hegemonía.

Otro denominador común que une a los tres autores es su reconocimiento sobre las capacidades de acción y adaptación de las clases dominantes. Esta agencia de los privilegiados, a su vez, se expresa concretamente en la acción política de ciertos grupos e individuos para la puesta en práctica del gatopardismo. Es aquí donde intervienen los revolucionarios conservadores –siguiendo el camino de Heidegger–, “los visionarios de la restauración de jerarquías y privilegios, los guardianes de la llama eterna de la aristocracia” –de Wallerstein– (1995, p. 77). Estos individuos poderosos pueden llegar a cumplir funciones de liderazgo carismático, en el espíritu del gesto heroico que ellos operan “en el movimiento por situarse siempre más allá del más allá” (Bourdieu, 1988, p. 74). Es por esta razón que Gramsci relaciona *revo-*

lución pasiva y cesarismo, debido a que el gatopardismo puede requerir la intervención de algún César para asegurar su éxito.

Además de estos individuos poderosos, los tres autores concuerdan también en la importancia de los intelectuales en los procesos de gatopardismo. Es la célebre figura de los intelectuales orgánicos de Gramsci que incluye, desde luego, a los de la *revolución pasiva* –como en el caso del historicismo de Croce para el Risorgimento–. Son los intelectuales del “fin de la historia” que tanto critica Wallerstein (1996) –con Francis Fukuyama a la cabeza– o los apóstoles de la contrarrevolución neoliberal que Bourdieu (1998) pone al desnudo. El rol que cumple este tipo de intelectuales es relevante, ya que son los principales encargados de producir el pensamiento conservador que servirá de justificación ideológica al gatopardismo.

En este punto, vale recordar que la *revolución pasiva* es llamada así por Gramsci porque es productora de pasividad entre los subalternos. De igual manera, Bourdieu enfatiza la necesidad de que la revolución conservadora, en la definición misma del concepto, requiere ser percibida como tal por los dominados para que pueda funcionar. Por su lado, Wallerstein plantea que el desafío final que enfrenta una estrategia de Lampedusa está en convencer a los de abajo de que el cambio es real. Y esta labor de persuasión, precisamente, se (re)produce en la ideología con la que los intelectuales revolucionarios-conservadores visten el gatopardismo. La generación de consenso y de pasividad entre las masas populares pasa entonces por la producción e imposición de una nueva ideología dominante. Por eso, todo proceso de gatopardismo desarrolla una forma de conservadurismo, sea de corte “reformista atemperado” para Gramsci, “ilustrado” para Bourdieu o “liberal” para Wallerstein (1996).

Por último, los tres sociólogos coinciden sobre la vigencia del gatopardismo pese a la distancia temporal que separa la obra de Gramsci. En efecto, el italiano aplicó el concepto de *revolución pasiva* al americanismo (keynesianismo) y al fascismo, dos políticas que le fueron contemporáneas. De igual manera, Bourdieu entiende los procesos de imposición del neoliberalismo que él presencia como las formas de una *revolución conservadora* internacional. Coincide con Wallerstein, además, en una crítica a la globalización (‘mundialización’ en francés) que ambos perciben como otra forma de gatopardismo, con la salvedad de que “la nueva era a la cual acabamos de entrar es no obstante aún más traicionera” (Wallerstein, 1994, p. 154).

REFLEXIONES FINALES

La comparación de los conceptos sociológicos de revolución pasiva, *revolución conservadora* y *principio de Lampedusa*, en las obras de Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu e Immanuel Wallerstein respectivamente, permite delinear un zócalo común para una definición teórica del gatopardismo. A partir de sus elementos compartidos, puede decirse que se trata de un principio político de dominación que radica en la paradoja de que el orden social sea conservado por medio de una política “revolucionaria” que reforme algunos aspectos del sistema político, económico y social, pero sin alterar sus fundamentos, como medio de las clases dominantes para responder a las demandas de los subalternos que les permita mantenerse en el poder. Este principio de dominación, a su vez, presenta un potencial metodológico de carácter general que otorga a su perspectiva de análisis una aplicación amplia sobre una gran diversidad de casos –tal como se había visto en la introducción–.

El gatopardismo corresponde entonces a un principio de dominación política que, además de expresar la complejidad dialéctica del antagonismo que opone históricamente a dominantes y subalternos, también constituye un medio de reconfiguración de la hegemonía a disposición de las clases privilegiadas, frente a la amenaza que representa la rebelión de los de abajo para la conservación y transformación del orden social. En este sentido, nos encontramos ante una estrategia política que gana relevancia en los periodos de crisis sistémica o de transición histórica, en los que el orden de la dominación es cuestionado por los subalternos con mayor fuerza. Esta capacidad de agencia y adaptación de las clases dominantes se expresa concretamente en la acción de ciertos grupos e individuos para la implementación de la “nueva” política, en la que desempeñan un papel destacado los intelectuales como principales encargados de producir una forma de conservadurismo que servirá de cobertura ideológica a la restauración revolucionaria.

Resumido así, el gatopardismo podría aparecer como un arma maquiavélica en beneficio de los poderosos, un dispositivo de engaño masivo con gran eficacia. Sería olvidar, sin embargo, la advertencia hecha por Bourdieu de no sobreestimar las capacidades estatales de regulación para la domesticación de los subalternos. De igual manera, el rechazo de Gramsci de todo meca-

nicismo y fatalismo, en el sentido de que la *revolución pasiva* no es ninguna ciencia de la dominación y que su desarrollo tampoco es infalible. Aquí surgen, nuevamente, los límites del gatopardismo –claramente identificados por Wallerstein–, que no deja de ser un juego de equilibrio político sumamente precario y contingente, atrapado en la contradicción que lo tensiona.

Estos límites hacen necesario, por ende, evitar los “peligros de derrotismo histórico, o sea de indiferentismo, porque el planteamiento general del problema puede hacer creer en un fatalismo” (Gramsci, C15, p. 236). La teoría del gatopardismo aquí esbozada no deriva en una imposibilidad revolucionaria, sino en la necesidad de entender uno de los principales obstáculos a los que se enfrenta la revolución en un sentido radical. “La concepción sigue siendo dialéctica, o sea que presupone, incluso postula como necesaria, una antítesis vigorosa” –insiste Gramsci– (C15, p. 236). En este sentido, el final del gatopardismo se encuentra en las capacidades autónomas de las clases y grupos subalternos para llevar a cabo una acción revolucionaria permanente, cuya rebeldía anule en los hechos la trampa de Lampedusa. De la resistencia de estas fuerzas sociales seguirá dependiendo la suerte del gatopardismo.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUILAR, J. (2023-08-01). Miserias del gatopardo. En *Nexos*.
- ARACENA, F. (2020). El gatopardismo progresista y el neoextractivismo. En *Encrucijada Americana*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 5-19. DOI: <https://doi.org/10.53689/ea.v12i1.156>
- ARELLANO, A. (2018). El transporte público en el área metropolitana de Guadalajara: agenda, proyectos y ‘gatopardismo’. En *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*. Vol. 7. Núm. 1. pp. 11–32. DOI: <https://doi.org/10.15174/remap.v7i1.241>
- BOURDIEU, P. (1975). L’Ontologie Politique de Martin Heidegger. En *Actes de la Recherche en Science Sociale*. Vol. 1. Núm. 5-6. pp. 109-156. DOI: <https://doi.org/10.3406/arss.1975.2485>
- BOURDIEU, P. (1988). *L’Ontologie Politique de Martin Heidegger*. París: Les Éditions de Minuit.

- BOURDIEU, P. (1998). *Contre-feux*. París: Raisons d'agir.
- BOURDIEU, P. (1999). Une Révolution Conservatrice dans l'Édition. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Núm. 126-127. pp. 3-28. DOI: <https://doi.org/10.3406/arss.1999.3278>
- BOURDIEU, P. (2001). Questions Sur l'Art pour et avec les Élèves d'une École d'Art Mise en Question. En I. Champey (Ed.). *Penser l'Art à l'École*. pp. 13-58. Arles: Actes Sud.
- BOURDIEU, P. (2002). *Interventions, 1961-2001*. Marsella: Agone.
- BOURDIEU, P. (2012a). *La Distinción*. México: Taurus.
- BOURDIEU, P. (2012b). *Sur l'Etat. Cours au Collège de France (1989-1992)*. París: Raisons d'agir / Seuil.
- BOURDIEU, P. y BOLTANSKI, L. (2009). *La producción de la ideología dominante*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BUCI-GLUCKSMANN, C. (2022). Sobre los problemas políticos de la transición: clase obrera y revolución pasiva. En M. Modonesi (Coord.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*. pp. 95-124. Manresa: Bellaterra.
- CEPEDA, J. (2022). *Gatopardismo mexicano*. México: Debate.
- COSTANTINO, A. (2013). ¿Gatopardismo sojero? Los efectos de la bonanza sojera sobre el cambio estructural en Argentina y Brasil. En *Nueva Sociedad*. Núm. 244. pp. 84-96.
- COUTINHO, C. (2022). La época neoliberal, ¿revolución pasiva o contrarreforma? En M. Modonesi (Coord.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*. pp. 189-200. Manresa: Bellaterra.
- DE FELICE, F. (2022). Revolución pasiva, fascismo, americanismo en Gramsci. En M. Modonesi (Coord.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*. pp. 29-94. Manresa: Bellaterra.
- GARCÍA-GRANADOS, F. (2006). Gatopardo en verde: la Comisión Nacional de Derechos Ambientales. En D. Cienfuegos y M. Macías (Coords.). *Estudios en homenaje a Marcia Muñoz de Alba Medrano*. pp. 137-163. México: IIJ-UNAM.
- GAUSSENS, P. (2018). *La izquierda latinoamericana contra los pueblos. El caso ecuatoriano (2007-2013)*. México: CIALC-UNAM.
- GILAS, K. (2015). El gatopardismo detrás de la regulación de las candidaturas independientes en México. En *Revista Justicia Electoral*. Núm. 15. pp. 171-194.

- GRAMSCI, A. (1981-1999). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.
- KANOUSI, D. y MENA, J. (2022). Sobre el concepto de revolución pasiva. En M. Modonesi (Coord.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*. pp. 125-156. Manresa: Bellaterra.
- MACHADO, D. (2015). El gatopardismo correísta. En *Viento Sur*. Vol. 143. pp. 17-29.
- MAÑÁN, O. (2013). Uruguay y la era ‘progresista’: gatopardismo y desencanto. En *Comercio Exterior*. Vol. 63. Núm. 6. pp. 41-49.
- MARTÍNEZ, M. (2011). *El cascabel del gatopardo. La revolución ciudadana y su relación con el movimiento indígena*. Quito: FLACSO.
- MODONESI, M. (2017). *Revoluciones pasivas en América*. México: UAM-Ítaca.
- MODONESI, M. (Coord.) (2022). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*. Manresa: Bellaterra.
- NARANJO, A. (2020). El gatopardismo en el campo. En E. Daza, T. Artacker y R. Lizano (Coords.). *Cambio climático, biodiversidad y sistemas agroalimentarios*. pp. 233-244. Quito: Abya-Yala.
- QUÉLLENNEC, B. (2021). Pierre Bourdieu, Lecteur de Martin Heidegger – Retour Sur L’Ontologie Politique de Martin Heidegger (1975/1988). En *Germanica*. Núm. 69. pp. 219-230. DOI: <https://doi.org/10.4000/germanica.14586>
- QUIERO, F. (2015). El ecocapitalismo: gatopardismo del siglo XXI. Análisis y evaluación de su impacto en el gobierno de Evo Morales 2005-2010. En *Diké*. Vol. 9. Núm. 17. pp. 115-136. DOI: <http://dx.doi.org/10.32399/fder.rdk.2594-0708.2015.17.125>
- RIVAS, C. (2012). La ideología revolucionaria como síntoma de ‘gatopardismo’ en la Revolución Bolivariana. En *Revista Venezolana de Ciencia Política*. Núm. 41. pp. 87-100.
- RODRÍGUEZ, X. y PLÁ, S. (2019). Gatopardismo y enseñanza de la historia. En *Cuestiones Pedagógicas*. Núm. 27. pp. 127-142. DOI: <https://doi.org/10.12795/CP.2018.i27.08>
- SOARES, C. (2009). El gatopardismo de la oligarquía paraguaya. En *Nova-polis*. Núm. 4. pp. 51-64.
- VANEGAS, H. (2021). *Compliance programs* como atenuante de responsabilidad penal de las personas jurídicas: novedad o gatopardismo. En *Revista de la Facultad de Derecho de México*. Vol.

71. Núm. 281. pp. 353-381. DOI: <https://doi.org/10.22201/fder.24488933e.2021.281-1.81073>
- WALLERSTEIN, I. (1984). Tendances et Perspectives d'Avenir de l'Économie-Monde. En *Études Internationales*. Vol. 15. Núm. 4. pp. 789-801. DOI: <https://doi.org/10.7202/701746ar>
- WALLERSTEIN, I. (1994). El derrumbe del liberalismo. En *Secuencia*. Núm. 28. pp. 137-154. DOI: <http://dx.doi.org/10.18234/secuencia.v0i28.455>
- WALLERSTEIN, I. (1995). Paz, estabilidad y legitimidad, 1990-2025/2050. En *Argumentos*. Núm. 22. pp. 59-77.
- WALLERSTEIN, I. (1996). *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (1998). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: UNAM-Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (2002). Democracy, Capitalism, and Transformation. En O. Enwezor *et al.* *Democracy Unrealized. Documenta11_Plattform1*. pp. 97-110. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag.

Fecha de recepción: 22 de junio de 2024
Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1261>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1262>

REPRESENTACIONES Y REDES DISCURSIVAS EN UNA DISPUTA SOCIOAMBIENTAL EN ARGENTINA

Sebastián Sayago*

RESUMEN. El artículo expone avances de un estudio de los aspectos discursivos de una disputa política en torno al extractivismo en Argentina. Propone el uso de un concepto de representación discursiva constituido por dos dimensiones, una representacional y otra discursiva, cada una de las cuales posee componentes y estructura. El trabajo también justifica la necesidad de analizar tales representaciones tomando en consideración las redes discursivas en las que son producidas y puestas en circulación. El enfoque teórico, inscripto en los Estudios Críticos del Discurso, retoma aportes de teorías políticas decoloniales, la psicología social (en particular, de la corriente moscoviana) y la sociología que estudia la función de las emociones en los movimientos sociales. El corpus analizado está conformado por dos posteos de Facebook realizados en 2021 por una de las organizaciones socioambientales más destacadas del país, el colectivo No a la Mina, de la provincia de Chubut.

PALABRAS CLAVE. Representación discursiva; redes discursivas; conflicto socioambiental.

* Docente y Director del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Literarias de la Patagonia (ILLPAT), Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina. Correo electrónico: sebasayago@yahoo.com.ar

DISCURSIVE REPRESENTATIONS AND DISCURSIVE NETWORKS IN A SOCIO-ENVIRONMENTAL DISPUTE

ABSTRACT. This article presents the progress of a study of the discursive aspects of a political dispute surrounding extractivism in Argentina. It proposes the use of a concept of discursive representation consisting of two dimensions: one representational and the other discursive, each of which has components and a structure. The work also justifies the need to analyze such representations, taking into account the discursive networks in which they are produced and circulated. The theoretical approach, inscribed in Critical Discourse Studies, draws on contributions from decolonial political theories, social psychology (particularly the Moscovician school), and sociology that studies the role of emotions in social movements. The corpus analyzed consists of two Facebook posts made in 2021 by one of the most prominent socio-environmental organizations in the country, the No a la Mina collective from the province of Chubut.

KEY WORDS. Discursive representation; discursive networks; socio-environmental conflict.

PRESENTACIÓN¹

El objetivo del presente trabajo es exponer un modelo de análisis de representaciones discursivas producidas por una organización socioambiental argentina que se opone a la minería metalífera a gran escala y a cielo abierto (megaminería). Para delinear esta versión de la categoría de representación discursiva, asumí un enfoque teórico que articula conceptos de los Estudios Críticos del Discurso (Raiter, 2002; Charaudeau, 2011; Pardo, 2008; Mar-

¹ Agradezco los comentarios y las sugerencias de los dictaminadores. Realmente, me resultaron muy útiles para hacer la revisión final del escrito.

chese, 2019; etc.), con otros provenientes de teorías políticas decoloniales (Wallerstein, 1979, 1995, 2005; Quijano, 1992, 2007; Svampa, 2007, 2009, Machado Aráoz, 2013; etc.), la Teoría de las Representaciones Sociales desarrollada por la psicología social moscoviana (Moscovici, 1979; Abric, 1993, 1996, 2001; Gutiérrez Vidrio, 2020) y la sociología centrada en la función de la emoción en los movimientos sociales (Jasper, 2012; Poma y Gravante, 2015, 2018). También esbozo un concepto de red discursiva que resulta productivo para abordar el funcionamiento de las disputas públicas en las que intervienen varios actores.

Con el fin de explorar empíricamente la validez del modelo analítico planteado, expongo los resultados del estudio de un caso particular. Se trata de una etapa de la disputa que, en los meses de noviembre y diciembre de 2021, enfrentó al gobierno de una provincia argentina, Chubut, y al movimiento socioambiental, que se oponía a la aprobación de una ley que habilitara la megaminería (minería a cielo abierto a gran escala). El corpus está constituido por dos posteos de Facebook publicados por un grupo destacado dentro de este movimiento, la *Asamblea No a la Mina*, radicado en la ciudad cordillerana de Esquel. Estas publicaciones fueron hechas en momentos de gran indignación social, en un marco de masivas manifestaciones populares movilización social (Ulacia, 2022; Sayago, 2023).

I. MEGAMINERÍA, CAPITALISMO Y NEOCOLONIALISMO

Vivimos en un sistema-mundo capitalista que estableció y mantiene una fuerte jerarquía entre las regiones centrales y las periféricas (Wallerstein, 1979, 1995, 2005). Esta subordinación se instauró en el mismo proceso de la colonización americana, necesario para la configuración del capitalismo como régimen económico global (Quijano, 1992, 2007). A partir de ese proceso, América Latina fue constituida como una región de la que extraer recursos naturales para su comercialización e industrialización en Europa. La instauración del modo de producción extractivista no fue lineal, ya que describió ciclos dependientes tanto de las condiciones internacionales como de las locales (principalmente, los intentos de cambio del modelo extractivista-exportador por uno industrializador y las tensiones y resistencias de las poblaciones afectadas por las prácticas extractivas).

El sistema colonial comenzó en 1492, con la llegada de Cristóbal Colón y finalizó gradualmente con los procesos independentistas que sentaron las bases para la conformación de los Estados nacionales. Se caracterizó por el exterminio, el desplazamiento y la esclavización de los pueblos originarios, el despojo y la reapropiación territorial y la imposición de sistemas políticos, legales y morales eurocéntricos.

Según Quijano (1992, 2007), el colonialismo, en tanto organización política y económica, promovió y se aprovechó de la colonialidad cultural. La convicción de la inferioridad de las culturas no europeas fue crucial no solo para sostener el sistema colonial, sino también para hacer posible el imperialismo, el sistema político-económico que lo reemplazó. El intelectual peruano afirmó que la colonialidad es “el modo más general de dominación en el mundo actual” (Quijano, 1992, p. 14). La legitimación de la superioridad de la cultura europea y del modo de producción capitalista es necesaria para la aceptación de un orden mundial jerárquico e injusto.

Si bien es cierto que el sistema colonial ya ha finalizado, es posible caracterizar aspectos del capitalismo dependiente como propios de un sistema *neocolonial*, en tanto hay una subordinación económica, política y cultural del Sur global respecto del Norte global. Esto es algo que se advierte con facilidad en un modo de organización económica, política y social heredado del sistema colonial y fundamental en la consolidación del capitalismo periférico: el extractivismo. Tal como lo concibe la Ecología Política (Machado, 2013, 2015; Svampa, 2007, 2009; Svampa y Álvarez, 2010; Svampa y Viale, 2014), se trata de algo más que una clase de actividad económica: es un modo de relación entre el ser humano y la naturaleza que afecta múltiples esferas de la vida.

El extractivismo ilustra con contundencia el neocolonialismo a través de dos de sus aspectos. El primero es la dinámica de obtención de materias primas en la periferia para su consumo o industrialización en países centrales. El segundo es el establecimiento de sistemas de enclave, mediante el cual los Estados nacionales ceden su soberanía a empresas extranjeras, que operan como cuasiestados en el territorio donde están localizados sus yacimientos.

En el caso de Argentina, el extractivismo neocolonial se ve facilitado por un marco legal y político que concede a las provincias la posibilidad de ne-

gociar la explotación de sus recursos minerales.² A la vez, fija un tope máximo para el pago de regalías provinciales: apenas un 3% del valor de mina declarado por la misma empresa, sin control de parte del Estado (Svampa y Viale, 2014). Aunque este marco fue impulsado por un discurso que proponía como metas el federalismo y el desarrollo, la situación resultante no se corresponde con las expectativas formuladas. Según las estadísticas oficiales, a fines de 2024, aproximadamente el 38% de la población argentina estaba debajo de la línea de la pobreza y ese porcentaje fue mayor en las provincias con alta actividad minera, como Catamarca, La Rioja, San Juan, Salta y Jujuy (INDEC, 2025).

En este escenario, gobiernos que administran Estados provinciales empobrecidos reciben las constantes demandas de poderosas empresas extranjeras interesadas en instalarse y comenzar la explotación. La interacción entre ambos sectores es impulsada por lobbies mineros, integrados por empresarios, funcionarios políticos, dirigentes sindicales y medios de prensa. Tales grupos de presión actúan de manera coordinada en diferentes momentos del proceso: primero, apuntan a lograr la licencia social (legitimidad en la opinión pública); luego, intentan conseguir la aprobación de leyes que habiliten la actividad y les garanticen diversas ventajas económicas para maximizar las ganancias (disminución de impuestos, obtención de subsidios), y, finalmente, mientras dura la actividad de explotación, intentan proteger la imagen pública de las empresas. En ocasiones, enfrentan resistencias de comunidades locales y organizaciones socioambientales, que se oponen al inicio de la actividad o, si esta ya se encuentra habilitada, luchan contra la expansión territorial y la proliferación de yacimientos. Cuando se supera cierto umbral de conflictividad, ya sea por el carácter masivo de las protestas o por su extensión en el tiempo, el enfrentamiento origina una disputa política y discursiva que afecta diferentes dimensiones del orden institucional (Svampa y Álvarez, 2010) y cuyos grados de intensidad son muy variables, pudiendo ir desde acciones de protesta y represión hasta puebladas que obligan al gobierno a derogar una ley.

Las tensiones entre ambos sectores se manifiestan en la interacción entre tres agendas: la política, la de los medios y la pública (Sayago, 2019, 2023).

² Este marco legal y político fue aprobado durante el gobierno justicialista de Carlos Menem, en la década de los 90 del siglo pasado, y fue respetado por todos los gobiernos posteriores.

La primera es administrada por el *lobby* minero, que pretende avanzar en su política extractivista tratando, a la vez, que esta no influya negativamente en los momentos electorarios. La segunda agenda es gestionada por la prensa comercial de carácter generalista, que, en general, está subsidiada por el gobierno y que, muy posiblemente, reciba dádivas de las empresas mineras (Svampa y Álvarez, 2010; Sayago, 2019). Además de exponer temas sobre los que se debe opinar, contribuye a la legitimación de la agenda política. Para ello, recontextualiza positivamente los discursos de los funcionarios políticos y justifica tanto las acciones de estos como la lógica del campo político oficial. A la vez, contribuye a la invisibilización de los grupos ambientalistas. La tercera agenda es el resultado de los asuntos que interesan a la ciudadanía, a los vecinos y vecinas que hablan y opinan en las distintas esferas de sus vidas cotidianas. Es más heterogénea que las otras dos y, por eso mismo, la más difícil de controlar.

FIGURA I. INTERACCIÓN ENTRE LA AGENDA POLÍTICA, LA AGENDA DE LOS MEDIOS Y LA AGENDA PÚBLICA



Fuente: Sayago, 2019a, p. 90.

En la provincia de Chubut, ubicada en el Sur argentino, se produjo hace unos pocos años un proceso que ilustra tanto la tensión entre las tres agendas como la intensidad que puede alcanzar la disputa entre el *lobby* minero

y el movimiento socioambiental en algunos lugares del Sur global. Vale aclarar que esta es una de las pocas provincias donde la megaminería no está permitida, pese a que, desde 2003, hay repetidos intentos de aprobar un marco legal que la habilite.

En el año 2020, el gobierno y empresas mineras elaboraron un proyecto de ley que apuntaba a permitir esta modalidad extractiva en algunas regiones, para luego ampliar la zona de extracción al resto de la provincia. Esta iniciativa fue divulgada a través de la agenda de los medios, junto con múltiples declaraciones de funcionarios, empresarios y sindicalistas que enfatizaban la conveniencia de su inmediata aprobación. La publicación simultánea y continua de gacetillas de prensa demostraba que había una campaña de propaganda coordinada (Sayago, 2019). Sin embargo, las redes sociales y los medios comunitarios cumplieron una función muy importante para difundir información, declaraciones y convocatorias de los grupos socioambientalistas y las comunidades originarias. Quienes seguimos de cerca el proceso, reconocimos un conflicto en aumento. El estallido ocurrió el miércoles 15 de diciembre de 2021, cuando, en una sesión sorpresiva, la legislatura provincial aprobó el proyecto de ley que habilitaba la megaminería. Inmediatamente, se produjeron masivas manifestaciones en toda la provincia en repudio a esa decisión. La movilización popular fue tan grande que tres días hábiles después el gobernador tuvo que anunciar que la ley iba a ser derogada, lo que fue aprobado por unanimidad al día siguiente en el órgano legislativo (Ulacia, 2022; Weinstock, 2024).

2. REPRESENTACIONES DISCURSIVAS

Para estudiar este fenómeno, la disputa discursiva entre el *lobby* minero y el movimiento socioambiental chubutense, propondré como un concepto particular de *representación discursiva*. En su elaboración, retomé aportes del campo de los estudios del discurso (Raiter, 2002; Charaudeau, 2011; Pardo, 2008; Sayago, 2016, 2019; Marchese, 2019) y de la Teoría de las Representaciones Sociales de origen moscoviciano (en particular, los trabajos de Abric, 1993, 1996, 2001).

De acuerdo con Pardo (2008), la relación entre representación y representación discursiva es de género-especie. La representación discursiva

es una clase específica de representación, la que se materializa a través del lenguaje.³ Según Marchese (2019), es conveniente tener en cuenta que no toda representación discursiva es necesariamente social, ya que el discurso de un individuo puede materializar una representación singular.⁴ Anteriormente, Raiter (2002), asumiendo que toda representación conservada es una creencia, había hecho un señalamiento similar, al distinguir creencias individuales de creencias sociales (creencias necesariamente sociales, creencias que funcionan como referencia y creencias compartidas solo por determinados grupos sociales). Para Charaudeau (2011), en cambio, toda representación es sociodiscursiva porque está hecha de signos y enunciados, es decir, de sentidos socialmente compartidos. En nuestro caso, además, el carácter social de las representaciones discursivas analizadas se refuerza por el hecho de ser producciones grupales.

Trataré de precisar el concepto de representación discursiva (RD). Para ello, distinguiré en él dos dimensiones, una representacional y una discursiva. La primera está conformada por lo que se representa mentalmente en un grupo, es decir, por contenidos cognitivos y emociones. La segunda dimensión está constituida por los procedimientos lingüísticos que materializan las representaciones en contextos concretos.

En lo que respecta a lo representacional, Charaudeau (2011) afirma que las representaciones pueden ser incluidas en dos clases de saberes: *los saberes de creencia* y *los saberes de conocimiento*.⁵ En la primera clase, el sujeto se ve obligado a fijar una postura tomando como referencia los valores correspondientes. En la segunda, las representaciones son externas al sujeto, objetivas. Las emociones también serían representaciones específicas y, en esta clasificación, se localizarían dentro de los saberes de creencia.

Mediante la práctica del análisis discursivo de representaciones sociales, pude comprobar la validez de las distinciones hechas por Charaudeau, aunque me vi obligado a realizar algunas modificaciones en el modelo. En primer lugar, confirmé que las representaciones estudiadas no podían ser

³ Pardo señala que hay representaciones no discursivas, tales como las visuales, las auditivas y las emocionales.

⁴ Esta autora utiliza la designación *representaciones sociodiscursivas* para referirse a las que son compartidas socialmente.

⁵ Este lingüista retoma la distinción hecha por Elster, 1995.

clasificadas enteramente como conocimiento, creencia o emoción, ya que eran complejas y estaban constituidas por elementos que podían ser considerados conocimientos, creencias y emoción. Es decir, en vez de ser consideradas como clases de saberes, las representaciones debían ser tomadas como unidades de nivel superior a los conocimientos, las creencias y las emociones, y estas tres categorías debían pasar a ser componentes de esas unidades.⁶

En segundo lugar, comprobé que era necesario asumir relaciones graduales entre estos elementos. No solo cada uno de ellos tiene un desarrollo variable en cada caso, sino que, además, la separación entre uno y otro es gradual y depende del punto de vista de quien investiga. Si bien es cierto que, *a priori*, es válido distinguir una creencia de un conocimiento objetivo, hay muchos casos en los que no es tan simple separar ambos tipos de productos cognitivos. Efectivamente, la afirmación ‘Los franceses son frívolos’ expresa una creencia (o una opinión) y la afirmación ‘Los franceses viven en Europa’ o ‘París es la capital de Francia’, un conocimiento objetivo, exento de valoración subjetiva. Ahora bien, puede ocurrir dentro de un grupo que una afirmación como ‘La megaminería es contaminante’ sea una creencia para algunos integrantes y un conocimiento para otros, lo que dependerá del grado de conocimiento técnico de cada persona y, en última instancia, del marco de referencia del analista (el punto de vista del observador).

En cuanto al análisis de las emociones, dando un paso más, podemos decir que el hecho de tener un conocimiento experto acerca del riesgo de contaminación de la minería no excluye la emoción. Un geólogo, un biólogo o un licenciado en gestión ambiental pueden fundamentar teóricamente la idea de contaminación y, a la vez, experimentar y transmitir indignación en sus explicaciones. De hecho, esto ocurre en muchas organizaciones socioambientales cuya solidez depende de que haya discursos expertos creíbles y de que haya personas que, sin dominar esos discursos, confíen en quienes sí lo hacen.

⁶ Gutiérrez Vidrio (2020) hace un balance crítico de las propuestas que, dentro de la Teoría de las Representaciones Sociales, plantean que las emociones deben ser tomadas como componentes de las representaciones sociales, es decir, como elementos que participan en la construcción de los núcleos figurativos. Esta autora demuestra que hay un consenso acerca del carácter colectivo de las emociones y acerca de su multifuncionalidad, ya que facilitan la identificación grupal y, a la vez, pueden ser objeto de tematización mediante la producción de representaciones de emociones.

Tal como señala Charaudeau (2011), las emociones involucran dos movimientos, *simbolización* y *auto-presentación*. Por un lado, constituyen lo representado; por otro, son manifestadas en el discurso. El análisis discursivo propuesto en este trabajo reconoce la emoción expresada en el discurso, no profundiza en su rol en el proceso de simbolización ni en los efectos emocionales que los discursos producen efectivamente en los receptores.

Entonces, en vez de mantener la distinción hecha por Charaudeau, diremos que, en la dimensión representacional, cada RD tiene tres componentes en grado variables: conocimiento, creencia y emoción. En algunos casos, el conocimiento será el componente predominante y puede no haber creencia (entendida como opinión con fundamento cuestionable) o emoción; en otros casos, la relación puede ser distinta.

Además, teniendo en cuenta que comúnmente las producciones de las redes discursivas manifiestan variaciones sincrónicas y diacrónicas, es conveniente reconocer las redundancias y las diferencias y tratar de explicar su funcionamiento. Para ello, el modelo de núcleo central y elementos periféricos de Abric (1993, 1996, 2001) es muy útil. El núcleo central está conformado por lo que, en un momento dado, es común a diferentes representaciones discursivas de un mismo fenómeno. Los elementos periféricos son las variaciones contextuales, los rasgos menos frecuentes.

Según Abric, el núcleo central constituye la base de una representación social, el conjunto de supuestos compartidos por el grupo, y los elementos periféricos dan cuenta de las excepciones, con el fin de preservar la integridad del núcleo. De todas maneras, las representaciones sociales cambian y lo que, inicialmente, se toma como una excepción puede llegar a ser un supuesto central y, al revés, un supuesto central puede ser visto progresivamente como algo más excepcional.

En la dimensión representacional de las RD, entonces, podemos reconocer una estructura conformada por un núcleo central y los elementos periféricos.

En la dimensión discursiva de las RD, también reconoceremos componentes y estructura. Los componentes son tres:

-*Componente descriptivo*. Este componente responde las preguntas *¿Qué es?*, *¿Qué características tiene?* Incluye las referencias necesarias para

establecer la identificación de aquello sobre lo que se habla. Puede estar más o menos desarrollado y puede estar planteado de modo relativamente independiente o estar integrado a los otros dos componentes. Semánticamente, puede ser representado como una serie de proposiciones completas, es decir, constituidas por un sujeto y un predicado.

-*Componente narrativo.* Este componente responde la pregunta *¿Qué ocurrió?* Lo representado tiene una dimensión histórica, su existencia es fundada en un devenir temporal que, en un nivel micro, puede ser descrito como una sucesión de estados y, en un nivel macro, como una composición narrativa compleja (con circunstancias, ritmo narrativo, evaluaciones, relaciones dialógicas, etc.). Mediante estos recursos, la RD es presentada como algo verosímil y novedoso. En términos semánticos, este componente puede ser representado en una línea temporal a partir de la cual se ordenan cronológicamente una secuencia de hechos, acciones y circunstancias.

-*Componente argumentativo.* Este último componente responde la pregunta *¿Eso es bueno o malo?* El proceso de representación está sesgado por la dimensión moral del proceso comunicativo. Como señaló Moscovici (1979) en referencia a las representaciones sociales en general, los hablantes actuamos influidos por la propensión a opinar y esto comúnmente conlleva tanto la obligación de expresar nuestra actitud como la de esperar que nuestros interlocutores hagan lo mismo (esperando, en general, que coincidan con nosotros). Semánticamente, este componente se puede representar como una serie de encadenamientos discursivos, constituido cada uno por un argumento y una conclusión.⁷

La información suministrada por estos componentes adopta una estructura textual que es producida por el resultado de la interacción entre las convenciones del género discursivo utilizado, las modalidades retórico-estilísticas de cada red discursiva y la intención del emisor, entre otras restricciones de la situación comunicativa. En el proceso de materialización discursiva, cada representación se ajusta a un formato que establece una organización general, continuidades, jerarquías y el uso de diferentes modalidades semióticas.

⁷ Se puede consultar un análisis más profundo del encadenamiento discursivo en Sayago, 2022.

A partir de lo desarrollado hasta aquí, es posible definir la RD como la *materialización lingüística de representaciones sociales, un producto en el que se pueden reconocer dos dimensiones, una representacional y una discursiva. La primera está constituida por tres componentes (conocimientos, creencias y emociones) y tiene una estructura conformada por un núcleo central y elementos periféricos. La dimensión discursiva también está constituida por tres componentes (descripción, narración y argumentación) y tiene una estructura pautada por el formato textual.* Esta categoría puede ser esquematizada de la siguiente manera:

FIGURA 2. ESTRUCTURA Y COMPOSICIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DISCURSIVAS



Fuente: elaboración propia.

3. REDES DISCURSIVAS EN DISPUTA

Como ocurre en muchas disputas políticas, la disputa en torno al extractivismo no opone dos discursos sino dos redes discursivas, es decir, dos unidades complejas integradas por numerosos discursos que comparten cuatro rasgos: orientación ideológica, condiciones contextuales, relaciones dialógicas y enfoque temático (Sayago, 2023).

-Orientación ideológica. Como es obvio, los discursos de la red discursiva del *lobby* extractivista apuntan a legitimar la actividad y los discursos de la red socioambiental hacen lo contrario. Lo que es bueno y verdadero para unos es malo y falso para los otros.

-Condiciones contextuales. Cada red discursiva se configura como tal en una coyuntura, por lo tanto, los discursos que la constituyen integran una serie temporal. La unidad de la red también depende de las referencias al contexto: se discute acerca de la conveniencia de iniciar, continuar o finalizar la actividad en un territorio particular. Por ejemplo, hay una red discursiva del *lobby* minero y una red socioambiental en cada provincia argentina. Sin embargo, no se debe pensar que una red de localización provincial está limitada espacialmente: tanto la red extractivista como la red socioambiental comparten información y estrategias con redes de su misma clase en otras provincias. Así como las empresas mineras y los funcionarios del gobierno participan en instancias de encuentro y de coordinación en eventos comerciales y reuniones de cámaras de comercio y de gobiernos de provincias mineras, los grupos socioambientales construyen redes de solidaridad con otros grupos afines.⁸ Mientras, en el primer caso, hay coincidencia de intereses; en el segundo, hay vínculos basados en la empatía, “en el sentir lo que el otro puede sentir, pero también en compartir sentimientos como el de la injusticia o la rabia” (Poma y Gravante, 2015, p. 18).

-Relaciones dialógicas. Tanto la red discursiva extractivista como la socioambiental mantienen múltiples relaciones dialógicas. En general, la primera ejerce la iniciativa discursiva (Raiter, 1999), porque tiene la capacidad para hacer anuncios e instalar temas en la agenda de los medios. La red socioambiental asume, entonces, un carácter refutativo, ya que debe retomar los temas y las declaraciones de la otra red y demostrar que se basan en engaños. Dado que la red del *lobby* minero tiene portavoces destacados (funcionarios nacionales y provinciales de primera y segunda línea) y que posee la capacidad de utilizar los medios de comunicación como órganos de propaganda, la relación dialógica es estructuralmente asimétrica.

-Enfoque temático. No hay una coincidencia total entre los temas de cada red, porque la red socioambiental elabora temas que la red extractivista intenta invisibilizar (sobre todo, los relativos a los efectos de la contaminación ambiental y a las ganancias empresariales). Aún sí, se puede

⁸ Es importante el rol que cumplen las redes sociales para la difusión de información y de denuncias entre territorios distantes.

reconocer en cada disputa un núcleo temático compartido: el desarrollo social, la creación de fuentes de trabajo, los aportes económicos al Estado, la diversificación de la matriz productiva, etc. Lo que cambia en cada caso es el enfoque de cada tema: mientras para la red extractivista el desarrollo social logrado por la actividad extractiva es bueno, para la red socioambiental no lo es; incluso, se lo considera muy perjudicial (un *maldesarrollo*, en términos de Svampa y Viale, 2014).

Como en todas las redes discursivas que forman parte de disputas políticas, en estas la dimensión moral estructura la organización de lo que se dice y de los sentimientos que se experimentan. El juicio sobre lo que es bueno o malo para la sociedad actúa como un supuesto que motiva cada discurso, valida el contenido de lo que se representa y refuerza las identificaciones grupales. Opera a partir de la hipótesis de la inversión de la creencia (Verón, 1987), en tanto cada grupo expresa la convicción de que el otro grupo (el *Otro negativo*, en términos de Verón) miente e intenta manipular la opinión pública siguiendo sus propios intereses. En la disputa en torno al extractivismo, la convicción más fuerte de la actitud deshonesto del adversario la tiene el movimiento socioambiental: asume que el *lobby* minero hace valer su posición ventajosa en el sistema capitalista para imponer su capacidad de corromper la democracia representativa, para invisibilizar las voces críticas y, así, avasallar los derechos de la población. Entonces, en este escenario, quienes se oponen al avance del extractivismo experimentan indignación y bronca, entendidos ambos sentimientos como *emociones morales*, porque se configuran a partir de la oposición correcto/incorrecto (Jasper, 2012).

El hecho de que un gobierno según las reglas de una democracia representativa actúe de espaldas al pueblo, es decir, a sus representados, aumenta la intensidad de los sentimientos y de las acciones de resistencia. En palabras de Jasper (2012, p. 53), “la indignación frente al propio gobierno puede ser especialmente movilizadora, ya que involucra un sentimiento de traición”. De manera colectiva y empática, se modelan *reglas del sentir* (Poma y Gravante, 2018; Gravante, 2020), que condicionan la conducta de manera particular, según el grado de compromiso con el movimiento social. Si desde un punto de vista simplificador se puede pensar que controlando la agenda de los medios se controla el pensamiento y los sentimientos de la mayoría

de la ciudadanía, las múltiples luchas sociales que se llevan a cabo en gran parte de la periferia demuestran lo contrario. Como señaló el economista y sociólogo Enrique Leff (2009), se está produciendo la emergencia de un *pensamiento ambiental latinoamericano*: la lucha por la vida digna es, cada vez más, una lucha por el derecho a vivir en un ambiente sano y por la defensa de las identidades territoriales.

4. METODOLOGÍA Y CORPUS

La metodología utilizada puede ser definida como crítica y dialéctica. Los rasgos críticos son los siguientes:

- a. *Perspectiva situada*. En tanto sujeto social, me considero una persona que no solo está familiarizada con el conflicto socioambiental, sino que, además, tiene conocimientos, creencias y opiniones acerca de la situación de Argentina y de Chubut, de la historia provincial y de los procesos políticos referidos. Tales saberes y valoraciones son parte de la constitución del objeto de estudio. No hay, entonces, un abordaje que pretenda ser neutral y objetivo.
- b. *Posicionamiento a favor del grupo contrabegemónico*. En la disputa analizada, la perspectiva de investigación atiende especialmente los argumentos del movimiento socioambiental, asumiendo que tienen mayor validez ética y política que los dados por el gobierno y las empresas mineras.

Los rasgos que, además, permiten asumir que la metodología es dialéctica son también dos:

- a. *Reconocimiento de la esfera de la praxis vital como inicio del proceso de investigación*. La realidad no es tomada como un fenómeno reificado, al que se puede describir y explicar objetivamente, sino como un fenómeno con una historia en cuyo seno se encuentra la historia del investigador. Todo proceso de investigación, entonces, hunde sus raíces en la esfera de la *praxis* vital, en la biografía social y académica de quien investiga.

- b. *Superación de la unidireccionalidad analítica.* Se parte del supuesto de que el análisis no queda reducido a la dicotomía deducción/inducción, ya que quien investiga desarrolla procesos multiifereenciales (deductivos, inductivos y abductivos). También se asume que no hay un proceso lineal desde la teoría a la empiria (hipotético-deductivismo) o de la empiria a la teoría (inductivismo), sino un proceso continuo de ida-y-vuelta entre la instancia de la teoría y de la empiria. En esta experiencia de investigación que comparto, fui revisando y ajustando la categoría de RD a medida que avanzaba en las tareas de análisis, las que, a su vez, fueron realizadas a la luz de los rasgos más relevantes de esta categoría.

Como señalé anteriormente, el corpus está constituido por posteos de Facebook publicados en noviembre y diciembre de 2021 por uno de los grupos que conforman el movimiento socioambiental chubutense, la *Asamblea No a la Mina*, de la ciudad de Esquel.⁹ Tales publicaciones cumplieron un rol muy importante en la configuración de la agenda pública y en las comunicaciones que desencadenaron las movilizaciones populares, en tanto contribuyeron a la difusión de la información contrahegemónica y al refuerzo de los lazos de empatía entre los grupos políticamente activos y entre estos y la sociedad en general.

El corpus total está conformado por 336 posteos, de los cuales seleccioné 2 para el presente escrito.¹⁰ Uno fue publicado el 27 de noviembre por la *Asamblea No a la Mina* con la autoría de la *Unión de la Asamblea de Comunidades de Chubut (UACCh)*, la red que nuclea la mayoría de las organizaciones socioambientales de la provincia (incluida la *Asamblea No a la Mina*). El otro posteo, con fecha del 30 de diciembre, es una declaración de la *Asamblea No a la Mina*, haciendo un balance de la movilización popular y una denuncia referida a las acciones del gobierno. Ambos son incluidos en el Apéndice al final del trabajo.

⁹ La página de Facebook de este colectivo se denomina: Noalamina Esquel. Su dirección es: <https://www.facebook.com/noalaminaesquel>

¹⁰ Se puede consultar otros trabajos en los que expongo más resultados de esta investigación en Sayago, 2023, 2024.

5. BREVE CONTEXTUALIZACIÓN

Si bien la lucha contra la megaminería en la provincia de Chubut tiene más de 20 años, lo ocurrido en 2021 fue particularmente relevante por la gran intensidad de la disputa entre el *lobby* minero y el movimiento socioambiental (Ulacia, 2022; Weinstock, 2024). Como ya mencioné, el desenlace de ese proceso fue una movilización popular que obligó al gobierno a derogar con urgencia una ley que había respaldado con insistencia y que lo sumió en una crisis grave.

Para analizar adecuadamente las representaciones discursivas de la red socioambiental y el rol de las emociones morales en este conflicto, es conveniente señalar cómo interpretó el movimiento socioambiental las acciones del gobierno provincial en torno a la megaminería.

- a. *Actos de traición.* Mariano Arcioni, el gobernador de Chubut, antes de ser electo para este cargo (en junio de 2019), se había mostrado como un férreo opositor a la megaminería. Sin embargo, a los pocos meses de asumir, anunció que estaba en comunicación con varias empresas mineras para elaborar un proyecto de ley que habilitara esta actividad en la provincia.¹¹ Aunque el movimiento socioambiental asumía que esta iniciativa estaba impulsada por el gobierno nacional, interpretó tal cambio de posición como el inicio de una línea de conducta basada en la traición al pueblo chubutense. El último acto de traición fue la aprobación de la ley minera en una sesión brevísima, convocada de manera sorpresiva, con el fin de evitar que los vecinos tuvieran tiempo de movilizarse hacia la legislatura antes de que finalizara el tratamiento (Ulacia, 2022; Weinstock, 2024).
- b. *Actos de provocación y de subestimación.* En su afán de demostrar convicción política en torno a la megaminería, la red discursiva del *lobby* minero subestimaba los argumentos de la red discursiva socioambiental. Para ello, se valía del control de la agenda de los medios, lo que le permitía, en esa instancia, invisibilizar las voces

¹¹ Entre otros medios, se puede consultar sobre este punto la publicación de El Diario Ar titulada *El archivo de Arcioni: videos exponen al gobernador de Chubut cuando decía “No a la megaminería”* (2021-12-17).

críticas y reproducir estereotipos estigmatizadores, como las figuras del ecologista violento, irracional o hipócrita. Uno de los actos que mayor indignación causó en el movimiento socioambiental fue una declaración de Arcioni, en el marco de una reunión virtual con funcionarios, gremialistas y otros referentes del *lobby* minero, realizada el 19 de noviembre de 2020. Allí dijo: “A mí no me va a callar ni me van a detener 500 o más ruidosos”.¹² Posteriormente, se produjeron distintas manifestaciones bajo la consigna “No somos 500 ruidosos”.¹³ Algo similar ocurrió luego de la aprobación de la ley minera. El viernes 17 de diciembre de 2021, el gobernador aseguró que no iba a derogar la ley: “Jamás retrocedo, en mi vida”. La reacción popular fue tan contundente que, el lunes siguiente, a primera hora, envió un hilo de Twitter anunciando la pronta derogación y pidiendo a la multitud movilizada que regresara a sus casas.¹⁴

- c. *Actos de violencia y represión*. El movimiento socioambiental asume que la política del gobierno es doblemente violenta. En primer lugar, lo es porque utiliza el poder representativo para defender intereses antipopulares, es decir, para hacer lo que no debería hacer. Esa práctica implica mentir y ocultar información. En segundo lugar, la política del gobierno es violenta porque, cuando el pueblo se rebela ante la violencia anterior, las fuerzas policiales reprimen las manifestaciones y la justicia criminaliza la protesta social.

En palabras de Jasper (2012):

¹² Al respecto, se puede consultar la publicación del portal de noticias Con Sello Patagónico titulada *Arcioni insiste con la minería: 'no me van a callar 500 o más ruidosos'* (2021-11-19).

¹³ Un registro muy destacado de las movilizaciones en reacción a las expresiones del gobernador es el video elaborado por *Dame Una Mag*, un grupo vinculado con la *Asamblea No a la Mina*. Se titula *No somos 500 ruidosos* y documenta la movilización realizada en la ciudad de Esquel. Esta producción tuvo un gran impacto emotivo, lo que se refleja en los comentarios del canal de YouTube.

¹⁴ Uno de los tantos medios de prensa nacionales que trataron este hecho fue *Infobae*, con la noticia titulada *Marcha atrás en Chubut: Arcioni derogará la ley de minería y llamará a un plebiscito* (2021-12-20).

La furia contra la represión estatal, lejos de restringir la protesta, muchas veces puede incitarla (Brockett, 2005). Una de las más profundas satisfacciones de la acción colectiva es una sensación de confianza y capacidad de agencia [*agency*], un fin que a su vez se convierte en un medio para la acción futura. (Wood, 2003)

A partir de estas tres valoraciones, es posible comprender el *clima emocional* que constituía la disputa social en torno a la megaminería en esta provincia argentina. Vale apuntar que ese clima emocional condicionaba la *entropía hermenéutica* (Angenot, 2010), ya que la interpretación de los discursos estaba mediada por fuertes emociones morales que se experimentaban en ese momento. Lo que se leía o escuchaba era considerado bueno o malo, causaba alegría, entusiasmo o indignación.

6. DOS REPRESENTACIONES DISCURSIVAS: *PROYECTO DE ZONIFICACIÓN MINERA Y VIOLENCIA*

Para demostrar la productividad del modelo de RD expuesto anteriormente y, a la vez, ejemplificar la investigación realizada, comparto el análisis de dos representaciones discursivas muy importantes en esta disputa: una es la del Proyecto de Zonificación Minera que el gobierno aprobó el 15 de diciembre de 2021 y la otra es la de la violencia. Como ya señalé, el proyecto del gobierno fue interpretado como una traición al pueblo. La reacción popular tuvo rasgos de violencia de ambas partes: primero, la policía reprimió duramente a los manifestantes en la legislatura el mismo 15; luego, hubo una movilización que incendió la casa de gobierno y otros edificios oficiales. Dentro del movimiento socioambiental, se habló de la presencia de agentes infiltrados, quienes habrían participado en los incendios. Uno de los hechos que justificó tal hipótesis fue el incendio ocurrido en la sede de la fiscalía del Estado, cerca de donde estaban los manifestantes. Como producto de ese incidente, desaparecieron las pruebas correspondientes a procesos judiciales por corrupción que involucraban a varios funcionarios.¹⁵

¹⁵ Sobre este incidente puntual, se puede consultar la noticia publicada por el diario Clarín, con el título *Un incendio destruyó los expedientes y los imputados por una causa de corrupción fueron absueltos* (2022-04-05).

6.1. RD del Proyecto de Zonificación Minera

Para el análisis de la RD del Proyecto de Zonificación Minera seleccioné un comunicado que elaboró la Unión de Asambleas de Comunidades de Chubut (UACCh), en su campaña de alerta y movilización ante el riesgo de que el gobierno aprobara el proyecto de ley (lo que ocurrió 20 días después).

La dimensión representacional *Componentes representacionales*

Hay una combinación de conocimiento y creencia difícil de discernir internamente, porque no solo depende de las evidencias objetivas y la postura del grupo emisor, sino también de la postura de quien investiga. Antes de la publicación de este comunicado, la *UACCh* ha dado varios argumentos para cuestionar la legalidad de este proyecto de ley. Por ejemplo, ha denunciado que, en su elaboración, el gobierno violó el derecho a la consulta previa e informada a las comunidades indígenas que viven en el territorio donde se prevé la explotación minera, tal como está establecido en el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Tampoco se habría respetado el Acuerdo de Escazú, al que adhiere el país y que apunta a garantizar el acceso a la información pública en asuntos que afecten el medio ambiente. Es decir, para la UACCh, la caracterización del proyecto y del proceso legislativo son hechos objetivos, por lo tanto, siguiendo a Charaudeau, conocimiento. Ahora bien, la aceptación de su veracidad conlleva a asumir una postura crítica, ya que el gobierno incurre en la violación de derechos reconocidos legalmente. Se asume que esto es algo que está moral y políticamente mal y, por lo tanto, que hay que actuar en consecuencia. Entramos, entonces, en el terreno de la creencia, asignando responsabilidades e intencionalidades a los diferentes actores involucrados (poder ejecutivo, diputados, medios de comunicación, gobierno nacional, etc.) y obligaciones políticas a quienes se oponen al proyecto. Finalmente, también se representa la emoción moral correspondiente una vez que se acepta todo lo anterior: indignación.

Así como dentro del mismo grupo, entre sus integrantes, puede haber una variación en el grado de conocimiento, creencia y emoción de esta RD,

también entre los y las investigadoras habrá diferentes grados de certeza, de involucramiento subjetivo y de emoción. Una RD es dinámica e inestable, no un producto homogéneo y estático.

Estructura representacional

El núcleo central está expresado por supuestos que, con variaciones, estaban presentes en muchas comunicaciones del movimiento socioambiental. Pueden ser resumidos en dos:

- a. El proyecto de Ley 128/2020 (Ley de Zonificación Minera) está originado por el acuerdo del gobierno y las empresas mineras.
- b. Este proyecto es ilegal y está basado en una falsedad ideológica.

Lo novedoso de la comunicación forma parte de la periferia, la mención de un hecho particular que, aquí, contribuye a reforzar la validez del núcleo central. La declaración expresa que se ha producido un cambio en el sistema de control ambiental establecido en el proyecto, con el fin de excluir a las comunidades locales y a otras instituciones que se verían perjudicada por la actividad minera.

La dimensión discursiva

Componentes discursivos

Componente descriptivo. El componente descriptivo está subordinado a los otros dos, en tanto la caracterización del proyecto de ley está orientada a argumentar en su contra y, a la vez, a relatar los nuevos acontecimientos en la legislatura. En el primer párrafo, se afirma:

El Proyecto de Ley 128/2020 (Proyecto de Zonificación Minera) fue gestado por el Poder Ejecutivo Provincial / es ilegal / es inconstitucional / es clandestino / está basado en una falsedad ideológica.

En los dos párrafos restantes, se caracteriza la versión del proyecto reelaborada por los legisladores. Se desplaza la predicación a dos aspectos particulares: los cambios efectuados y el sistema de control ambiental.

Componente narrativo. Este componente se estructura en una línea temporal cuya situación inicial está determinada por la existencia de un

proyecto de ley mal hecho y cuya situación final es el estado de sorpresa de quien relata.

- a. *El Proyecto de Zonificación Minera tenía enormes irregularidades.*
- b. *Nosotros lo denunciarnos.*
- c. *Se realizaron modificaciones en la legislatura.*
- d. *El despacho resultante es peor que el proyecto original.*
- e. *Estamos sorprendidos.*

Componente argumentativo. La argumentación está asociada a la narración, en tanto ofrece el sostén causal para la secuencia de acciones y situaciones resultantes. Podemos reconocer los siguientes encadenamientos argumentativos en el primer tramo del texto:

- a. *El Proyecto de Zonificación Minera tenía enormes irregularidades (Arg), por lo tanto, nosotros lo denunciarnos (Conc).*
- b. *Se realizaron modificaciones en la legislatura y el despacho resultante es peor que el proyecto original (Arg), por lo tanto, estamos sorprendidos (Conc).* Hay enunciados cuya función argumentativa es plantear expectativas y promover la continuidad del texto. Así, la frase “no dejamos de sorprendernos” establece la necesidad de explicar el motivo de la sorpresa: “las modificaciones que se realizaron [...] lo convirtieron en un proyecto cuyos impactos en Chubut serían más devastadores en lo ambiental, social y económico”. Este último término del par es, a la vez, la conclusión de la proposición expresada a continuación:
- c. *Es un proyecto cuyos impactos en Chubut serían más devastadores en lo ambiental, social y económico (Conc), porque los cambios están del lado de las empresas mineras y de los sindicatos que el gobierno quiere sumar para lograr su apoyo incondicional (Arg).*

Este encadenamiento funciona como una tesis que es desarrollada en el párrafo final.

Estructura textual

El posteo es una denuncia pública. Su organización textual es muy simple: en un breve pasaje inicial, se expresa que se trata de una denuncia contra el Poder Ejecutivo Provincial, y, en el resto del mensaje, se justifica la gravedad de la situación generada por los cambios hechos a la versión original del proyecto. En esta segunda parte, la más extensa, se hace referencia a las imágenes que complementan el texto escrito. Una es una copia de un artículo de la última versión del proyecto de ley que buscaba habilitar la minería. En ese pasaje, se advierte una modificación en la composición del órgano encargado de controlar la actividad. La segunda imagen es un esquema que demuestra que la nueva composición propuesta por el gobierno da más importancia a sectores asociados directamente a la actividad minera.

6.2. RD de la violencia

La violencia es una representación generalmente negativa, asociada a una acción malintencionada o irracional. Por esta razón, puede resultar extraño que una organización socioambiental reivindique la violencia de sus protestas, incluyendo el incendio parcial del edificio del diario El Chubut, en la ciudad de Trelew. A diferencia de la RD del Proyecto de Zonificación Minera, no parece fácil que una RD positiva de la violencia promueva indignación o bronca contra el gobierno y, más en general, contra el *lobby* minero. Sin embargo, esta declaración apuntaba a ese objetivo. Fue publicada por la *Asamblea No a la Mina* el 30 de diciembre de 2021, luego de que las protestas populares lograran la derogación del Proyecto de Zonificación Minera. En ese momento, a pesar de la alegría que se experimentaba, este grupo particular cuestionó las detenciones policiales efectuadas el día 27 del mismo mes, en el marco del proceso judicial iniciado por el incendio al edificio del diario, calificándolas de arbitrarias. También cuestionó el modo como el Proyecto de Zonificación Minera y la rebelión popular fueron representados en la agenda de los medios.

La dimensión representacional
Componentes representacionales

En esta RD predominan la creencia y la emoción sobre el conocimiento, ya que el grupo emisor expone su interpretación de la situación. Parte del conocimiento compartido de hechos bien establecidos (*irrefutables*, podríamos decir, en tanto fueron aceptados tanto por grupos socioambientales como por la sociedad en general): el gobierno aprobó una ley que habilitaba la megaminería, hubo una rebelión popular, se incendió el edificio de un diario, se realizaron detenciones. Sobre esta base factual, expresan opiniones referidas a las intencionalidades del gobierno, las empresas mineras, los medios de prensa comerciales y el sistema judicial y, también, sobre la democracia representativa. En cuanto a las emociones, en el mensaje predomina la indignación. También se expresa orgullo por la legitimidad de la lucha.

Estructura representacional

Al igual que en toda RD, el núcleo central puede ser resumido en aseveraciones que, parafrásticamente, son reproducidas en muchos otros textos. En este caso:

- a. El gobierno es el principal responsable de la violencia reciente.
- b. El gobierno ha actuado de manera ilegal, ilegítima y antidemocrática.
- c. Hay una alianza entre el gobierno, las empresas mineras y el sistema judicial.
- d. El pueblo se vio obligado a rebelarse para defender sus derechos.
- e. La rebelión popular es legítima y no debe ser criminalizada.

Los elementos periféricos incluyen información sobre actos de violencia específicos, en particular, el atentado contra el diario El Chubut. Se intenta justificar este acto de violencia señalando una situación de violencia anterior: la postura ideológica del medio. Se acusa al gobierno de realizar detenciones arbitrarias, con la complicidad del sistema judicial.

*La dimensión discursiva**Componentes discursivos*

Componente descriptivo. Se da información de las injusticias cometidas por el gobierno, el sistema judicial y parte de la prensa, en el marco de la rebelión popular de diciembre de 2021.

Componente narrativo. El hilo del relato es menos explícito que en el texto anterior y aparenta ser más fragmentario. Se dan aclaraciones sobre un relato que se asume como sobreentendido y que incluye numerosos relatos menores. Así, el relato del atentado al diario es parte del relato de la rebelión popular que, a su vez, es parte del relato épico de la resistencia del pueblo a la megaminería en la provincia. Para quienes compartan la *entropía hermenéutica* (Angenot, 2010), en cada párrafo está presupuesta una micronarración. Por ejemplo, en el segundo, podemos reconstruir la siguiente secuencia narrativa:

- a. El diario El Chubut es cómplice de las empresas mineras, miente y criminaliza la protesta social.
- b. En diciembre de 2021 se produjo una rebelión popular.
- c. En ese contexto, algunos manifestantes atacaron el edificio del diario El Chubut.
- d. Luego, desde distintos medios y sectores se habló de un ataque a la libertad de expresión.

Componente argumentativo. Al igual que en el comunicado de la UACCh, en esta declaración también se puede reconocer la existencia de encadenamientos argumentativos. Por ejemplo, retomando la secuencia narrativa anterior, se puede identificar una relación causal entre la acción del diario El Chubut y el ataque a su edificio:

El diario El Chubut ha sido cómplice de las empresas mineras (Arg), por lo tanto, en un contexto de rebelión popular contra la megaminería, algunos manifestantes atacaron su edificio (Conc).

Globalmente, la declaración es una argumentación que sostiene que no hay una democracia real y, por eso, es legítimo que el pueblo se movilice y luche. Se desprende de esa tesis que las acciones de violencia del pueblo no deben ser criminalizadas. Esto está resumido en la frase del revolucionario puertorriqueño Pedro Albizu Campos que es utilizada como título: “Cuando la tiranía es ley, la revolución es orden”.

Estructura textual

La organización textual de esta RD es particularmente compleja. Como ya apunté, es una declaración cuyo objetivo es justificar la violencia en algunas acciones de protesta, enmarcándola en una circunstancia política más amplia, caracterizada por el accionar malicioso del gobierno y del diario El Chubut. El mensaje es bastante extenso (714 palabras), considerando lo que se publica usualmente en Facebook e, incluso, lo que publica este colectivo en particular. A diferencia de RD del Proyecto de Zonificación Minera, esta no comienza con una expresión de la intención que motiva el mensaje. En el párrafo inicial, se manifiesta la necesidad de “expresar [...] una visión no sólo más equilibrada sino más realista de las situaciones y escenarios que se vienen viviendo en nuestra provincia hace décadas” y, luego, a medida que el texto se desarrolla, se presentan argumentos que justifican la violencia en la “rebelión popular”. Es comprensible que, por un criterio de estrategia comunicativa, se haya optado por esta organización.

El texto incluye pasajes de denuncia y expresiones de repudio contra el poder político y judicial. Como conclusión general, finaliza con un párrafo declarativo, en el que se confirma el compromiso con la causa socioambiental y contra la criminalización de la protesta y se expresa la voluntad de seguir luchando.

REFLEXIONES FINALES

Como sabemos, la investigación es un proceso de búsqueda en un contexto de incertidumbre. Por esta razón, dado que aquí expuse los avances en una línea de investigación en curso, es posible que, en próximos trabajos, retome y reformule las ideas planteadas. Considero, por ejemplo, que el concepto

de representación discursiva debería ser más preciso, sobre todo en la definición de lo representacional. La distinción entre saber de conocimiento y saber de creencia, en muchos casos, es problemática, al igual que el intento de reconocer una gradualidad en la manifestación de emociones. Esto se debe a la complejidad inherente a los discursos polémicos, cuyas representaciones discursivas son validadas por quienes realizan el análisis. Hay información explícita e información implícita que, para algunos investigadores, pueden ser saberes de creencia y, para otros, saberes de conocimiento. A pesar de ello, el avance en la modelización de la configuración representacional y de la configuración discursiva de este concepto es interesante, en tanto, por un lado, observa relaciones de coherencia teórica entre los distintos aportes articulados y, por otro, resulta adecuada empíricamente.

El análisis efectuado dio cuenta del uso de la expresión de una emoción moral, la indignación, como un componente de representaciones discursivas que promovieron la movilización, legitimaron la rebelión popular y justificaron las acciones de violencia pública por parte de los manifestantes. Esta emoción también permitió reforzar una postura colectiva contra la función de la prensa (cuestionando la agenda mediática), contra el gobierno (aliado a las empresas mineras), contra el sistema judicial y contra las fuerzas de seguridad. El discurso del movimiento socioambiental chubutense se configuró, así como un instrumento político antisistémico, con gran capacidad persuasiva. No solo cuestionó un proyecto de ley, sino también la legitimidad de la democracia representativa y la lógica del capitalismo extractivista.

Como dije al principio, la investigación resumida en estas páginas intenta ser un pequeño aporte desde los Estudios Críticos del Discurso al estudio de las luchas sociales que se oponen al sistema mundial actual, definido por la estricta complementariedad del par capitalismo/(neo)colonialismo. Sin dudas, es mucho lo que hay que seguir trabajando y compartiendo en este camino.

FUENTES CONSULTADAS

- ANGENOT, M. (2010). *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ABRIC, J. (2001). Las representaciones sociales: aspectos teóricos. En J. Abric (Dir.). *Prácticas sociales y representaciones*. pp. 11-32. México: Coyoacán.

- ABRIC, J. (1996). Specific Processes of Social Representations. En *Papers on Social Representation*. Vol. 5. Núm. 1. pp. 77-80. Recuperado de: <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>
- ABRIC, J. (1993). Central System, Peripheral System: their Functions and Roles in the Dynamics of Social Representations. En *Papers on Social Representation*. Vol. 2. Núm. 2. pp. 75-78. Recuperado de: <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>
- CON SELLO PATAGÓNICO (2021-11-19). *Arcioni insiste con la minería: 'no me van a callar 500 o más ruidosos'*. Disponible en: <https://www.consellopatagonico.com/noticia/17717/Arcioni-insiste-con-la-mineria-no-me-van-a-callar-500-o-mas-ruidosos>
- CLARÍN (2022-04-05). *Un incendio destruyó los expedientes y los imputados por una causa de corrupción fueron absueltos*. Disponible en: https://www.clarin.com/politica/incendio-destruyo-expedientes-imputados-causa-corrupcion-absueltos_0_NglP5iAWKKn.html
- DAME UNA MAG (2020-11-25). *No somos 500 ruidosos*. Disponible en: <https://youtu.be/sl7BtVvIN20>
- EL DIARIO AR (2021-12-17). *El archivo de Arcioni: videos exponen al gobernador de Chubut cuando decía "No a la megaminería"*. Disponible en: https://www.eldiarioar.com/sociedad/medio-ambiente/archivo-arcioni-videos-exponen-gobernador-chubut-decia-no-megamineria_1_8589760.html
- ELSTER, J. (1995). Rationalité, Émotions et Normes Sociales. En *La Couleur des Pensées: Sentiments, Émotions, Intentions*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.10123>
- CHARAUDEAU, P. (2011). Las emociones como efectos de discurso. En *Versión*. Núm. 26. pp. 97-118.
- GRAVANTE, T. (2020). Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales. En *Interdisciplina*. Vol. 8, Núm. 22. pp. 157-179. DOI: <https://doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2020.22.76423>
- GUTIÉRREZ, S. (2020). El componente afectivo de las representaciones sociales. En *Cultura y Representaciones Sociales*. Vol. 15. Núm. 29. pp. 123-151. Recuperado de: <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/828/pdf>

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC) (2025). *Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos. Segundo semestre de 2024*. Buenos Aires: Ministerio de Economía. Recuperado de: https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_03_252282AE14D2.pdf
- INFOBAE (2021-12-20). *Marcha atrás en Chubut: Arcioni derogará la ley de minería y llamará a un plebiscito*. Disponible en: <https://www.infobae.com/politica/2021/12/20/marcha-atras-en-chubut-arcioni-derogo-la-la-ley-de-mineria-y-llamara-a-un-plebiscito/>
- JASPER, J. (2012). Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 4. Núm. 10. pp. 46-66.
- LEFF, E. (2009). Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un Saber para la Sustentabilidad. En *ISEE. Publicación Occasional*. Núm. 6. Recuperado de: <https://iseethics.files.wordpress.com/2011/03/saps-no-09-span.pdf>
- MACHADO, H. (2015). Marx, (los) marxismo(s) y la ecología. Notas para un alegato ecosocialista. En *GEOgraphia*. Vol. 17. Núm. 34. pp. 9-38. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2015.v17i34.a13710>
- MACHADO, H. (2013). Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones. En *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. Vol. 12. Núm. 34. pp. 11-43.
- MARCHESE, M. (2019). Método de abordajes lingüísticos convergentes: aplicación a una problemática habitacional de la CABA. En O. Londoño Zapata y G. Olave Arias (Coord.). *Métodos de Análisis del Discurso. Perspectivas argentinas*. pp. 151-175. Bogotá: Ediciones de la U.
- MOSCOVICI, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- PARDO, M. (2008). Una metodología para la investigación lingüística del discurso. En M. Pardo (Ed.). *El discurso sobre la pobreza en América Latina*. pp. 55-78. Santiago: Frasis.
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2018). Emociones, identidad colectiva y estrategias en los conflictos socioambientales. En *Andamios*. Vol.

15. Núm. 36. pp. 287-309. DOI <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.611>
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2015). Las emociones como arena de lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales. En *Ciudadanía activa, Revista Especializada en Estudios sobre la Sociedad Civil*. Vol. 3. Núm. 4. Dossier Movimientos e instituciones. pp. 17-44.
- QUIJANO, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- QUIJANO, A. (1995). Colonialidad y modernidad. En *Perú Indígena*. Vol. 13. Núm. 29. pp. 11-20.
- RAITER, A. (2002). Representaciones sociales. En A. Raiter *et al.*, *Representaciones sociales*. pp. 9-29. Buenos Aires: Eudeba
- RAITER, A. (1999). *Lingüística y política*. Buenos Aires: Biblos.
- SAYAGO, S. (2024). Un discurso antisistémico: el caso del movimiento socioambiental en Argentina. En K. Cárdenas, N. Rosanía, E. Flores y A. Oliveira (Coords.). *Estudios del discurso. Política, violencia y crisis sanitaria*. pp. 229-265. Campinas: Pontes Editores.
- SAYAGO, S. (2023). Discurso y contrahegemonía en el Sur global: el caso de la lucha socioambiental en Chubut. En *Analecta Política*. Vol. 13. Núm. 24. pp. 01-27. DOI: <http://dx.doi.org/10.18566/apolit.v13n24.a01>
- SAYAGO, S. (2022). Encadenamientos argumentativos en los textos noticiosos. En *Forma y Función*. Vol. 35. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.15446/fyf.v35n1.86509>
- SAYAGO, S. (2019a). La doble dimensión del Análisis del Discurso: perspectiva teórica y herramienta metodológica. En *Cultura y Representaciones Sociales*. Vol. 14. Núm. 12. DOI: <https://doi.org/10.15446/fyf.v35n1.86509>
- SAYAGO, S. (2019b). Lo dicho y lo representado en el discurso de la prensa. En *Identidades*. Vol. 11. Núm. 6. pp. 41-66. Recuperado: <https://identidadess.files.wordpress.com/2015/07/3-identidades-11-6-2016-sayago.pdf>

- SVAMPA, M. (2009). La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes. En: *Biblioteca virtual de FLACSO Andes*. Recuperado de: https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1316464759.flacso_2008_svampa.pdf
- SVAMPA, M. (2007). Movimientos sociales y escenarios políticos: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina, exposición presentada en la VI Cumbre del Parlamento Latinoamericano. Caracas, 31 de julio al 4 de agosto de 2007. Recuperado de: <http://www.maristellavampa.net/archivos/ensayo38.pdf>
- SVAMPA, M. y VIALE, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, Katz.
- SVAMPA, M. y ÁLVAREZ, M. (2010). Modelo minero, resistencias sociales y estilos de desarrollo: los marcos de la discusión en la Argentina. En *Ecuador Debate*. Núm. 79. pp. 105-126. Recuperado de: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3526/1/RFLACSO-ED79-07-Svampa.pdf>
- ULACIA, M. (2022). *No fue No*. Una crónica del Chubutazo. Trelew: Remitente Patagonia.
- VERÓN, E. (1987). La palabra adversativa. En E. Verón *et al.* *El discurso político. Lenguaje y acontecimientos*. pp. 11-26. Buenos Aires: Hachette.
- WALLERSTEIN, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (1995). *La reestructuración capitalista y el sistema-mundo*. Conferencia magistral en el XX° Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, 2 al 6 de octubre de 1995. Biblioteca Virtual de FLACSO Andes. Recuperado de: https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1265665449.La_reestructuracion_capitalista_y_el_sistema.pdf
- WALLERSTEIN, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. Tomo I. México: Siglo XXI.
- WEINSTOCK, A. (2024). *Chubutaguazo. Desde la cordillera hasta el mar, cómo se gestó la pueblada*. Buenos Aires: El mismo mar.

Fecha de recepción: 16 de junio de 2024
 Fecha de aceptación: 20 de junio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1262>

APÉNDICE

Texto 1



La Unión de Asambleas de Comunidades de Chubut (UACCh) denunciamos ante la justicia, los medios de comunicación y a través de redes sociales las enormes irregularidades que tenía el proyecto de Ley 128/2020 que fue gestado por el Poder Ejecutivo Provincial. Permanentemente, detallamos los motivos por los cuales lo consideramos ilegal, inconstitucional, clandestino y que está basado en una falsedad ideológica.

Sin embargo, no dejamos de sorprendernos en la forma que las modificaciones que se realizaron en la Legislatura Provincial hasta obtener el despacho favorable con que sale de la Comisión de Ambiente, lo convirtieron en un proyecto cuyos impactos en Chubut serían más devastadores en lo ambiental, social y económico. Los cambios están del lado de las empresas mineras y de los sindicatos que el gobierno quiere sumar para lograr su apoyo incondicional.

En el supuesto control ambiental, ahora, serán juez y parte integrantes que están ligados a la actividad minera y no incluirán a los vecinos de las comunidades, a instituciones relacionadas con la actividad agrícola-ganadera que se verían perjudicadas por la alteración del ambiente, a miembros de las comunidades de pueblos originarios custodios ancestrales de los bienes comunes.

Estas imágenes son un ejemplo de los cambios descabellados que sufrió este proyecto de Ley que va a condenar al pueblo chubutense aún más que su versión original.

#NoAlProyectoDeZonificacionMinera

VERSION ORIGINAL DEL PROYECTO DE LEY 128/2020

¿Por qué se cambió la conformación del Centro Ambiental?

De qué Ley se modificó el artículo 32º del Proyecto de Ley 128/2020?

Artículo 32º. El Centro Ambiental convocará a los organismos nacionales, a la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, a la Universidad Tecnológica Nacional, a la Universidad del Chubut y a otros centros de estudios, empresas privadas e instituciones nacionales (como el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, entre otros) o internacionales, como asimismo a organizaciones no gubernamentales con fines ambientales, y/o a representantes de espacios colectivos / ciudadanos, a sumarse a lo preceptuado en la presente Ley, mediante los instrumentos legales correspondientes. Los mismos actuarán en las condiciones y con los alcances que fije la reglamentación de la presente ley.



Texto 2



Noalamina Esquel

30 de diciembre de 2021 · 🌐

Cuando la tiranía es ley, la revolución es orden

Desde la Asamblea No a la Mina Esquel consideramos que hay mucho que no se ha dicho y que es necesario expresar para una visión no sólo más equilibrada sino más realista de las situaciones y escenarios que se vienen viviendo en nuestra provincia hace décadas.

En el marco de la rebelión generalizada de hace unos días uno de los edificios afectados fue el de un diario provincial, el diario El Chubut. Y desde distintos medios y también desde sectores de la política, se ha hablado de un ataque a la libertad de expresión. Sin embargo esas mismas voces omiten -a conciencia- el hecho de que ese mismo diario funciona intensa y ostentadamente como un medio hegemónico de desinformación al servicio de las corporaciones mineras. Lejos de cumplir el rol periodístico de informar al pueblo se ocupan de mentir y criminalizar las protestas, por supuesto con cómplices del aparato político. No nos olvidamos que es el diario El Chubut quien viene atacando al pueblo, y en especial, a los trabajadores en lucha desde hace años.

El día lunes 27, tres compañeros han sido detenidos por formar parte de la rebelión popular en Chubut. Realizada la audiencia de detención se determinaron 60 días de prisión preventiva para los detenidos. Denunciamos primeramente que no habría ninguna prueba en contra de estas tres personas, que en la audiencia que debiera ser pública no se dejó ingresar a la Comisión Contra la Impunidad y la Justicia ni a familiares de los detenidos. Audiencia que se dio con un operativo desmedido de las fuerzas armadas e infantería y en el medio de un hermetismo absoluto sobre la información.

Otro aspecto que resulta imperioso es poner estas detenciones arbitrarias en el contexto de una rebelión popular que se dio a lo largo y ancho de Chubut. El gobierno dice que oyó, pero claramente no escuchó. Este es el momento en el cual tanto las multinacionales mineras como los cómplices políticos arremeten con la intención de criminalizar la protesta social, cazando ciudadanos en defensa del agua y el territorio con el objetivo sucio y nefasto de disciplinar. También somos conscientes de que en este marco de rebelión popular, sin los actos de público conocimiento, seguramente los socios del poder hubieran seguido con su atropello al pueblo, con una muy menor difusión por parte de muchos medios nacionales e internacionales. Lo cual en sí mismo representa un peligrosísimo antecedente de la incapacidad del sistema supuestamente republicano para representar realmente los intereses y la voluntad de la población. En todo caso, y si vamos a ser culpables de hasta los desmanes de las personas infiltradas, se actuó en legítima defensa de nuestros derechos avasallados: a un ambiente sano, a la consulta previa, libre e informada, al tratamiento de la IP, a los derechos otorgados por el Acuerdo de Escazú, a la libre protesta.

También queremos señalar y rechazar la complicidad judicial, dada la celeridad que que investigan el supuesto atentado a la propiedad privada del medio de comunicación pro minero. Al mismo tiempo que nada hacen respecto al accionar ilegal de las fuerzas represivas contra la integridad física de las personas en el legítimo ejercicio de su derecho a la protesta, aún habiendo pruebas tales como fotos y filmaciones de sobra para investigar el accionar de las fuerzas, incluso de ellas mismas generando daños materiales a comercios y edificios públicos. No sólo eso, sino que la justicia legitimaría como prueba suficiente para determinar prisión preventiva los dichos de un comisario infiltrado en una asamblea donde habría escuchado a uno de los compañeros detenidos arengar para la acción en el diario El Chubut. Repudiamos rotundamente este pobre accionar de la justicia. Legitimar el espionaje en las asambleas ciudadanas es muy grave, además de aleccionador para todos quienes participamos libremente en ellas.

La lucha sigue. Acompañamos a nuestros compañeros por la persecución política que están sufriendo e insistimos en que esta lucha es de todos. Nuevamente le decimos a los responsables políticos de turno, Mariano Arcioni, legisladores y corporaciones mineras, que no vamos a permitir que vulneren nuestros derechos y que si algo hemos aprendido del Chubutazo es que estamos más unidos que nunca. Nos tocan a uno, nos tocan a todos. LUCHAR NO ES DELITO!

LO GROTESCO Y LO FANTÁSTICO POSMODERNOS COMO ELEMENTOS TRANSVERSALES EN LA OBRA FÍLMICA DE JOEL Y ÉTHAN COEN

Francisco Javier Ruiz del Olmo*
Antonio Cantos Ceballos**

RESUMEN. Esta investigación analiza los elementos fantásticos, oníricos y paródicos del cine de los hermanos Coen desde la óptica de la posmodernidad, a menudo no suficientemente valorados por los estudiosos de su filmografía. Utilizando un análisis crítico e interpretativo puede concluirse que los referentes fantásticos están presentes desde los inicios de su creación fílmica, a través de diferentes formas de representación, y serán una constante en sus obras a través de una visualidad y una puesta en escena que utiliza lo fantástico y lo onírico como forma de alterar y retorcer el paradigma narrativo cinematográfico clásico y la realidad misma, y contra la que el personaje protagonista, como el mismo espectador, se muestra a menudo impotente y desconcertado.

PALABRAS CLAVE. Hermanos Coen; posmodernidad; onirismo; parodia; fantasía.

* Catedrático de la Universidad de Málaga, España. Su labor docente e investigadora se desarrolla en las Facultades de Ciencias de la Comunicación, donde también ejerció como Vicedecano de Investigación, y Bellas Artes. Correo electrónico: fjruiz@uma.es

** Profesor en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Málaga, España. Correo electrónico: cantos@uma.es

THE GROTESQUE AND THE FANTASTIC IN POSTMODERNISM AS TRANSVERSAL ELEMENTS IN THE FILM WORK OF JOEL AND ETHAN COEN

ABSTRACT. This research analyzes the fantastic, dreamlike, and parodic elements in the films of the Coen brothers from a postmodern perspective, elements often undervalued by scholars of their filmography. Using a critical and interpretive analysis, it can be concluded that fantastical references are present from the very beginning of their filmmaking, through different forms of representation, and remain a constant in their work. This is achieved through a visual style and *mise-en-scène* that employs the fantastic and the dreamlike to alter and distort the classical cinematic narrative paradigm and reality itself, against which the protagonist, like the viewer, is often shown to be powerless and bewildered.

KEY WORDS. Coen brothers; postmodernism; dreamlike imagery; parody; fantasy.

INTRODUCCIÓN: ENTRE EL HIPERREALISMO PARÓDICO, LA FANTASÍA Y EL ARQUETIPO DE GÉNERO

La ya extensa obra cinematográfica de los hermanos Joel y Ethan Coen puede encuadrarse de forma general en la producción asociada al cine de autor contemporáneo estadounidense. Sus obras denotan, en una primera revisión, un conocimiento exhaustivo de la historia del cine y de otras formas de representación audiovisual, y también de las políticas de género y las estructuras narrativas fílmicas. Ciertamente sus películas se inspiran tanto visual como temáticamente en numerosas fuentes de diferentes medios visuales, reinterpretándolas de forma contemporánea como sustrato deconstruido sobre el que tejer de una manera muy peculiar sus propias historias.

Joel y Ethan Coen nacieron en Minneapolis en 1954 y 1957, respectivamente; sus padres, profesores universitarios, inculcaron a los dos hermanos

un conocimiento enciclopédico, multidisciplinar y artístico: su padre, Edward formaba parte del departamento de economía de la Universidad de Minnesota, y su madre, Rena, les ayudó en su formación sobre cultura visual, como profesora de Bellas Artes en la Universidad St. Cloud State; estas influencias multidisciplinares no son ajenas a su obra cinematográfica. A menudo sus películas han sido estudiadas como críticas sobre momentos clave del contexto histórico y político estadounidense, con interpretación y construcción posmodernas de la historia (Conard, 2009); sin embargo, los Coen mezclan estos mensajes con otros más simbólicos y oscuros, ocultos en capas de ironía y comicidad, de subversión, de parodia grotesca y de fantasía, elementos sin duda menos destacados por los teóricos y críticos que han estudiado sus trabajos.

Justamente por ello, esta investigación tiene como objetivo identificar, describir y analizar los discursos paródicos, oníricos y fantásticos en la obra de estos cineastas norteamericanos, buscando de qué forma han sido transversales y constitutivos en su obra. Los hermanos Coen, como ocurre con otros creadores con fuerte estilema autorial, han sido capaces de encontrar una articulación visual propia dentro del cine de autor contemporáneo, a partir del desarrollo de una estética singular fundamentada en la recreación posmoderna de narrativas y personajes. La mayoría de los estudiosos del cine de los hermanos Coen (como Buccheri, 1999; Bergan, 2000; Palmer, 2004, Chesire y Ashbrook, 2005; Rowell, 2007 o Conard, 2009, entre otros) subrayan la dificultad que supone, dada su filosofía estética, establecer unas pautas homogéneas para su puesta en escena, puesto que cada proyecto aparentemente no guarda relación con el anterior, salvo, si acaso, un modelo binario caracterizado por la alternancia entre el género negro y la comedia. Por ello a menudo también los críticos (Körte y Seesslen, 1999) han reducido de forma simplista el extenso catálogo fílmico de estos cineastas en esas dos categorías generales: películas que siguen rasgos estilísticos generales del género del cine negro, a las que se refieren como *Coen noir*, y las denominadas comedias *screwball*, un subgénero de la comedia romántica que reinterpreta de forma satírica las historias amorosas. Los estudiosos del cine de estos creadores han utilizado también diversos entramados teóricos para explicar los procesos culturales que habitan sus películas, junto con otros autores del cine de autor contemporáneo. Entre ellos, se han referi-

do a la posmodernidad como operación cultural y no como un proceso meramente cronológico, sino según Stam (2001, p. 344) aplicada al cine como una determinada organización discursiva y conceptual, un estilo o estética específica, una sensibilidad singular que propicia un cambio en los paradigmas de la construcción de relatos fílmicos. Para Fredric Jameson los textos se nos presentan y los aprehendemos a través de capas sedimentadas de interpretaciones anteriores, y también a través de los hábitos y categorías de lectura consolidados, que se derivan de tradiciones interpretativas heredadas (Jameson, 2002, p. 9-10).

En el cine de los Coen se evidencian todas esas técnicas de apropiación e intermediación, transformadas y mostradas como un producto cultural nuevo; los directores de Minnesota desarrollan situaciones narrativas que alteran las nociones de género y estilo, utilizan una puesta en escena onírica y fantástica, junto con personajes extravagantes cuya representación y reacciones están lejos de la verosimilitud, de la realidad.

METODOLOGÍA

Para dar respuesta al objetivo general de buscar, identificar y definir lo onírico, paródico y fantástico de forma transversal en la obra fílmica de los hermanos Coen, se ha elegido y aplicado un método que se encuadra en el paradigma cualitativo, a través de una metodología basada en el estudio de caso, mediante la aplicación de análisis de contenido, de naturaleza exploratoria primero, y descriptiva y analítica después. El análisis visual como metodología busca la interpretación de las imágenes (Prosser, 2007) de modo que las películas analizadas se consideran documentos que se articulan en relatos o discursos audiovisuales, sobre los que se identifican de forma interpretativa y cualitativa rasgos de la puesta en escena específicos de los autores estadounidenses. Particularmente se identifican no sólo la situación y el sentido narrativo en determinadas escenas, sino que se relacionan en el contexto de la historia del género en el cine, para observar los procesos de intertextualidad e intermediación propuestos.

La aplicación de esta metodología opera en varias fases. En una primera fase se hizo una selección significativa y representativa de una serie de obras donde lo fantástico y paródico destacan en la narración y en la puesta en

escena; después se acotó asimismo en determinadas secuencias singulares. En una segunda fase se procedió a un análisis de contenido fílmico, identificando y describiendo elementos, y en una tercera fase se analizaron los estilemas de autor de lo onírico, paródico y fantástico para entender cómo operan en el contexto cinematográfico y de la puesta en escena específicos de los hermanos Coen.

Aunque el estudio de caso está focalizado en las obras fílmicas, también se han utilizado otros materiales de investigación como entrevistas a los autores en monografías relevantes, o también el material adicional en las ediciones internacionales de los discos DVD de las películas analizadas, puesto que en algún caso incluyen aportaciones de los autores que clarifican el sentido de sus obras.

En cuanto al rango temporal empleado, y dada la extensión cronológica de su filmografía, después de un primer análisis exploratorio se optó por analizar las obras que se extienden desde los inicios de su carrera hasta los inicios del siglo XXI. Aunque las narraciones que incluyen la fantasía, la parodia y lo onírico se mantienen con mayor o menor vigor hasta sus últimas producciones, se observó que principalmente en los años 90 es cuando estos directores forjaron este estilo tan singular.

Para los propósitos de este estudio, resulta especialmente relevante la aportación de dos líneas de análisis cultural. De una parte, la que se desprende de la crítica cultural canadiense Linda Hutcheon, que destaca cómo la cultura posmoderna está imbuida por una perspicaz conciencia histórica y política; esta especialidad del posmodernismo es la denomina “metaficción historiográfica” (Hutcheon, 1988, p. 13), que es una forma de entender el pasado y reconstruirlo en el presente a través de rastros textuales y de lenguaje, de modo que las operaciones culturales posmodernas (la parodia, por ejemplo) sería una forma de subversión de la ideología del liberalismo burgués. Así, en el cine de los hermanos Coen, el pasado es reconstruido y parodiado de forma fantástica para apelar al espectador y a su conocimiento de esas estructuras culturales, para ser finalmente reconstruidas y repensadas. Hutcheon afirma en ese sentido que la parodia incorpora y desafía a la vez aquello que parodia, y también obliga a “reconsiderar la idea de originalidad de los supuestos humanistas liberales” (1987, p. 251).

Por su parte, los estudios de Bolter y Grusin (2000), desarrollan la idea de cómo en nuestra esfera cultural un medio de representación como el cine no funciona de forma aislada, sino que se forman relaciones entre los medios, de modo que ni siquiera podemos entender la forma de representación de un medio si no es con referencia a otros: ofrecen así una teoría de la mediación en los nuevos medios visuales, que alcanzan su importancia cultural precisamente reapropiándose y transformando discursos y formas de otros medios. Adicionalmente, también se aplican en este trabajo las aportaciones de Weishaar (2012), que en su valiosa contribución al estudio del cine estadounidense contemporáneo concluye que la nuestra es una época cinematográfica madura para lo grotesco; lo grotesco forma parte de la construcción y de la constitución de narraciones fílmicas actuales, y está presente en rasgos autoriales del cine de autor, por ejemplo, en la obra de autores como los hermanos Coen, David Lynch, etc.

LOS ORÍGENES DE LO FANTÁSTICO EN LA OBRA DE LOS HERMANOS COEN

La relación con lo fantástico de los autores estadounidenses se inicia incluso en la infancia, en la que los Coen solían ver numerosas películas de serie B por televisión. Y desde muy jóvenes accedieron a la realización, provistos de una cámara *Vivitar* de Super 8, elaborando versiones de películas o *remakes*, donde ya se adivinaba su gusto por el pastiche, el simulacro y la experimentación; por ejemplo, en obras como una adaptación de *Tempestad sobre Washington (Advise and Consent, Otto Preminger, 1962)*. Más adelante, cuando Joel se instala en Nueva York para estudiar en el *Institute Film of Television*, conoce al director Sam Raimi, y se incorpora como ayudante de montaje de la película fantástica y de terror *Posesión infernal (The Evil Dead, 1982)*. Con Raimi traban una profunda amistad que resultará decisiva para su aprendizaje del género: Joel y Ethan colaboran también en la escritura del guion *Ola de crímenes, ola de risas (Crimewave, Sam Raimi, 1985)* y aquí se aprecian ya signos denotativos del universo fantástico de los Coen (Levine, 2000, p. 6-7). A partir de entonces, parodia y fantástico se convierten en estilemas esenciales de la estética coeniana, sabiamente diluidos en la estructura profunda de la representación.

La época dorada de Hollywood, dominada por la política de géneros es el punto de referencia de la mayoría de las creaciones de los hermanos Coen a lo largo de su carrera, aunque vistos en su conjunto sus referentes son eclécticos, bizarros y heterogéneos: las películas protagonizadas por Jerry Lewis, Bob Hope, Doris Day, los filmes de Tarzán, las películas históricas (del subgénero *péplum*) o los primeros largometrajes de Walt Disney son algunas de las primeras influencias de estos creadores. Además, puede añadirse otro referente singular como el ofrecido por el director Jacques Tourneur, especialmente en su célebre trilogía para la compañía RKO compuesta por *La mujer pantera*, *El hombre leopardo* y *Yo anduve con un zombie* (*Cat People*, 1942; *The Leopard Man*, 1943; *I Walked with a Zombie*, 1943).

Bajo esos parámetros e influjos se infiere cómo, junto a la comedia, el thriller y el cine negro del Hollywood clásico, los Coen desarrollen esa otra influencia determinante: lo fantástico, lo grotesco y lo onírico, que también tiene referentes literarios; por ejemplo, en la figura recurrente del personaje errante. Los personajes errantes coenianos tienen el misterio y el aspecto grotesco del gótico, y a menudo se revisten de comicidad o de humor negro (Assouly, 2018, p. 17).

RESULTADOS. LO EXTRAÑO Y LA DECONSTRUCCIÓN DEL CINE DE GÉNERO

En conexión con lo fantástico y lo psicológico se encuentra también su profunda admiración por la obra de Alfred Hitchcock, como el propio Joel Coen confiesa a Nicolas Saada: “Lo que nos gusta de Alfred Hitchcock es su manera de yuxtaponer momentos terribles con momentos divertidos” (1996, p. 46). Además, se advierten influencias de dos cineastas clásicos de los setenta, como Stanley Kubrick y Roman Polanski, y toda una pléyade de cineastas clásicos y del *New Hollywood* contrastados: Frank Capra, Busby Berkeley, Preston Sturges, Orson Welles, Jean Renoir, Federico Fellini, Robert Altman, Robert Aldrich o Sergio Leone.

La forma que tienen los hermanos Coen de entender la puesta en escena y el relato cinematográfico, muy en consonancia con la filosofía de Welles (Tavernier y Coursodon, 1995), consiste en construir un entramado fílmico que alude directamente al pasado para, aplicando a fondo su profundo

sentido iconoclasta, dinamitar sus figuras prototípicas y las estructuras narrativas, recomponiendo y moviendo la historia, trabajando con estilemas ajenos y extradiegéticos (voz en *off*, disposición narrativa en *flashback*, ruptura de arquetipos, etc.), y, en definitiva, retorciendo desde dentro las narraciones e historias clásicas, que cobran así un nuevo sentido; para todo ello, los Coen asumen también el papel de montadores de sus películas, bajo el alias de Roderick Jaynes.

Un claro ejemplo de esta forma de construir el relato cinematográfico se encuentra ya en su primer largometraje, *Sangre Fácil* (*Blood Simple*, 1984), un film desconcertante que mezcla la comedia, el cine negro, el cine fantástico y el de terror, y donde podemos apreciar una secuencia final en la que los cineastas de Minnesota recrean a su manera la emblemática escena de la ducha de Janet Leigh en *Psycho* (Alfred Hitchcock, 1960): abriendo con un plano cenital a la manera del realizador británico; el personaje protagonista de dicha escena, Abby (Frances McDormand), ni siquiera está dentro de la bañera y tampoco será la víctima como le ocurre a Janet Leigh, sino que será ella quien mate al detective Visser (M. Emmett Walsh) igual que hace Norman Bates (Anthony Perkins) con el investigador privado Milton Arbogast (Martin Balsam) cuando va a interrogarlo.

Igualmente, en el caso de la película *El hombre que nunca estuvo allí* (*The Man Who Wasn't There*, 2001) otra incursión en el cine negro contemporáneo o *neo noir* donde destruyen de forma extraña el referente clásico en el que se inspira, *Pacto de sangre* (*Double Indemnity*, Billy Wilder, 1944); aquí el film de los Coen rompe los límites del clasicismo con una trama que incluye elementos ajenos al género mezclados de forma singular: infidelidades, chantaje, homosexualidad, falsos culpables y una peculiar Lolita. Desde el punto de vista de este estudio no es sólo importante cómo muestran la relación entre el agente de seguros Walter Neff y su jefe, el por otra parte turbio empresario de la limpieza en seco Creighton Tolliver (Jon Polito), o las referencias intertextuales irónicas a la imagen de la muerte del empresario homosexual que nos remite a la obra *La noche del cazador* (*Night of the Hunter*, Charles Laughton, 1955); sobre todo, resulta relevante destacar el acercamiento fantástico que tiene la cinta de los hermanos Coen al principio de incertidumbre, mostrándose en numerosas ocasiones en la trama de la película, de forma onírica a veces, absurda otras, la improba-

bilidad del conocimiento certero y la imposibilidad de observar algo sin alterarlo mediante nuestra propia participación observadora.

En el cine de los hermanos Coen a menudo es difícil separar lo fantástico de lo onírico y de lo grotesco; Schuy R. Weishaar (2012) ha establecido lo grotesco como marco teórico para estudiar el cine de autor estadounidense contemporáneo, aplicable para el análisis desde este punto de vista a las obras fílmicas de Tim Burton, Terry Gilliam, David Lynch y los mismos hermanos Coen. Weishaar se basa en parte en la construcción teórica y las definiciones de Mijaíl Bajtin sobre lo carnavalesco y lo grotesco como una estética de la degradación que hace visible así lo abstracto y lo espiritual; ello conecta con la categorización de Wolfgang Kayser (2015) de lo grotesco como un principio estructural integral de las obras culturales y artísticas. Weishaar identifica y define un rasgo expresivo transversal y común en la obra de estos cineastas y en el caso de los hermanos Coen, lo grotesco queda subsumido generalmente en lo fantástico y lo onírico. Esta apuesta programática les fuerza a trabajar las abundantes citas cinematográficas que caracterizan sus películas con el fin de dotarlas de un nuevo sentido onírico, en conjunción con el espectador. Por ejemplo, todo esto constituye ya todo un hecho en su citado primer trabajo, *Sangre Fácil* (*Blood Simple*, 1984) que parte de un sólido guion inspirado en la narrativa de James M. Cain y Dashiell Hammett y sus adaptaciones cinematográficas: *Perdición* (*Double Indemnity*, Billy Wilder, 1944) o *El cartero siempre llama dos veces* (*The Postman Always Rings Twice*, Tay Garnett, 1946).

Se evidencia aquí cómo se producen varias importantes transgresiones en relación con estas fuentes cinematográficas citadas que alteran de forma intencionada los sólidos modelos del cine negro. Entre ellas, en primer lugar, se observa que en la película de los Coen no es la pareja adúltera quien planea cometer el asesinato de su marido (cuestión que ocurre en *El cartero siempre llama dos veces*), sino que es el propio marido (Marty/Dan Hedaya) quien ordena la muerte de Abby (Frances McDormand) y Ray (John Getz). Y, en segundo lugar, el detective de *Sangre Fácil* (1984), Loren Visser (M. Emmet Walsh), no es quien investiga el supuesto crimen (como ocurre con el investigador de la empresa de seguros Barton Keyes/Edward G. Robinson en *Perdición*), sino quien es contratado para cometerlo antes de que él mismo asesine a quien lo contrata (Marty). Y en todos los casos los

personajes parecen luchar contra el propio relato, alterándolo, retorciéndolo, convirtiendo la trama en irreal por momentos. De este modo, con el marido convertido en potencial asesino de los adúlteros (y no al contrario) y con el investigador privado (Visser) traicionando a su cliente, y transgrediendo la ley, podemos afirmar que el contenido conceptual y temático del cine negro clásico ha sido liquidado (Oubiña, 2000, p. 107-108). La elección sonora colabora igualmente con ello; en esta obra se produce la descontextualización y recontextualización de las grabaciones de audio de los años sesenta de las representaciones de *kecbak* balineses, cuyas voces y sonidos, tal y como se inscriben en las grabaciones sonoras, han sido separados de sus fuentes originales y resituados en un contexto totalmente ajeno, lo que permita a los cineastas evocar lo extraño, lo grotesco y lo siniestro (Bakan, 2009). O en el filme *Muerte entre las flores* (*Miller's Crossing*, 1990), el primer ruido del universo diegético que escuchamos es el de unos cubitos de hielo que resueñan al caer sobre un vaso vacío de whisky. En este caso, con este subrayado por medio del sonido, los Coen buscan interpelar al espectador despertando sus resonancias cinéfilas: el sonido evoca el cine negro cuyos orígenes se remontan a los primeros años de la Ley Seca (Astruc, 2003, p. 88).

Los hermanos Coen anuncian el espectáculo y lo denuncian, casi de manera sincrónica, con una filosofía estética de la puesta en escena plagada de estilemas que conducen inequívocamente hacia la modernidad fílmica: “narradores incapaces de encauzar el relato y de secuencias oníricas que contaminan la linealidad y el realismo de la trama” (De Felipe, 1999, p. 542). Además, los propios autores utilizan a veces, para explicar sus digresiones fantásticas, el término “pausa Kafka”, que fue mencionado por los hermanos en varias ocasiones: en una entrevista incluida en el comentario de la edición en DVD de *El gran Lebowski* (1998), afirman que se produce en la escena de la alucinación del *Nota*, o también se menciona en el comentario del DVD de *El hombre que nunca estuvo allí* (*The Man Who Wasn't There*, 2001), como recoge Lewit (2016, p. 258).

Otra de las distintas aristas de lo fantástico y grotesco en la obra de los cineastas norteamericanos sería la que vincula lo fantástico con el *burlesque*. Sobre este concepto es destacable aquí la noción propuesta por Margaret Rose, especialmente descrito en su obra *Parody: Ancient, Modern, and Post-Modern* (1995). Rose asocia e identifica el *burlesque* como una

parodia, a menudo exagerada, en forma cómica, en los que se imita la composición y el estilo característico y los temas de un autor o género en particular, que son satirizados a través de una interpretación inapropiada, improbable, o exagerada para buscar el efecto cómico o fantástico. Esta definición de burlesque nos ofrece también claves para entender muchas otras claves del cine de los hermanos Coen: utilizan una remediación indirecta donde los cineastas obtienen referencias de diversas fuentes, pero las alteran o reimaginan para adaptarlas a los fines de la historia que se cuenta en caso, potenciando de esta forma lo paródico, fantástico, extraño, onírico o cómico. Es ese sentido, otro ejemplo emblemático de estas operaciones culturales fílmicas de la fantasía y la descontextualización de los directores estadounidenses lo encontramos en el caso del filme *El gran Lebowski* (*The Big Lebowski*, 1998), donde los Coen plantean una operación radicalmente desmitificadora del relato clásico propuesto por la conocida película *El sueño eterno* (*The Big Sleep*, Howard Hawks, 1946), desmontando fantástica y paródicamente la imagen mítica del héroe americano a través de una historia carente de referentes narrativos, reglas de conducta o héroes a la vieja usanza y, además, realizando toda una denuncia contra el *impasse* intelectual en el que se hallaba el cine del Hollywood clásico, condenado a repetir una y otra vez los mismos esquemas y a vivir instalado entre pastiches, *remakes* y cine retro (Dahan, 1998, p. 14). La imagen de Marlowe en *El largo adiós* la reencarna Jeff Bridges en *El gran Lebowski* (1998) a través la historia de *El Nota*: un personaje que no trabaja, que se dedica tan sólo a fumar marihuana y jugar a los bolos y que, en definitiva, no es un detective. En ese contexto narcótico en la vida del *Nota*, la fantasía emerge asociada a la alucinatoria cultura psicodélica, que se asocia geográficamente con el sur de California y la ciudad de San Francisco (Allen, 2006, p. 104).

En consonancia con este proceso de degradación moral del protagonista, tampoco queda nada de la compostura de la figura del General Sternwood en el retrato del *El Gran Lebowski* (David Huddleston), (Körte y Seesslen, 1999). Aunque este relato pueda ser leído en clave irónica (Rothman, 2011), en todo caso la extrañeza de *El Nota* ante los acontecimientos que le superan se ve acompañada con sus recurrentes sueños y alucinaciones paródicas, que pueden incluir materiales tan eclécticos como el musical clásico americano o incluso referencias a la industria del cine pornográfico.

LA PUESTA EN ESCENA Y LOS ESTILEMAS DE LO FANTÁSTICO

La visualización de toda este complejo universo se lleva a cabo a través de una narrativa encarnada en una puesta en escena singular, que bascula entre el hiperrealismo y lo extraño, absurdo, cómico o paródico; un tema recurrente en las películas de los Coen es la dificultad de escapar o la fuga imposible, algo que se traduce en un encuadre de líneas verticales que se prolongan hasta el horizonte en una línea de fuga y que funciona como un estilema habitual en el arranque de sus filmes: carreteras, pasillos caminos, mesas de juntas, pistas de boleras que conducen a ninguna parte, provocando la pérdida de la lógica, de la razón y sugiriendo un universo ininteligible, onírico.

A esta dificultad para escapar se añade la imposibilidad de descifrar y diferenciar la realidad de la fantasía por parte de unos protagonistas (y junto a ellos los espectadores), que no son conscientes de estar viviendo dentro de una pesadilla. Las historias de los Coen no tienen un centro, sino que, como advierte Oubiña (2000, p. 111), muestran siempre una fragmentación o una dislocación que las acerca a la irrealidad. No en vano, el estilo de los Coen en la escritura del guion los lleva, a menudo, a privilegiar las imágenes sobre la escritura considerando la puesta en escena desde la propia génesis de la historia (Jousse y Saada, 1991, p. 38), y, consecuentemente, anotando detalladamente soluciones de dirección. El resultado es un guion construido sobre una estructura supeditada a las necesidades narrativas cambiantes; los cineastas de Minnesota suelen introducir breves digresiones, fragmentos extraños que no aportan nada relevante al desarrollo dramático y narrativo de la intriga, pero en las que vuelcan todo su talento visual con el objetivo de jugar con el espectador, destruir su horizonte de expectativas y obligarlo a situarse dentro y fuera del relato al mismo tiempo.

El personaje protagonista coeniano es un antihéroe, un individuo gris y anodino que intenta escapar de la mediocridad en la que vive y que fracasa en su empeño, porque es incapaz de diferenciar lo verdadero de lo falso, sometido a un devenir fantástico y extraño, desprendido de la realidad de la imagen idealizada de América, y que vaga en un mundo tan hiperreal como absurdo. Pareciera que los directores disfruten con ellos enfrentándolos en sus filmes con sus demonios mediante una continua *mise en abyme*: un amante no celoso obligado a asesinar al marido de su amante sin motivo personal (Ray

en *Sangre Fácil*); la mujer policía casada con un expresidiario que ansía tener un hijo con él (Ed en *Arizona Baby*), el escritor ambicioso obligado a escribir un guion sobre lucha libre (Barton en *Barton Fink*); o el indiferente obligado a aceptar responsabilidades (El Nota en *El gran Lebowski*).

En *Barton Fink* (1991) proponen una narración que se desarrolla casi por completo en interiores y que potencia una estética que tiende hacia la abstracción y lo fantástico, creando todo un sistema conceptual y estético siempre marcado por la presencia de la muerte y los trampantojos visuales. Los cineastas convierten al hotel Earle en un hotel antropomorfo y orgánico, imagen metafórica del interior de una corteza cerebral, donde la pesadilla del guionista se confunde con la del espectador (De Felipe 1999, p. 51). La sexta planta, por ejemplo, tiene el aspecto de un interminable y angustioso pasillo sin salidas al exterior, decorado con lúgubres apliques imitando formas vegetales, una desgastada moqueta verde hierba, y un mortecino papel en la pared estampado con palmeras amarillas. En dicha planta, se encuentra la habitación del protagonista, Barton (John Turturro), un habitáculo deprimente y asfixiante, como un sueño alojado en la mente del protagonista (Rowell, 2007, p. 104). Éste se aloja en una habitación anodina, y donde la vista de cada ventana es un muro; de este modo, el único consuelo, la única ventana al exterior es un cuadro colgado en la pared cuyo protagonista es una solitaria mujer que está sentada de espaldas en una playa y que mira al mar, otra representación fantástica y simbólica. Toda esta puesta en escena concebida por los Coen para el hotel Earle constituye, en suma, una emanación de la mente de Charlie Meadows (John Goodman). El sonido es también un elemento esencial dentro de la narración; Carter Burwell escribió una banda sonora minimalista cuyo tema principal evocaba una especie de reiterativa e inocente melodía infantil. Burdwell, junto con el diseñador de sonido Skip Lievinsay, desarrollaron una atmósfera obsesiva en la que la siniestra melodía acabase entremezclándose con toda suerte de efectos sonoros, texturas y filtros, resultando una atmósfera onírica y perversa. Conard (2009) entiende *Barton Fink* como una forma de representación fantástica y a la vez particularmente crítica de la obra filosófica de Heidegger y por extensión de tradición de la metafísica occidental; así el solipsista y caótico mundo onírico de la mente de Fink, que representa para Conard (2009, p. 191) las fatídicas consecuencias de aislar radicalmente al sujeto cartesiano dado que el personaje de Barton

vive encerrado en su psique, simbolizada por su habitación de hotel, aislado de la realidad y del compromiso práctico con el mundo.

En el mismo sentido, otro de los personajes protagonistas más significativos de su filmografía es Ed Crane, el triste y reflexivo barbero de *El hombre que nunca estuvo allí* (*The Man Who Wasn't There*, 2001), una nueva revisión de los arquetipos del cine negro adentrándose en el territorio del melodrama criminal, subgénero marcado por el destino fatal a lo Fritz Lang, como en *La mujer del cuadro* (*The Woman in the Window*, 1944). En él se persigue investigar los complejos procesos psicológicos y mentales que hacen que un individuo aparentemente normal traspase las fronteras de la ley (Herederó y Santamarina, 1996). En el filme se evidencia la vulgaridad de la existencia a través de un simple peluquero, Ed Crane (Billy Bob Thornton), que está tan hastiado de la vida que apenas le quedan fuerzas para soñar con vivir de verdad. Simplemente asiste al pasar de los días, imbuido en su recalcitrante cotidianeidad, en una existencia cuyo único sabor es el de su marca de cigarrillos favorita. El perfil del personaje de Ed Crane es el de un antihéroe callado, casi ausente, que sobrevive a duras penas a la incomunicación en su matrimonio con Doris (Frances McDormand) y que busca una salida, una vía de escape, pero, irremediamente, se topa con la falsedad de la sociedad y el engaño. De hecho, la presentación del personaje por los Coen en su lugar de trabajo resulta altamente reveladora: Ed Crane sentado en un sillón de la barbería leyendo el periódico y con las lamas de las persianas del local totalmente extendidas, un ambiente claustrofóbico y de penumbra que evoca la celda de una prisión.

Para que queden aparentemente ancladas a la realidad, hermanos Coen buscan delimitar, en primer lugar, el territorio donde se originan los acontecimientos; éste sería un estilema autorial bastante característico en su manera de abordar la puesta en escena, dado que la historia que cuentan siempre se halla íntimamente unida al decorado, (a menudo hiperrealista y extraño) a lo que delimita el encuadre: Texas (*Sangre fácil*, 1984), Arizona (*Arizona Baby*, 1987), Nueva York (*Muerte entre las flores*, 1990; *El gran salto*, 1994), Minnesota (*Fargo*, 1996), Los Ángeles (*Barton Fink*, 1991; *El gran Lebowski*, 1998). En los ejemplos reseñados, es en un estado o en una ciudad determinada de la geografía de los Estados Unidos donde los cineastas tienden a desarrollar la acción, y, con frecuencia, a justificarla. De

este modo, el decorado se convierte en una especie de epicentro diegético en cuyo interior de este microcosmos de particularismo rural o metropolitano, según el caso, y evolucionan unos protagonistas que se encuentran prisioneros de un ambiente cada vez más insólito y en ningún momento dan la impresión de poder o de siquiera querer escapar de él.

Este universo establecido como totalidad y generador de un marco de acción centrípeta aparece ya claramente establecido en *Sangre Fácil* (1984), donde los Coen construyen un mundo rural texano por donde deambulan unos personajes con una forma de andar lenta y dubitativa, una marcada laxitud que afecta de lleno al cuarteto protagonista de la historia al que, intencionadamente, los autores encierran en este espacio limitado para llevarlos al límite psicológico. Esta intencionada Texas en miniatura se ve acentuada por la forma en que los cineastas realizan la puesta en escena: abundantes elipsis en los desplazamientos de los personajes principales que sólo dejan ver sus idas y venidas, los planos fijos que permiten captar la atmósfera de lentitud y enraízan a los protagonistas, junto con una interpretación minimalista y un montaje especialmente lento donde, además, muchas de las secuencias están filmadas en tiempo real. Como indica Frédéric Astruc (2003, p. 33), todo está sabiamente medido y organizado para que el espectador disponga del tiempo necesario para apreciar la situación y de ese modo verse confrontado al mismo tiempo que Ray (John Getz) y Abby (Frances McDormand) con la hipótesis del asesinato.

En su segunda película, *Arizona Baby* (1987), se describe un hábitat opuesto a *Sangre Fácil* (1984); los Coen se adentran en una comedia en forma de *road movie* en la que la pareja protagonista, Ed (Holly Hunter) y Hi (Nicholas Cage) viven en una caravana. A pesar de que toda la historia transcurre por una carretera, el nomadismo viene a ser relativo puesto que este vehículo permanecerá aparcado en el mismo sitio y los recorridos en coche siempre quedan limitados al interior del estado. En definitiva, y pese a las apariencias, los personajes se encuentran también atados a su territorio. La puesta en escena de los hermanos Coen se sirve de modo magistral de dicho espacio, mostrándose a un mismo tiempo dinámica y aérea, con un uso singular y creativo del *travelling*, irreal y alterado. Estos movimientos de cámara tan connotados son otro claro rasgo de autor característico de la puesta en escena de los hermanos Coen; los *travellings* particularmente

rápidos, con los que buscan hacer partícipe al espectador de los estados de ánimo de cada personaje y provocar en él un sutil efecto de extrañamiento a medio camino entre la admiración por la plasticidad del movimiento y la intriga que le genera el sentido de éste.

El último plano de *Muerte entre las flores* (1990) es igualmente denotativo: un *travelling* en línea recta, frontal y con una fluidez que le otorga una gran plasticidad: se inicia con el personaje de Tom (del que no vemos su rostro) ajustándose el sombrero y elevando paulatinamente la cabeza a medida que se acerca la cámara y aumenta el volumen de la música; este plano no responde a ninguna necesidad narrativa y los cineastas, por tanto, sólo pretenden jugar con la imagen subrayando el uso virtuoso de la cámara, el reinado unilateral de la imagen sobre el cuerpo, del parecer sobre el ser y del reflejo sobre lo real (Gaffez, 2008, p. 101).

Por su parte, la puesta en escena de *Fargo* (1996), película que también representa una alternativa renovadora al cine criminal y reformula desde una perspectiva inédita los elementos del *neo noir*, ironiza con un humor sangriento sobre una situación clásica: el marido busca cometer un delito para situarse económicamente al nivel de su adinerada esposa. Para esta historia situada en la Minnesota rural y en paisajes nevados, alterando con el color blanco la visualidad del género, los Coen adoptan el plano fijo como eje central de su puesta en escena con unos movimientos de cámara restringidos a panorámicas de seguimiento de los personajes o de los coches. El plano estático el medio elegido por los cineastas para mostrar una América marginal, alejada de las imágenes idealizadas del cine comercial, recurso estilístico con el que los hermanos Coen depuran su puesta en escena y la renuevan mediante un acercamiento más esencial al fenómeno cinematográfico: planos desnudos y casi vacíos, generalmente ocupados por uno o dos personajes y una utilización del espacio que transmite una sensación de inmensa soledad desde el principio, como en una pintura de Edward Hopper, donde una panorámica en plano secuencia sobre un paisaje casi sumergido en la blancura brillante de la nieve, es apenas turbado por un solitario vehículo que avanza lentamente como único signo de vida; éstas son imágenes que, aunque reconocibles, juegan con la extrañeza del mundo de los sueños.

CONCLUSIONES

Los estudios sobre la obra cinematográfica de Joel y Ethan Coen han privilegiado tradicionalmente los aspectos relacionados con la política de géneros, la crítica social del América contemporánea o las operaciones postmodernas e intertextuales como la parodia que proponen sus filmes. Sin embargo, bajo ese subtexto, es posible destacar la importancia que los aspectos paródicos, oníricos, fantásticos y lo grotesco, que tienen en la obra de los hermanos Coen un eje vertebrador de la puesta en escena cinematográfica.

Esto se produce a lo largo de toda su obra y se inserta en el desarrollo de una estética singular fundamentada en la recreación posmoderna de narrativas y personajes desde un punto de vista a la vez realista, irónico y crítico. Por ejemplo, es habitual que en sus tramas un determinado plan o línea de acción se pone en marcha, pero inevitablemente todo se estropea desde el principio y progresivamente empieza a desmoronarse; los protagonistas, de forma absurda, a menudo como resultado de un malentendido, se ven envueltos una problemática cadena de acontecimientos. La muerte y el asesinato son un factor importante en la acción desencadenante de estos dramas tragicómicos, irónicos y fantasiosos.

El origen de los elementos fantásticos en la obra los hermanos Coen tiene que ver con las influencias de obras cinematográficas clásicas, los *remakes*, y, por ejemplo, con la conexión con otras obras, como los filmes de Sam Raimi, pero también de otros renovadores del lenguaje clásico como Alfred Hitchcock. También subyace en su obra referentes episódicos a la obra de Franz Kafka o incluso a la literatura gótica.

Ciertamente, algunos filmes destacan con mayor relevancia respecto a estas operaciones de divergencia de lo real, especialmente obras como *Sangre fácil* (1984), *Arizona Baby* (1987), *Muerte entre las flores* (1990), *Barton Fink* (1991), *El gran Lebowski* (1998) o *El hombre que nunca estuvo allí* (2001). Puede concluirse que son los años 90 del siglo pasado los que forjan esa identidad transversal paródica, fantástica y onírica que se mantendrá con altibajos a lo largo de toda su carrera.

Los pasajes y secuencias fantásticas o de naturaleza más o menos irreal en la obra de los hermanos Coen adoptan distintas formas visuales, a menudo ocultas en los estereotipos de género cinematográfico y con conceptos y cate-

gorías relacionados. Así se mezclan con el humor negro, pero sobre todo con la parodia y en numerosas ocasiones con lo grotesco. Los hermanos Coen, pues, incorporan a su filosofía estética de la puesta en escena un claro estilema que se va a ir combinando en distintas producciones: el plano fijo como mecanismo básico del filme y, con ello, el valor de la secuencia y el empleo profuso del plano/contraplano, el travelling de seguimiento y sobre todo la puesta en escena minimalista y que privilegia los aspectos irreales y paródicos. Entre ellos se encuentran la representación de espacios sin continuidad narrativa o los fragmentos o secuencias que proponen situaciones oníricas, extrañas o paródicas, sin conexión lógica con la trama narrativa principal.

En definitiva, la impronta estética que preside la puesta en escena de Joel y Ethan Coen se rige por una permanente transformación en virtud del tema, del género, del tono y, también, del universo tratado. Aparentemente se trata de adaptarse fielmente al ambiente diegético de la película; pero a la vez y de forma paradójica introducen elementos extradiegéticos, oníricos, subjetivos, o barrocos, y en último término otros grotescos y fantásticos. Dicha representación singular se deriva en parte de una peculiar manera de concebir la visualidad, y se fundamenta en la revisión de la puesta en escena, desde la modernidad fílmica, de determinadas películas emblemáticas del cine clásico, no con la intención de elaborar una adaptación, sino con el objetivo de alterarlas, parodiarlas o mezclarlas de forma fantástica y, en definitiva, acomodarlas a sus gustos rupturistas e irreverentes.

FUENTES CONSULTADAS

- ALLEN, W. (Ed.) (2006). *The Coen Brothers: Interviews*. University Press of Mississippi.
- ALTMAN, R. (Dir.) (1973). *The Long Goodbye (Un largo adiós)*. United Artists.
- ASSOULY, J. (2018). The Wandering Character in the Coen Brothers' Films: When the Southern Gothic Meets the Western. En *Revue LISA / LISA e-journal*. Vol. 16. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.4000/lisa.9304>
- ASTRUC, F. (2003). *El cine de los hermanos Coen*. Paidós Ibérica.

- BAKAN, M. (2009). The Abduction of the Signifying Monkey Chant: Schizophonic Transmogrifications of Balinese Kecak in Fellini's Satyricon and the Coen Brothers' *Blood Simple*. En *Ethnomusicology Forum*. Vol. 18. Núm. 1. pp. 83-106. DOI: <https://doi.org/10.1080/17411910902778478>
- BERGAN, R. (2000). *The Coen Brothers*. Orion Publishing.
- BOLTER, J. y GRUSIN, R. (1999). *Remediation: Understanding New Media*. The MIT Press.
- BUCCHERI, V. (1999). *Joel e Ethan Coen*. Il Castoro.
- CAPRA, F. (Dir.) (1946). *It's a Wonderful Life* (;*Qué bello es vivir!*). Liberty Films Inc.
- CHESHIRE, E. y ASHBROOK, J. (2005). *Joel Coen y Ethan Coen*. Pocket Essential.
- COEN, J. (Dir.) (1984). *Blood Simple* (*Sangre fácil*). Foxton Entertainment / River Road Productions.
- COEN, J. (Dir.) (1987). *Raising Arizona* (*Arizona Baby*). 20th Century Fox.
- COEN, J. (Dir.) (1990). *Miller's Crossing* (*Muerte entre las flores*). 20th Century Fox / Circle Films.
- COEN, J. (Dir.) (1991). *Barton Fink* (*Barton Fink*). Circle Films.
- COEN, J. (Dir.) (1994). *The Hudsucker Proxy* (*El gran salto*). Warner Bros. / Working Title Films / Polygram Filmed Entertainment / Silver Pictures.
- COEN, J. (Dir.) (1996). *Fargo* (*Fargo*). Polygram Filmed Entertainment / Working Title Films.
- COEN, J. (Dir.) (1998). *The Big Lebowski* (*El gran Lebowski*). Polygram Filmed Entertainment / Working Title Films.
- COEN, J. (Dir.) (2001). *The Man Who Wasn't There* (*El hombre que nunca estuvo allí*). USA Films.
- CONARD, M. (2009). Heidegger and the Problem of Interpretation in Barton Fink. En Conard, M. (Ed.). *The Philosophy of the Coen Brothers*. pp. 179-194. The University Press of Kentucky.
- COURSODON, J. y TAVERNIER, B. (1995). *50 Ans de Cinéma Américain*. Éditions Nathan.
- DAHAN, Y. (1998). Du Rêve a la Realité. Les Films des Frères Coen. En *Positif-Paris*. Núm. 44. pp. 12-15.

- DE FELIPE, F. (1999). *Barton Fink: Joel y Ethan Coen*. Paidós Ibérica.
- GAFFEZ, F. (2008). Les Coen Première Manière. En *Positif-Paris*. Núm. 563. pp. 101-102.
- GARNETT, T. (Dir.) (1946). *The Postman Always Rings Twice (El cartero siempre llama dos veces)*. Metro-Goldwyn-Mayer.
- HAWKS, H. (Dir.) (1946). *The Big Sleep (El sueño eterno)*. Warner Bros.
- HEREDERO, C. y SANTAMARINA, A. (1996). *El cine negro. Maduración y crisis de la escritura clásica*. Paidós.
- HITCHCOCK, A. (Dir.) (1960). *Psycho (Psicosis)*. Paramount Pictures.
- HUTCHEON, L. (1988). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Routledge.
- HUTCHEON, L. (1989). *The Politics of Postmodernism*. Routledge.
- JAMESON, F. (1991). *El posmodernismo o La lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- JAMESON, F. (2002). *The Political Unconscious*, Routledge Classics.
- JOUSSE, T. y SAADA, N. (1991). Entretien avec Ethan et Joel Coen. En *Cahiers du Cinéma*. Vol. 448. Núm. 38.
- KAYSER, W. (2015). Lo Grotesco. *Su realización en Literatura y Pintura*. Visor.
- KÖRTE, P. y SEESLEN, P. (1999). *Joel and Ethan Coen*. Titan Books.
- KUBRICK, S. (Dir.) (1980). *The Shining (El resplandor)*. Hawk Films / Peregrine / Warner Bros.
- LANG, F. (Dir.) (1944). *The Woman in the Window (La mujer del cuadro)*. International Pictures.
- LAUGHTON, C. (Dir.) (1955). *The Night of the Hunter (La noche del cazador)*. United Artists.
- LEVINE, J. (2000). *The Coen Brothers, The Story of Two American Filmmakers*. ECW Press.
- LEVY, E. (1999). *Cinema of Outsiders: The Rise of American Independent Film*. New York University Press.
- LEWIT, I. (2016). 'This is Not Nothing': Viewing the Coen Brothers Through the Lens of Kafka. En Shai, S. y Lewit I. (Eds.). *Media-morphosis*. pp. 258-78. Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/bide17644-016>

- OUBIÑA, D. (2000). *Filmología: Ensayos con el cine*. Manantial.
- PALMER, R. (2004). *Joel and Ethan Coen*. University of Illinois Press.
- PREMINGER, O. (Dir.) (1962). *Advise & Consent (Tempestad sobre Washington)*, Columbia Pictures / Otto Preminger / Sigma Productions / Alpha Alpina.
- PROSSER, J. (2007). Visual Methods and the Visual Culture of Schools. En *Visual Studies*. Vol. 22. Núm. 1. pp. 13-30. DOI: <https://doi.org/10.1080/14725860601167143>
- RAIMI, S. (Dir.) (1981). *The Evil Dead (Posesión infernal)*. Renaissance Pictures.
- RAIMI, S. (Dir.) (1985). *Crimewave (Ola de crímenes, ola de risas)*. Columbia Pictures / Embassy Films Associates / Renaissance Pictures.
- ROSE, M. (1995). *Parody: Ancient, Modern, and Post-Modern*. Cambridge University Press.
- ROTHMAN, S. (2011). 'Isn't It Ironic': The films of the Coen Brothers. En *Comedy Studies*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 55-62. DOI: https://doi.org/10.1386/cost.2.1.55_1
- ROWELL, E. (2007). *The Brothers Grim: The Films of Ethan and Joel Coen*. The Scarecrow Press.
- SAADA, N. (1996). Entretien avec Ethan et Joel Coen. En *Cahiers du Cinéma*. Vol. 505. Núm. 46.
- STAM, R. (2001). *Teorías del cine*. Paidós Comunicación.
- TOURNEUR, J. (Dir.) (1942). *Cat People (La mujer pantera)*. RKO Radio Pictures.
- TOURNEUR, J. (Dir.) (1943). *The Leopard Man (El hombre leopardo)*. RKO Radio Pictures.
- TOURNEUR, J. (Dir.) (1943). *I Walked with a Zombie (Yo anduve con un zombie)*. RKO Radio Pictures.
- WEISHAAR, S. (2012). *Masters of the Grotesque: The Cinema of Tim Burton, Terry Gilliam, the Coen Brothers and David Lynch*. McFarland & Company.

FRANCISCO RUIZ DEL OLMO y ANTONIO CANTOS CEBALLOS

WILDER, B. (Dir.) (1944). *Double Indemnity (Pacto de sangre)*. Paramount Pictures.

Fecha de recepción: 24 de julio de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1263>

IDENTIFICACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS ESTEREOTIPOS DE
GÉNERO PRESENTES EN EL ESTUDIANTADO DE PREGRADO
DE LA UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, VILLAVICENCIO,
COLOMBIA

Aura Melissa Hernández Pinzón*
James Alexander Duarte Galvis**
Juan Sebastián Hoyos González***
Sthefania Lizarazo Zuluaga****

RESUMEN. El artículo analiza los estereotipos presentes en el estudiantado de pregrado de la Universidad Santo Tomás, Villavicencio, Colombia. Para ello se reflexiona entorno a sus expresiones por medio de cuatro estrategias de recolección de datos de corte mixto. El análisis reconoce contradicciones acerca de la percepción que se tiene sobre el género en múltiples aspectos de la existencia como el caso de las relaciones afectivas, las dinámicas socioeconómicas y la aceptación de roles tradicionales. Asimismo, se evidencia la falta de visibilidad en términos de la diversidad.

PALABRAS CLAVE. Estereotipos de género; estudios de género; universitarios; cuerpo.

* Profesora de la Universidad Santo Tomás, Seccional Villavicencio, de la unidad de Humanidades y Formación Integral, Colombia. Correo electrónico: uram.hernandez@urosario.edu.co

** Docente de la Universidad Santo Tomás, en el Departamento de Humanidades y Formación Integral, Colombia. Correo electrónico: jamesduarte@ustavillavicencio.edu.co

*** Docente de la Universidad Santo Tomás, Facultad de Psicología, Colombia. Correo electrónico: sebash_13@hotmail.com

**** Docente de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: Slizarazoz@outlook.com

IDENTIFICATION AND ANALYSIS OF GENDER STEREOTYPES PRESENT IN THE UNDERGRADUATE STUDENTS OF UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, VILLAVICENCIO, COLOMBIA

ABSTRACT. This article analyzes the stereotypes present among undergraduate students at the Universidad Santo Tomás in Villavicencio, Colombia. To this end, it examines their expressions using four mixed-methods data collection strategies. The analysis reveals contradictions in the perception of gender across multiple aspects of life, such as affective relationships, socioeconomic dynamics, and the acceptance of traditional roles. Likewise, it highlights a lack of visibility in terms of diversity.

KEY WORDS. Gender stereotypes; gender studies; university students; body.

I. INTRODUCCIÓN

Hacia el año 2016, ONU Mujeres publicó el informe *Datos y cifras claves para la superación de la violencia contra las mujeres en Meta*. Este informe describe la situación de las mujeres dentro del departamento del Meta (Colombia) en relación con circunstancias de abuso, violencia y condiciones de desigualdad. El documento reconoce altas tasas de violencia en comparación con otros lugares del país; sin que esto quiera decir que, en términos generales, en Colombia exista un panorama igualitario. De hecho, el informe afirma que:

La violencia contra las mujeres se ha convertido en una práctica que se normaliza ampliamente a través de los discursos y estereotipos culturales arraigados en Colombia y, por ende, en el departamento. En la Segunda medición del estudio sobre tolerancia social e institucional

de las violencias contra las mujeres, realizada en el 2014 y publicada en el 2015 por la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer (CPEM), se evidenció cómo a pesar de algunas variaciones positivas, los estereotipos se mantienen como barrera para la adecuada atención y prevención de esta problemática. (ONU Mujeres, 2016, p. 5)

Tanto la situación de la región como del país responden a prácticas estereotipadas que mantienen los roles tradicionales de género en los escenarios públicos y privados. Lo público se comprende desde los roles atribuidos al hombre; “a quien se le exige sabiduría, capacidad de dirección, dominio y racionalidad que le garantizan libertad y poder” (Delgado, 2008 p. 116, 117). El ámbito de lo privado se asume como el espacio de la mujer, en la medida que se le asocia al cuidado y el afecto hacia los otros, así como el escenario de la reproducción y la intimidad (García, Ramírez y Monter, 2019).

En este sentido, el lugar de la mujer queda relegado a un “espacio invisible”, en donde la violencia tiene lugar y, por tanto, se le resta importancia a propósito de su impacto en la vida de los sujetos. Una de las formas que toma este menosprecio se observa en la violencia hacia las mujeres en las relaciones íntimas, afectivas y familiares. Como muestra de lo anterior, en la región existe una tasa de incidencia de violencia contra la mujer de 1308,67 por cada 100.000 mujeres, además de observar una marcada diferencia al alza de la tasa de violencia intrafamiliar en niñas y adolescentes de 144,17 casos junto con la tasa de 373,85 casos de violencia de pareja contra las mujeres a nivel del municipio, en comparación a la tasa de 70,64 y 209,72 casos de estas violencias en los índices nacionales (ONU Mujeres *et al.*, 2020, p. 10).

De acuerdo con el estudio que realizó el Programa *Superando las Violencias contra las Mujeres* (2015) que tuvo la intención de “determinar la tolerancia social a la VBG”, (ONU Mujeres, 2016, p. 21), se hace evidente una tolerancia alta en el departamento frente a los roles hegemónicos que se asumen desde los estereotipos, en donde se avala no solo la violencia, sino también la restricción que tienen las mujeres para acceder a los espacios públicos o a funciones que exceden los estereotipos.

Por otro lado, los roles hegemónicos no solo ponen a las mujeres en el lugar de desventaja; la comunidad LGTBI también encuentra dificultades en relación con los procesos de visibilización e integración dentro del depar-

tamento. Según la política pública para la población LGTBI del departamento del Meta (2019), la comunidad LGTBI resalta el lugar del conflicto armado como un factor determinante en el rechazo hacia la diferencia, así como un escenario en donde se reproducen y se refuerzan los estereotipos de género. Si bien, los índices de violencia en la región han descendido considerablemente gracias al acuerdo de paz, la población considera que aún hay un amplio camino que recorrer, pues:

Persisten en el territorio manifestaciones agudas de violencia generadas por la identidad y orientación sexual diversa lo que sesga la participación de la población LGTBI en diferentes escenarios de participación social, cultural, político y demás a raíz del miedo y desconocimiento de derechos. (Gobernación del Meta, 2019, p. 19)

Desde el panorama regional, se ha propuesto analizar la circunstancia en un contexto delimitado, como es el caso de la Universidad, Villavicencio. A partir de indagaciones previas, se puede evidenciar que en el contexto universitario se reproducen los estereotipos que se presentan en la región, pues el estudiantado no es ajeno a su cultura. En correspondencia con anterior se observa el desarrollo de proyecto de grado por dentro del marco institucional, donde se han llevado a cabo investigaciones relacionadas con aspectos de género. Se puede observar el trabajo de Acuña Fandiño, Acuña Rico y Borrás Torres (2019) quienes analizan la percepción de los estudiantes en relación con el acoso y las conductas de agresión; cuestiones que la mayoría consideran están presentes en la institución y requieren un mejor manejo. También Plaza Silva, y Villa Useche (2022) quienes indagan acerca de las VBG presentes en las relaciones amorosas de los estudiantes de la institución. En su análisis se hacen evidentes estereotipos a propósito de los roles que cada cual asume con la pareja. Sin embargo, la actitud de los participantes permite identificar rechazo hacia las VBG, cuestión que abre la posibilidad al diálogo y la búsqueda de alternativas en torno al tema. Por último, se encuentran Felipe Torres y Mejía Torres (2022) que reconocen la importancia de los modelos culturales en el desarrollo del género y cómo este tiene incidencia en las interacciones de las personas en relación con su futura profesión y los estereotipos que usualmente se asocian a ella; esto

vinculado a las expectativas, proyecto de vida y relaciones del contexto (Pares, docentes, familiares, etc.).

En consonancia con los resultados de las investigaciones y respondiendo a las necesidades del contexto, se desarrolló el proyecto de investigación titulado *Estrategias para la mitigación de estereotipos de género de estudiantes de la Universidad, Villavicencio*,¹ que tuvo como objetivo “Contribuir a la transformación de los discursos y prácticas basadas en los estereotipos de género que tienen/afectan a los estudiantes de la Universidad, Villavicencio”. Para poder cumplir con el propósito de investigación, se propuso identificar y analizar la naturaleza de los estereotipos de género de estudiantes de la Universidad, Villavicencio, cuestión que se socializará en el presente artículo; considerando la identificación y análisis, y reconociendo los factores reiterativos y coincidentes con el contexto; así como las particularidades propias de la institución.

2. ASPECTOS TEÓRICOS

Como punto de partida es necesario definir la categoría principal de trabajo: el género. Su configuración conceptual a lo largo del tiempo ha sido variable, compleja y problemática, como puede rastrearse de forma directa en la segunda y tercera ola del feminismo. Sin embargo, como concepto preliminar:

Aparece la acostumbrada definición que estipula el conjunto de atributos, de atribuciones, de características asignadas al sexo, (...) ese conjunto de características que tradicionalmente se pensaban como de origen sexual, en realidad son históricas, por eso las características son “atribuidas”. (Céspedes, 2014, p. 29)

El género, como lo indica Céspedes, no es una condición natural, aunque ha sido naturalizado desde su vinculación con el sexo. Se trata de una construcción colectiva que opera a través de mecanismos culturales que atraviesan los

¹ El proyecto se desarrolló financiado por la Universidad Santo Tomás, desde la “III Convocatoria multicampus para el fomento de la investigación, la innovación y la creación artística y cultural. Universidad Santo Tomás, una universidad país”

cuerpos, los cuales se moldean en relación con una serie de aspiraciones que se depositan en ellos, y desde las cuales se configura lo que se considera “correcto”, es decir, aquello que coincide con lo social y culturalmente aceptado. A partir de esta lógica se forman los estereotipos de género, entendidos como ideales normativos anclados a las expectativas sociales sobre lo que un sujeto debe ser y cómo debe actuar (Butler, 1990). Ahora bien, la caracterización del deber ser supone una oposición radical entre dos conjuntos: lo femenino y lo masculino, en donde “naturalizamos la masculinidad y la feminidad, biologizando los roles e identidades que socialmente se les han asignado a los hombres y a las mujeres” (Amurrio, 2012, p. 228). Esta división ha sido lugar de los estereotipos de género, entendidos como:

A structured set of shared beliefs within a culture or a group about the attributes or characteristics that each gender has (Moya, 2003). According to the social role theory (...), stereotypical beliefs about gender groups emerge because the observation of each gender group performing different social roles leads to infer the existence of different inner dispositions. (...) Additionally, gender stereotypes entail important negative consequences, given that they restrict the comprehensive development of the person, affecting her preferences, skills development, aspirations, emotions, physical health, performance, etc. (Castillo, Rosario, y Montes, 2014, p. 1044)

Los estereotipos de género constituyen el parámetro desde el cual se miden y regulan los roles que definen lo femenino –lo que deberían hacer las mujeres– y lo masculino –lo que deberían hacer los hombres–. Estos se inscriben en sistemas binarios que oponen al hombre con la mujer, a lo masculino con lo femenino, “por lo general, no en un plano de igualdad sino en un orden jerárquico” (Conway, Bourque y Scott, 2013, p. 32). Esta oposición se sostiene principalmente a través de mecanismos de vigilancia y control ejercidos por las instituciones socializadoras, pero también mediante las interacciones entre pares.

La vigilancia sobre las normas de género se expresa, entre otras formas, a través de la discriminación hacia lo otro, lo abyecto, lo diferente, y en algunos casos, se manifiesta mediante la violencia. Como señalan Flores y

Contreras, “la violencia, expresada a través de innumerables canales reales y simbólicos, surge como respuesta a las tensiones generadas por la asimetría de poder entre géneros en el marco de una sociedad androcéntrica, que al tiempo determinan nuestros imaginarios sociales” (2021, p. 86).

La violencia basada en género se configura en el marco de las relaciones desiguales, estableciendo relaciones de dominación y subordinación, “esta asimetría en términos de poder no sólo reestructura las posiciones de los sujetos implicados en cada episodio, sino además hace que la violencia sea socialmente tolerada” (Ruiz y Ayala, 2016, p. 23). Los escenarios en los que se manifiesta esta violencia son múltiples, ya que están determinados por los espacios de interacción humana y por los mecanismos de reproducción del orden social y de género. La naturalización de la violencia de género en sus diversas manifestaciones –física, psicológica, emocional, sexual, simbólica, institucional, entre otras– produce impactos negativos sobre los cuerpos, las identidades y las expresiones de los sujetos.

Pensar el cuerpo, entonces, posibilita reflexionar sobre distintas experiencias profundas y cotidianas que se encuentran atravesadas tanto por discursos como por prácticas, entre ellas, los estereotipos y la violencia de género. Esta reflexión permite pensar tanto los roles y normativas socialmente asignados a hombres y mujeres, como los códigos de vestimenta, de diferenciación sexual, etc., dado que su comprensión permite generar múltiples tipos de análisis.

Vinculados al cuerpo también se hallan los discursos y las prácticas que juegan un papel preponderante en las relaciones de poder configuradas a partir de condiciones sociales y culturales de los sujetos. Estas relaciones se fundamentan en la escisión de lo masculino/femenino, cuestión que “implica una dialéctica de los otros, definidos en términos de diferencia negativa” (Braidotti, 2009, p. 40). La diferencia negativa caracteriza a los sujetos que no tienen el poder, ya sea por etnia, raza o género.

La diferencia en términos negativos genera una relación desigual que se materializa en la experiencia de las mujeres en contextos situados. Producto de esta desigualdad, históricamente se han desarrollado escenarios de dominación que menosprecian al otro asumiendo que su pensamiento, modos de ser y formas de participación son insuficientes o poco valiosas. Al aceptarse la condición de inferioridad de la diferencia, quien asume el papel afirmativo

(en este caso las características de lo masculino), se encuentra en un lugar privilegiado para la toma de decisiones; pues se asume que sus atributos son valiosos y suficientes para ello. Si bien, esta diferenciación surge desde la cultura, al igual que las condiciones y atributos que se enmarcan en el cuerpo, se naturalizan y se asumen como la regla; reproduciendo constantemente las formas de dominación y adaptándolas a cada época (Verdú y Briones, 2016).

La condición de la dominación, reflejada en la toma de decisiones, es ampliamente estudiada en la contemporaneidad, dado que permite reflexionar acerca del desarrollo profesional de la mujer y su experiencia en actividades que impliquen la orientación de otros sujetos en ejercicios de poder, en donde es “fundamental reconocer la dimensión simbólica del liderazgo, pues contiene un arraigado componente cultural de género que entra en interacción con la dinámica del poder organizacional” (Moncayo y Zuluaga, 2015, p. 146). La representación del liderazgo desde lo masculino ha generado un alejamiento y mayor dificultad para las mujeres al momento de aspirar a cargos directivos. El acceso reducido supone una lectura cultural de las capacidades de las mujeres, en donde, más allá de las habilidades o competencias desarrolladas; se asume per se que hay condicionamientos relacionados a los estereotipos arraigados en la cultura. Así, la dimensión simbólica del liderazgo irrumpe en las relaciones de lo masculino/femenino; vinculándose en la configuración del cuerpo, la consideración de la diferencia en términos negativos, la dominación, y los ejercicios de poder que conllevan a consolidar características comunes que permean estructuralmente en los escenarios de desarrollo de las mujeres.

3. ASPECTOS NORMATIVOS

Abordar conceptos claves como género, diferencia, y cuerpo, no sería suficiente sin una aclaración del marco normativo. La necesidad de hacer hincapié en este aspecto surge a partir del reconocimiento de cómo la desigualdad y los estereotipos de género suponen problemas estructurales que afectan el desarrollo vital de las personas que suponen una diferencia caracterizada tradicionalmente desde el menosprecio. La aparición de políticas públicas, regulaciones y normativas no solo reconoce la necesidad de un cambio institucional, sino también de una mirada inclusiva que abogue por acciones y reflexiones concretas para la superación de prácticas inequitativas.

El estudio se enmarca en un conjunto de compromisos asumidos por el Estado colombiano expresados en la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y el Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022* (PND). En el PND se evidencia que en “la actualidad existen formas de discriminación que afectan a diferentes grupos poblacionales como mujeres, los migrantes, diferentes grupos religiosos, las personas LGBTI” (2018-2022, p. 432). En este sentido, se reconoce la necesidad de orientar acciones que logren la promover la igualdad, inclusión y diferencia en términos de oportunidades y superación de barreras en el desarrollo de los proyectos de vida de estas poblaciones (PND, 2018-2022). Así mismo, la Agenda 2030 propone ajustar las políticas públicas en relación con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), teniendo como derrotero el quinto objetivo referido a la Igualdad de género; a saber, la necesidad de “lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas” (Departamento Nacional de Planeación, s.f., párr. 1). Este objetivo expresa un horizonte ético y político dentro del cual los espacios universitarios juegan un papel fundamental, que permite analizar y generar acciones orientadas a la disminución de los estereotipos basados en género.

Cabe resaltar que el cuarto ODS, enfocado en la educación de calidad, insiste en consolidar una educación inclusiva, equitativa y de calidad. Si bien no mencionada directamente las cuestiones de género, permite analizar las prácticas y representaciones que reproducen sesgos de género en los entornos académicos. En ese sentido, las instituciones educativas tienen un papel preponderante en torno al análisis y búsqueda de espacios de transformación social; como también lo resalta la Misión de Sabios, documento en el cual se habla del compromiso de:

Ampliar las oportunidades para que cada persona pueda vivir una vida productiva y creativa de acuerdo con sus necesidades e intereses, a través del desarrollo de sus capacidades. Además, [de] generar y transformar el conocimiento en ciencias humanas, sociales y educación [en un elemento] útil para la sociedad y el país, puesto que crea herramientas fundamentales para el desarrollo humano. (2019, p. 48)

Ahora bien, la enunciación de la política pública y lineamientos que propician la igualdad de género se respaldan desde la enunciación de normativas que velan por el desarrollo equitativo, inclusivo y justo de la ciudadanía colombiana. En primer lugar, la *Constitución Política de 1991* reconoce, en sus artículos 13 y 68, la igualdad de todas las personas ante la ley y la necesidad de velar por el respeto al derecho de la educación; en términos de igualdad de oportunidades y eliminando toda forma de discriminación. Por su parte, también se encuentra la *Ley 1257* de 2008 que establece normas para sensibilizar, prevenir y sancionar formas de violencia y discriminación contra las mujeres, incluidas las expresiones simbólicas y culturales que perpetúan estereotipos de género. Específicamente, en el sector educativo, encontramos el *decreto 1075 de 2015* “Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector Educación” (p. 1), el cual propone una educación con enfoque de género que en los manuales de convivencia de las instituciones educativas abogue por “promover la equidad de género, crear ambientes escolares protectores y eliminar las violencias contra las niñas, adolescentes y jóvenes” (art. 2.3.3.4.3.1).

Ahora bien, en el caso particular de la Universidad Santo Tomás, existe el *Acuerdo 03 del 20 de enero de 2023*, el cual pone en operación el *Protocolo para la Prevención, Detección y Atención de las Violencias Basadas en Género y las Violencias contra las Mujeres en la Universidad Santo Tomás a nivel Multicampus*. En tal documento se establecen las directrices para identificar y atender VBG al interior de la comunidad universitaria, lo cual da cuenta del interés por establecer entornos seguros y equitativos para todos los miembros de la comunidad académica. Su implementación, paralela a la elaboración de esta investigación, refleja una preocupación institucional con la identificación de prácticas discriminatorias y la promoción de la equidad de género en el ámbito académico.

4. METODOLOGÍA

Para lograr una comprensión profunda de los estereotipos de género, la investigación empleó un enfoque mixto que combina metodologías cuantitativa y cualitativa, con el fin de abordar de manera integral el fenómeno estudiado. Con el propósito de *identificar* los estereotipos de género que afectan de

manera negativa las interacciones en el estudiantado de la Universidad, se establecieron tres momentos importantes para el desarrollo de la investigación, a saber: a) la elaboración de los instrumentos de recolección, con la intención de identificar los estereotipos; b) la definición de un marco categorial, el cual permite comprender y clasificar los estereotipos de género (ya sea a través de las *causas* del estereotipo, enraizadas en el imaginario colectivo, o bien, a través de sus *consecuencias*); c) el análisis e interpretación de los datos recogidos.

4.1 Informantes/casos

Se realiza un muestreo por conveniencia. En la aplicación de los instrumentos se procuró la participación de estudiantes de todas las carreras ofertadas por la sede (contaduría pública, ingeniería civil, arquitectura, negocios internacionales, ingeniería industrial, psicología, derecho, administración de empresas agropecuarias, ingeniería ambiental, e ingeniería mecánica). Los participantes oscilan en un rango etario de 18 a 25 años.

En el caso del instrumento de corte cuantitativo, se tuvo en cuenta la población de estudiantes activos en la universidad con el fin de contar con una muestra representativa, obteniendo un tamaño de muestra de 370 estudiantes (10% de estudiantes matriculados en la sede al momento de relacionar la muestra). Por otro lado, en los instrumentos de corte cualitativo, en el caso de la corografía y la mesa de discusión se procuró la participación de dos estudiantes de cada programa (Un hombre y una mujer). Cabe resaltar que, en el caso del buzón, la caracterización de la población es compleja, en tanto que la participación era anónima y abierta para todo el estudiantado.

4.2 Instrumentos

En cuanto a los datos cuantitativos, se aplicó un instrumento compuesto por cinco ítems para recolectar información sociodemográfica, como rango de edad, género, programa cursado, semestre y lugar de procedencia. Además, se diseñó un cuestionario elaborado por los autores, que constaba de 32 ítems tipo Likert, basados en las categorías y subcategorías propuestas en la investigación descritas en el siguiente apartado, tomando como referencia la literatura previamente revisada. El cuestionario estaba compuesto por

afirmaciones relacionadas con los estereotipos de género, y los participantes indicaban, en una escala de cinco niveles, su percepción sobre la frecuencia o grado de acuerdo con cada afirmación. El uso de este cuestionario permitió evaluar patrones y tendencias, y proporcionó una visión cuantitativa de las actitudes y percepciones del estudiantado respecto a la presencia de estereotipos de género en el contexto universitario.

Por otra parte, para la recopilación de datos cualitativos se emplearon tres estrategias para la recolección de información:

–Una de *mesa de discusión*, en la que se plantean preguntas, a modo de entrevista semiestructurada, a un grupo de 16 participantes. El estudiantado corresponde a todas las carreras de la Universidad, y se encuentran siete (7) hombres, ocho (8) mujeres y una (1) persona no binaria. Las preguntas que se formularon eran abiertas, lo cual permitía al grupo expresar matices y grados de acuerdo con respecto a experiencias, opiniones y perspectivas alrededor de los estereotipos de género.

–Paralelo a la *mesa de discusión* se implementó una *corpografía*, ejercicio que permitió explorar las percepciones sobre imaginarios y roles que se asignan socialmente al cuerpo. En este sentido, se propuso crear una representación visual del cuerpo femenino y masculino; señalando percepciones, habilidades o experiencias que serían “propias” de cada cuerpo. La corpografía resulta una estrategia relevante, pues, al ser un análisis sobre los discursos que se superponen socialmente al cuerpo, permite identificar claramente estereotipos y roles asignados a los miembros del cuerpo social sobre la base de la diferenciación de sexos. Ello ayudará a desmontar mitos y discursos pretendidamente naturales y esenciales.

–Un tercer enfoque consiste en la recopilación anónima de información a través de un buzón. Este instrumento permite a una población mayor depositar sus observaciones, opiniones o anécdotas acerca de los estereotipos de género que perciben al interior de la Universidad. Este es el único instrumento en el que participó toda la comunidad universitaria de manera anónima; estuvo ubicado en la cafetería de la universidad, el 8 de marzo del 2023, como parte de una muestra que articulaba diferentes elementos en conmemoración de día de la mujer.

4.3 Definición de categorías

Para lograr una clasificación y análisis de los datos recopilados, se establecen tres secciones fundamentales como marco categorial de la investigación. Estas secciones, permiten comprender los estereotipos de género y que tienen sus propias subdivisiones, a saber:

A. Reconocimiento de escenarios de desigualdad: ámbito que considera la relación entre sujetos en el escenario educativo, a saber, si hay discriminación o trato privilegiado con respecto al sexo. Así pues, se identifican tres subcategorías:

A1. Trato sexista en el acceso a la educación superior

A2. Trato privilegiado por parte de docentes hacia estudiantes en relación con el género

A3. Trato privilegiado en relación con el género entre estudiantes de clase

B. Caracterización de los sujetos a partir de “cualidades naturalizadas” desde el rol del género: indaga si existe una percepción sobre capacidades, rasgos psicológicos y temperamentales, normas que sean inherentes o “naturales” al individuo en virtud de su sexo:

B1. Existen habilidades específicas para cada sexo en ciertas carreras (entendido desde el género binario y restrictivo), lo cual facilita el desempeño en ciertas funciones.

B2. Existen códigos de vestimenta a partir de la caracterización de cada sexo que definen su normalización.

B3. Existen características físicas, rasgos temperamentales o comportamientos definidos de acuerdo con el sexo que modelan la expresión social del individuo en virtud de su sexo.

C. Escenarios personales: “sentir la discriminación”: esta categoría indaga si existen escenarios donde se presente exclusión tácita o explícita en virtud del género en escenarios educativos.

- C1. Discriminación de género en la educación superior: implica la exclusión tácita o explícita de individuos en el entorno académico debido a su sexo, orientación sexual o identidad de género. Así pues, implica exclusión o sentimientos de inferioridad o rechazo.
- C2. Reconocimiento de escenarios de maltrato en los espacios educativos por cuestiones de género.
- C3. Reconocimiento de tipos de maltrato que ocurren dentro de la comunidad institucional.

Vale señalar que, a pesar de que estas son las categorías iniciales que procuran dar un orden conceptual a los estereotipos encontrados, no se excluyen otros conceptos que modelan o influyen en el desarrollo de la expresión de género y el comportamiento respecto a ello, como lo son la objetivación del individuo, los condicionamientos económicos, de clase, familiares y estéticos, los escenarios o prácticas en donde se transforman o resignifican los estereotipos, entre otros elementos que se irán mencionando a lo largo de la investigación.

5. ANÁLISIS DE RESULTADOS

Reconociendo el objetivo de la investigación, se realiza el análisis con la intención Identificar los estereotipos de género presentes en el estudiantado de la Universidad Santo Tomás, Villavicencio, Colombia; así como analizar la naturaleza de los estereotipos en relación con las vivencias en el contexto universitario. Cabe resaltar que la información que se expresa en este documento supone un recurso valioso y necesario para la construcción de estrategias que permitan atender a las necesidades de la comunidad; visibilizando cómo las diferentes categorías planeadas tienen un alto grado de incidencia en los comportamientos y perspectivas de la comunidad educativa.

En el momento de la aplicación del cuestionario, se obtuvieron 308 respuestas validas. 164 personas se identificaron como mujeres, 142 como hombres y 2 como género no binario. Las personas encuestadas se encontraban en un rango de edad entre los 18 y los 25 años. Con respecto a la carrera, se obtuvo participación de todos los programas de pregrado de la universidad: 15,3% de contaduría pública, 14,3% de ingeniería civil, 14,3%

de arquitectura, 13,6% de negocios internacionales, 10,1% de ingeniería industrial, 9,4% de psicología, 7,8% de derecho, 6,8% de administración de empresas agropecuarias, 5,8% de ingeniería ambiental y 2,6% de ingeniería mecánica. Respecto al lugar de procedencia, el 76,9% crecieron en la región de la Orinoquía, 6,5% en Bogotá y 15,9% en otros municipios de Colombia.

Se obtuvo una media de 81 puntos respecto a la escala general indicando una percepción media de estereotipos de género. El patrón repite con las subescalas, obteniendo una media de 22 puntos para la categoría de *reconocimiento de los escenarios de desigualdad*, media de 50 para la categoría de *cualidades naturalizadas* y media de 10 puntos para la categoría de *escenarios personales: sentir la discriminación*.

Se realizó una prueba ANOVA (Análisis de la Varianza), una técnica estadística utilizada para comparar las medias de varios grupos, con el fin de evaluar si existían diferencias entre las variables sociodemográficas con el puntaje total del instrumento y cada una de las categorías que lo componen. Sin embargo, no se encontraron diferencias significativas con respecto a la percepción de estereotipos de género dentro de la universidad según la carrera, género ni lugar de procedencia.

Respecto a los instrumentos cualitativos se realizó el análisis de manera conjunta, teniendo en cuenta las categorías propuestas. En relación con la categoría “Reconocimiento de escenarios de desigualdad” se obtuvo información limitada, salvo dos aspectos a destacar: quienes participan consideran que hay un escenario de desigualdad en las instancias administrativas de la institución, pues los cargos de mayor poder son ocupados por hombres, esto debido principalmente a que la Universidad, en su estructura organizacional, está conformada por frailes de la Orden de predicadores quienes ocupan los cargos superiores. Por otro lado, en algunos casos sí se evidencia un trato diferenciado en las interacciones docente-estudiante relacionado con percepción de las habilidades de cada género en la formación académica, por ejemplo, considerar que los hombres que estudian psicología no conseguirán trabajo porque el rol del cuidado se asocia más con las mujeres.

En la segunda categoría respecto a la caracterización de los sujetos a partir de “cualidades naturalizadas” desde el rol del género (Roles definidos desde los prejuicios) [B], se generan mayores hallazgos por subcategoría, además de similitudes en los instrumentos aplicados. Para *la subcategoría*

B1. Existen habilidades propias para cada sexo para ciertas carreras (entendido desde el género binario y restrictivo), en la mesa de discusión las personas que participan no hacen referencia directa a las habilidades relacionadas con la profesión en términos del género, pero sí recalcan estereotipos acerca de la escogencia de una u otra carrera:

El hombre que estudia psicología es gay, es como ese peso de la profesión que hay, entonces como -bueno- tú eres psicólogo, entonces no puedes juzgar a todo el mundo y hacer esos comentarios tan feos. (Participante, 2023²)

En este escenario se hace evidente la “deslegitimación” de lo masculino en relación con la orientación sexual y el desarrollo de habilidades ligadas a la comprensión en términos del cuidado. Sumado a esto, en el buzón se reconocen estereotipos respecto a características que tienen las mujeres que estudian en ciertos programas, evidenciando el carácter despectivo de estos estereotipos hacia las mujeres:

Las viejas de psicología se dejan porque están traumadas, Las de psicología son unas fáciles, que las estudiantes de agropecuarias son las más feas, Las mujeres que estudian derecho solo se pueden dedicar a derecho familiar, Las mujeres en ingeniería son puras ñoñas, Las psicólogas son las lindas que no sabían qué carrera estudiar. (Participante, 2023)

En los grupos de las corpografías las personas participantes identifican varios contextos que deben ser ocupados por individuos activos, fuertes físicamente o dados a la física o matemática. Tales elementos coinciden con el arquetipo masculino como se recalca en la expresión que “la ingeniería mecánica [es] como una carrera de hombres” (Participante, 2023), pues implica varios conocimientos técnicos que corresponden a dichos ámbitos de estudio.

La descripción que realizan las personas participantes sobre las características físicas que deberían tener los hombres para estudiar ingeniería mecánica se hace en oposición a lo que no “deberían ser” o como no de-

² De acuerdo con el consentimiento informado firmado por las personas participantes, se mantiene el anonimato de sus percepciones en sentido estricto; sin evidenciar programa educativo o edad de manera específica.

berían comportarse, enmarcando las normas sociales aprendidas sobre los cuerpos desde el determinismo biológico que trasciende a la dicotomía de los roles. El deber ser será aquello normalizado y aceptado socialmente para los cuerpos marcados por el género que no se hace visible únicamente en los comportamientos sino también se manifiesta en lo que se espera de los profesionales, en este caso de ingeniería mecánica o civil.

La subcategoría *B2. Existen códigos de vestimenta a partir de la caracterización de cada sexo que definen su normalización (entendido desde el género binario y restrictivo)* el análisis resulta relevante en dos aspectos. En primer lugar, la vestimenta se relaciona de forma directa con el condicionamiento económico. Cuando los hombres ostentan de su forma de vestir, se les atribuyen condiciones estereotipadas de privilegio. En segundo lugar, hay una presión constante por “moldear” la forma de vestir del otro. Esta busca que el otro se adapte a los requerimientos de su entorno. En este caso hacen referencia a estudiantes y docentes, aspecto que se relaciona de forma directa con los escenarios de discriminación, pues supone el rechazo y menosprecio hacia lo diferente. El cuerpo entonces será la vasija social sobre el que desembocan las creencias, roles y estereotipos sociales, por lo mismo, la elección de ropa evidenciará la expresión de género de los sujetos y la respuesta -o no- a las expectativas sociales.

La subcategoría *B3. Existen características físicas y comportamientos definidos de acuerdo con el sexo (entendido desde el género binario y restrictivo)* fue la subcategoría con mayor desarrollo. Las percepciones de esta subcategoría se desarrollaron de forma amplia en la mesa de discusión cuando se conversó sobre las relaciones amorosas y el coqueteo. El tema no estaba incluido en las preguntas iniciales y resultó de la conversación de “ideales de lo femenino y lo masculino”, dando a entender que el enamoramiento y el flirteo constituyen escenarios de fundamentales en la conservación de los estereotipos, dado que están asociados a la forma como nos relacionamos con el otro en términos amorosos.

Si bien los estudiantes afirman que los estereotipos han ido desapareciendo, en el desarrollo de sus percepciones se demuestra lo contrario. Por ejemplo, lo relacionado con ideales de lo masculino y femenino, donde los estereotipos que más se socializaron se vinculan directamente a la figura de lo masculino:

- A. Poder adquisitivo: se asume que hay una relación directa entre la masculinidad y la riqueza económica, pues los hombres con mayor poder adquisitivo son quienes se adecuan al estereotipo y pueden respaldar sus necesidades. Puede que el hombre no se adapte a otras caracterizaciones que establecen el ideal, pero su poder adquisitivo puede solventarlas; como en el caso del relacionamiento amoroso. El aspecto de la riqueza económica en los hombres es un rasgo que se relaciona estrechamente con cualidades como ser dominante, líder y, por supuesto, protector. En particular, el poder adquisitivo del hombre es un elemento que debe demostrarse explícitamente. No basta con que el hombre tenga una buena cuenta bancaria, sino que ello debe evidenciarse en los artículos que usa día a día, en indumentaria y en su vehículo. Esto es fundamental a la hora de relacionarse romántica o sexualmente con otros: “un hombre se marca en la universidad si tiene dinero, si tiene carro y saber de deportes, ejemplo, fútbol” (Participante, 2023).
- B. Imagen de hombre fuerte: se refiere al fortalecimiento del cuerpo como atractivo para el sexo opuesto, donde se delimita una condición fundamental para el cuerpo masculino normalizado: “Ser acuerpado, ya que esto demuestra masculinidad y virilidad, saludable, ser dominantes” (Participante, 2023). De la mano con la solvencia económica, la salud y el dominio que deben quedar patentes en el cuerpo. En este caso, será la imagen dominante de un hombre robusto, fornido y alto.
- C. Sabiduría y protección: como característica que le posibilita a los hombres resolver situaciones que requieren fuerza y determinación. En este sentido, se asocia más a cualidades racionales, por lo que las personas participantes identifican al hombre como un ser más capacitado para labores matemáticas. También se comprende la protección como una exigencia social para los hombres, un estereotipo que todos deberían cumplir:

Esto se relaciona mucho con lo de protector, porque el hombre desde que nace construye el estereotipo de que nace, se estudia, se prepara para trabajar y mantener un hogar, de cierta manera lo podemos ver así, y de esta manera desarrolla su sentido protector hacia las cosas, lo protector, lo que es mío, protector de mis cosas, protector de mi hogar y protector de mi entorno (participante, 2023).

- A. El orgullo o “ego” como un factor que resalta el privilegio: Aquellos aspectos que permiten alcanzar privilegios vinculados a los ideales masculinos, y por tanto a los estereotipos, son resaltados y halagados en los escenarios de interacción masculina:

Muy ligado con el ego, porque es que entre hombres se dice, uy se levantó esa vieja re bonita y [él] es feísimo, el man³ tiene una parla⁴, pero les alimenta el ego, el hombre busca la parte física por aparentar. Muchas personas buscan relaciones para realmente aparentar, buscan un mejor estrato social con la apariencia, si ya tiene un carro busca la pareja para poderla mostrar como una cosa. (participante, 2023)

No es, por lo tanto, suficiente con que el hombre tenga experiencias de éxito, sino que su socialización resulta fundamental para asegurarse un lugar prevalente dentro del *status quo* de la Universidad.

- B. Dado al placer: un elemento interesante se encuentra en que ese dinamismo, esa dominación que se ejerce entre los hombres se encuentra en sintonía con un modo dado al placer físico. Así, el hombre debería ser más activo o impulsivo sexualmente, no solo como un rol que deben cumplir sino como una forma de aceptación social y estatus, un determinante social entre el grupo de hombres y una característica compartida de la masculinidad (Connell *et al.*, 2021).
- C. Emocionalidad: la emocionalidad del hombre es un aspecto contradictorio en sí mismo, pero que resulta fundamental en el proceso de constitución de identidad del estudiante. Se trata de la gestión de las emociones masculinas, de cómo el hombre da tratamiento a sus emociones no solo en el terreno social, sino, quizás, en una dimensión íntima. Los estudiantes explican que el hombre debe ser “fuerte emocionalmente, depresivo y saludable” (Participante, 2023). Ser fuerte emocionalmente implica “no expresarse emocionalmente ni hablar de sus sentimientos” (participante, 2023), dado que estas características o formas de gestionar las emociones se entienden más fácilmente en las

³ Expresión para referirse a los hombres en Colombia.

⁴ Expresión colombiana que hace referencia a la capacidad de seducir con la palabra.

mujeres o en hombres homosexuales, por lo tanto, tiene una implicación en la hombría:

Respecto a un hombre que se muestre más emocional también puede ser socialmente no reconocido como un hombre heterosexual, sino como un hombre homosexual, entonces tienden también a discriminar eso de la sexualidad dependiendo de su emocionalidad. (participante, 2023)

Así pues, la fortaleza no proviene de la inteligencia emocional, sino de la capacidad del individuo de hacer pasar por alto sus emociones en terrenos sociales, pues, de lo contrario, podría juzgado en aspectos que se consideran negativos. Lo anterior pone en evidencia los estereotipos que las personas participantes identifican en relación con lo masculino que, por tanto, los hombres deberían cumplir para la aceptación social. Las características que podrían parecer contradictorias o imposibles de cumplir por todos los hombres y que se pueden comprender desde la masculinidad hegemónica (Connell *et al.*, 2021).

Por otro lado, en la comprensión de los estereotipos relacionados con lo femenino, se encuentran los siguientes:

- A. Mujer como sujeto delicado y femenino: Se espera que las mujeres tengan un comportamiento suave y cordial, que sean amables con los otros. El carácter femenino está anclado a la idea que las mujeres sean comprensivas. De hecho, se suele rechazar cuando actúa de forma contraria: “sí una mujer se ve más fuerte, si se ve más dominante, también puede denominarse que es una mujer homosexual y no heterosexual con todas las características (...)” (participante, 2023).
- B. Tiene un mejor gusto: este aspecto está vinculado al condicionamiento estético. Se asume que la mujer tiene una preocupación constante por la belleza, por tanto, sus juicios estéticos son más acertados. Desde este escenario, a diferencia de la racionalidad que les permite a los hombres ser sabios y determinados, el gusto está ligado al cuerpo y lo mundano, y hace que la mujer pueda distinguir lo bello.
- C. Valoración a partir de sus afectos y comportamientos: Así como el gusto en términos estéticos, se asume que las mujeres se vinculan de

manera más intensa con sus emociones, las cuales se ven reflejadas en sus comportamientos y afectos. Cuando las emociones de desarrollan desde la visión estereotipada de lo femenino están vinculadas con el cuidado y la comprensión; ligado con la posibilidad de velar por el bienestar de otros. Esta noción está estrechamente relacionada con la comprensión de amor, que a su vez supone un condicionamiento familiar: La entrega y el amor incondicional de la madre (o la figura que la represente) es un valor sumamente importante al escoger una pareja: “[...] él va a escoger a la que le hablo porque destaca entre todas, o sea, no que destaca en cuanto a belleza, sino como se expresa o como quien dice: tiene bonitos sentimientos” (participante, 2023).

- D. **Cuerpo femenino:** Las características de lo delicado y femenino no solo se expresan en el comportamiento de las mujeres, estas deben reflejarse en su corporalidad. Ese reflejo supone la relación con lo delicado, pero también con la idea del buen gusto: “Yo creo que dentro de la universidad resalta mucho lo físico, lo de la belleza física, [...] una mujer femenina, delgada, voluptuosa, con una cara bonita, bien vestida [...]” (Participante, 2023). Además de esto, se presentan ideas relacionadas con el tipo de cuerpo con el que debe contar una mujer en ciertas carreras “Las mujeres curvy no pueden estudiar negocios internacionales porque no se ven bien con ropa ajustada” (Participante, 2023).

En el caso del condicionamiento económico se observa una relación directa entre la masculinidad, el poder y las posibilidades adquisitivas. En el caso de las características que se asocian a la mujer se evidencia el condicionamiento estético, en donde se sugiere que la mujer debe caracterizarse por un cuerpo delicado. El moldeamiento del cuerpo también se vincula al condicionamiento del cuerpo, como si su caracterización fuera un aspecto importante al momento de “impulsar” la realización de las mujeres.

La comprensión de ambos condicionamientos deja entrever el lugar de las características que mantienen un ideal de lo masculino sumamente distante del femenino. Como se puede observar, el factor económico está ligado a la concepción del poder y la posibilidad de “suplir” características

que no se cumplen. Si, por ejemplo, el sujeto no cumple con la naturaleza de un cuerpo fuerte y viril, puede ostentar de la riqueza por medio de su ropa o acceso a productos de lujo. Así mismo, está ligado a la noción del saber y la posibilidad de tener un mejor estatus a partir de la educación superior.

Otro aspecto a destacar en las características de lo masculino es que aún se considera un factor imprescindible la comprensión de la racionalidad como una característica de los hombres, tanto como para el desarrollo de una técnica como la determinación en la acción y la toma de decisiones. Esto en contraposición a las mujeres, en donde, de hecho, se puede llegar a considerar una desventaja; pues se convierten en sujetos complejos, que no logran mantener el carácter delicado y afectivo.

Un condicionamiento que se manifiesta en las corpografías es en relación con la familia y lo que se espera que una mujer logre en este ámbito. Los roles tradicionales que separan los espacios de lo público y lo privado siguen vigentes en las exigencias que algunas mujeres reciben de sus familias, en este caso, la necesidad de tener una carrera profesional y la demanda de tener hijos y un esposo como marcadores sociales del éxito femenino.

Para finalizar, la tercera categoría Escenarios personales: “sentir la discriminación”, específicamente la subcategoría *CI. Discriminación de género en la educación superior*, se encuentra que, si bien el objetivo de la investigación se centra en el escenario universitario, la discusión abrió la posibilidad a que la comunidad universitaria expresara cómo se sentía en relación con la discriminación en los entornos públicos:

Yo puedo estar acá con mi novia, nadie me decía algo raro, si yo iba caminando por ahí nadie me gritaba nada, nadie como que se metía en eso porque era algo como personal, o que se me hacía normal en el que otra persona no debería opinar. Pero si yo salgo de la universidad y voy caminando, sí hay personas que empiezan a decirme cosas súper despectivas, o le decían a ella que por qué estaba conmigo, que si no había probado un hombre. Por ejemplo, no nos podíamos subir a un taxi porque el taxista empezaba a ofendernos, a violentarnos, y era como que él mismo ni siquiera se daba cuenta en ese momento que estaba violentándonos, porque él lo tomaba como algo súper normal. (Participante, 2023)

Esta intervención fue realizada por una estudiante que se identificó como lesbiana; cabe resaltar que fue la única persona que expresó su orientación sexual en el desarrollo de la discusión. La intervención hace visible una problemática sumamente grave en relación con la experiencia de una orientación sexual disidente en la ciudad de Villavicencio, Colombia, pues visibiliza la falta de escenarios seguros y equitativos para la diferencia, que no solo permitan la aceptación, sino que también disminuyan los actos de violencia hacia la comunidad LGBTIQ+.

Por otro lado, en las corpografías, las personas participantes manifestaron sentir discriminación en relación con los roles de género que se presentan en los espacios de socialización y esparcimiento, como el deporte, los cuales generan penalizaciones diversas:

Expresamos la figura masculina como despreciado, en el sentido de que, si no cumple lo establecido por la sociedad o por los parámetros de que es masculino, pues lo rechazan, que por ejemplo no le guste el fútbol, que le guste el coro, por ejemplo, que no le guste salir a tomar, que es algo que se ve mucho acá, entonces lo discriminan a la hora de no ir a tomar y también a la hora de hacer un trabajo, entonces como no fue con nosotros al hueco⁵ entonces ya no se va a hacer con nosotros en filosofía, por ejemplo, es algo que está muy presente acá. (participante, 2023)

En cuanto a la subcategoría C2. *Reconocimiento de escenarios de maltrato en los espacios educativos por cuestiones de género*, las personas participantes manifestaron que la discriminación en la universidad aparece en aspectos que a lo largo de la historia han sido menospreciados y excluidos:

Creo que no solo se ve la discriminación sexual, sino digamos también las razas, digamos el color de piel, el cabello si eres afro, si eres lacio, crespo, si tienes el cabello de muchos colores, creo que eso también hace aparte de la diversidad. (Participante, 2023)

⁵ El “hueco” es un bar frecuentado por el estudiantado.

Partiendo del testimonio, hay una serie de condiciones que hacen parte del escenario universitario, enmarcado en un contexto llanero, y que refieren a la necesidad de un análisis interseccional de las desigualdades. De acuerdo con las expresiones que se presentaron, la discriminación se da por medio de la exclusión y la invisibilización. Esto quiere decir que aquel que no se enmarca en lo que se ha naturalizado o normalizado dentro del contexto, no se vincula en las actividades o experiencias comunes de la vida universitaria: “Hay personas que llegan, llegan y los tratan de integrar, pero es muy difícil que alguien ayude a integrar a una persona si los otros treinta no quieren, o hay personas que lo acepten, pero por estar con él los otros pueden pensar que uno es igual de raro” (participante, 2023).

La adaptación a la vida universitaria está ligada al reconocimiento de la corporeidad y al moldeamiento del cuerpo con el objetivo de la aceptación, bajo la noción de “la popularidad”. La posibilidad de encajar en el contexto y pertenecer puede producir en el sujeto un conflicto con su identidad, puede socavarse a sí mismo para lograr “un lugar” dentro de la experiencia universitaria. En la medida que los sujetos comienzan a adaptarse, también comienzan a reproducir los ejercicios de exclusión: “por querer encajar a veces hacen comentarios, se comienzan a burlar de ciertas personas que no son como el resto, o a querer hacer comentarios que no quieren solo por el hecho de encajar” (participante, 2023).

En este aspecto también se considera relevante el papel que cumple la universidad en la falta de visibilización de la diversidad, cuestión que se había mencionado en la primera categoría y que reaparece en este escenario como un modo de exclusión:

Si uno ve las fotos de las personas que escogen para representar a la universidad, uno no ve una persona que representa diversidad, o que no entra en el estereotipo masculino o femenino, sino que uno siempre ve personas normativas, hegemónicas, el hombre más alto, el musculoso y la mujer, no sé, como delgada, bonita, uno no ve tanto que la universidad y su forma de mostrarse represente la diversidad o la inclusión del que es diferente, sino que muestran el estereotipo. (participante, 2023)

Se puede decir que dicha percepción no solo refuerza los estereotipos, sino que también hace hincapié en la necesidad de transformarse para hallar un lugar de aceptación y pertenencia: “Desde la propia universidad en las fotos, te hacen sentir que si tú no eres así entonces te van a juzgar ahí adentro, entonces tienes que empezar a cambiar para que cuando ya ingreses te vean bien” (Participante, 2023). Las personas participantes afirman que esta percepción por parte de la universidad no solo se refleja en los estudiantes, sino también en sus docentes y en el personal administrativo.

En cuanto al reconocimiento de *tipos de maltrato que ocurren dentro de la comunidad institucional –subcategoría C3–* se evidencia solo un caso puntual en la mesa de discusión:

Hay un caso de una persona no binaria, a ella le gustó un profesor y le demostró lo que sentía, ella estaba en proceso psicológico (por cierto, no hay proceso psicológico, son ayudas al estudiante), pero no hay privacidad. Entonces la chica le contó a la psicóloga y ella le dijo que expresara lo que quisiera decirle, la psicóloga le contó eso al profesor, le contó al grupo de profesores y todos se terminan enterando de eso y ella terminó saliéndose de la universidad porque no quiso ese ambiente tan pesado, de todos sabiendo que ella gustaba de él. Ella no era muy atractiva en forma física y el profe leyó el poema que ella le había escrito en clase en forma de burla y paila.⁶ (participante, 2023)

Las personas participantes identifican la situación y los actores institucionales involucrados, así como las consecuencias en términos psicológicos y de deserción a la que conllevan. La situación permite observar algunos factores en relación con los estereotipos de género, por ejemplo, la identificación de la identidad de género no binaria y la clasificación estética que hacen que la persona víctima se encuentre con mayor vulnerabilidad no sólo en el espacio de acompañamiento psicológico, sino también en el aula de clase.

⁶ Expresión colombiana que, en este contexto, hace referencia a una situación lamentable.

6. CONCLUSIONES

Desde el análisis de las percepciones del estudiantado, se evidencia que las categorías de la investigación sí constituyen un aspecto importante al momento de definir los estereotipos de género en su experiencia, pues permiten ahondar en las circunstancias de vida en las cuales se reproducen los escenarios de desigualdad, así como los roles establecidos respecto a las definiciones que se dan en torno al género.

Por ello, la investigación reafirma cómo los roles y normativas son socialmente asignados y se mantienen en el tiempo a través de las prácticas cotidianas, lo que se evidencia en los signos sobre el cuerpo que se reproducen de manera automática, por ejemplo, a través de los códigos de vestimenta. Estos estereotipos y su estrecha relación con los roles de género atraviesan los cuerpos a partir de los significados culturales que se permean desde los contextos diversos; de ahí que la interseccionalidad como herramienta teórico-práctica permita analizar las complejidades que se dan en el contexto llanero y la necesidad de visibilizar los temas de género en el espacio universitario.

Lo anterior permite comprender como las percepciones de las habilidades en función de los roles tradicionales pueden permean la forma en que se relacionan docentes y estudiantes en el espacio de las clases y mostrar la manera en que estas situaciones pueden afectar la escogencia de ciertas carreras en las que se reproducen los imaginarios por género de las funciones sociales, lo que finalmente se evidencia en las características físicas y comportamentales esperadas de los hombres y mujeres que las estudian. Pese a que existen elementos en los cuales los estudiantes discrepan, el imaginario que reconstruyen de los hombres y de la masculinidad es prácticamente unánime.

El cuadro general del hombre es el de un individuo dominante, apto para cumplir tareas físicas fuertes y que debe mantener una apariencia dura, rústica y distante, debe cumplir cabalmente tareas relacionadas con el campo, con la fuerza y con la suciedad, pues no tiene ningún impedimento ni emocional ni físico. Así mismo, este cuadro se complementa con que el hombre debe ser un individuo activo y debe encontrarse a cargo de sus congéneres o su grupo social más cercano. En este sentido, el hombre no solamente se encuentra constantemente en movimiento, sino que se convierte en una figura protectora y líder, lo cual puede llevarlo a conflictos por obtener el liderazgo.

Por otro lado, el diálogo con el estudiantado visibiliza el tema de los estereotipos de género en las relaciones sexoafectivas. La idea central que sostiene el amor romántico sigue permeando el relacionamiento de la juventud, el hombre protector y la mujer que requiere de esa protección se muestra incluso en lo que éstos describen como características esperadas para el momento de la “conquista”. Esto también se evidencia en las corporalidades requeridas y deseadas, y los valores múltiples –por ejemplo, el adquisitivo– que se requiere del hombre, afirmando el rol tradicional de proveedor masculino que sostiene el modelo de familia tradicional, mismo modelo que genera para algunas de las mujeres participantes, dificultades familiares en la conciliación de la vida profesional y la vida personal.

Se puede concluir que, a pesar de que el estudiantado intenta poner en cuestión imaginarios imperantes, el relato en el que reconstruyen las prácticas y vivencias de su día a día termina reafirmando una perspectiva dicotómica según la cual hombres y mujeres son dos polos opuestos y, por tanto, tal diferencia es constitutiva de su modo de ser, desde su naturaleza. Tal dicotomía no solo se lleva en el cuerpo, sino que debe expresarse y quedar patente dentro del cuerpo social, de ahí que el ser hombre o mujer determina transversalmente toda vivencia de la realidad, conducta, sentimiento o expresión de estos. Los imaginarios construidos se encuentran en una situación conflictiva y, a veces, contradictoria. El estudiantado intenta, en algunos casos, romper los imaginarios hegemónicos de lo masculino y lo femenino para encontrar otras alternativas o modos de ser, refiriendo la posibilidad de que existan cuerpos frontera, cuerpos que transgredan tal división, cuerpos que existan “en la mitad”.

Se encuentra que los estereotipos son aspectos que se viven pero de los cuales no se habla, dada la creciente estigmatización sobre el género como categoría, los feminismos en su diversidad, y la visibilización de las violencias, son temas que se perciben por parte de la comunidad universitaria como difíciles pero necesarios, por ello uno de los mayores retos presentados dentro de la investigación fue el de articular la participación del estudiantado de las diferentes carreras de la Universidad; así como la falta de información y antecedentes sobre los temas dentro de la institución.

Finalmente, se evidencia que el mayor reto que tienen las universidades en general es trabajar en la inclusión educativa como concepto amplio,

esto es, visibilizar y sensibilizar las múltiples violencias que se derivan de los estereotipos de género internalizados en las prácticas cotidianas y que se pueden presentar en el espacio universitario. Es necesario continuar investigando sobre estos temas, por ejemplo, indagar sobre las experiencias de otros miembros de la comunidad universitaria como docentes, directivos y administrativos además de generar espacios de diálogo y escucha con el objetivo de lograr una educación libre de estereotipos.

FUENTES CONSULTADAS

- ACUÑA, O., ACUÑA, D. y BORRÁS, C. (2019). *De la violencia de género y su incidencia en los patrones culturales de las instituciones de educación superior*. Tesis de grado. Universidad.
- AMURRIO, M., LARRINAGA, E. y VALLE, A. (2012). Los estereotipos de género en los/las jóvenes y adolescentes [ponencia]. En *XVII Congreso de estudios vascos. Donostia-san Sebastián*. <https://www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/los-estereotipos-de-genero-en-los-las-jovenes-y-adolescentes/art-22145/>
- BRAIDOTTI, R. (2009). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- BUTLER, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- CASTILLO-MAYÉN, R. y MONTES-BERGES, B. (2014). Analysis of current gender stereotypes. En *Anales de Psicología*. Vol. 30. Núm. 3. pp. 1044-1060. DOI: <https://dx.doi.org/10.6018/analesps.30.2.138981>
- CÉSPEDES, D. (2014). Algunos estereotipos, roles y refranes sobre género vigentes en la actualidad. En *Revista electrónica de estudiantes*. Núm. 2. pp. 23-43. Costa Rica: Escuela de Psicología. DOI: <https://doi.org/10.15517/wl.v9i2.15450>
- CONNELL, R., MESSERSCHMIDT, J., DE STÉFANO, M. y MORCILLO, S. (2021). Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto. En *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*. Núm. 6. pp. 32-62. DOI: <https://doi.org/10.46661/relies.6364>

- CONWAY, J., BOURQUE, S. y SCOTT, J. (2018). El concepto de género. En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. pp. 17-34). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM.
- DELGADO, Y. (2008). El Sujeto: Los espacios públicos y privados desde el género. En *Revista de estudios culturales*. Núm. 2. pp. 113-126.
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN. (s.f.). *Objetivos de Desarrollo Sostenible: La Agenda 2030 en Colombia*. Recuperado de <https://ods.dnp.gov.co/es/objetivos/igualdad-de-genero>
- FELIPE, B. y MEJÍA, M. (2022). *Representaciones sociales sobre género de los estudiantes de ingeniería mecánica de la Universidad, Villavicencio*. Tesis de pregrado. Universidad.
- FLORES-AGUILAR, P. y CONTRERAS, C. (2021). ¿Cómo se constituyen las experiencias de maltrato machista? La violencia simbólica y explícita basada en género como derrotero de juventudes universitarias. En *Revista Punto Género*. Núm. 16. pp. 79-101. DOI: <https://doi.org/10.5354/2735-7473.2021.65880>
- GARCÍA, J., HERNÁNDEZ, C. y MONTER, N. (2019). Amor romántico entre estudiantes universitarios (hombres y mujeres), una mirada desde la perspectiva de género. En *La ventana. Revista de estudios de género*. Vol. 6. Núm. 49. pp. 218-247. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362019000100218&lng=es&tlng=es
- GOBERNACIÓN DEL META (2019). *Política pública para la inclusión de la población LGBTI del departamento del Meta*. Gobernación del Meta, Disponible en: https://devx.meta.gov.co/media/centrodocumentacion/2021/04/15/Politica_Publica_LGTBI_2019.pdf
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL (2015-05-26). Decreto 1075. Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector Educación. En *Diario Oficial 49.523*. Disponible en: <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/30019930>
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL (2019). *Misión de sabios Colombia - 2019*. Recuperado de https://minciencias.gov.co/sites/default/files/libro_mision_de_sabios_digital_1_2_0.pdf

- MONCAYO, B. y ZULUAGA, D. (2015). Liderazgo y género: barreras de mujeres directivas en la academia. En *Pensamiento & Gestión*. Núm. 39. pp. 142-177.
- PLAZA, A. y VILLA, D. (2022). *Significados frente a las violencias de género que tienen las parejas de jóvenes estudiantes de la universidad Villavicencio*. Tesis de pregrado. Universidad.
- PRESIDENCIA DE COLOMBIA. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Presidencia de Colombia. Disponible en: <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>
- ONU MUJERES (2016). *Datos y cifras claves para la superación de la violencia contra las mujeres en Meta*. Bogotá, Colombia: Colombia Country Office. Disponible en: <https://colombia.unwomen.org/es/biblioteca/publicaciones/2016/08/linea-de-base-vcn>
- ONU MUJERES (2020). *Villavicencio: experiencia pionera de clasificación y marcación de la inversión pública para las mujeres en Colombia*. ONU Mujeres, Disponible en: https://colombia.unwomen.org/sites/default/files/2023-03/resumen-onu-villavicencio-ajustes-17sep_1.pdf
- RUIZ-RAMÍREZ, R. y AYALA-CARILLO, M. (2016). Violencia de género en instituciones de educación. En *Ra Ximhai*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 21-32.
- UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS. (2023). *Acuerdo No. 03 del 20 de enero de 2023: Protocolo para la Prevención, Detección y Atención de las Violencias Basadas en Género y las Violencias contra las Mujeres en la Universidad Santo Tomás*. Consejo Superior. Disponible en: <http://secretariageneral.usta.edu.co/images/documentos/2023/Acuerdo-03-del-20-de-enero-de-2023-Protocolo-para-la-Prevencion-Deteccion-y-Atencion-de-las-Violencias-Basadas-en-Genero-y-Violencias-contra-las-Mujeres.pdf>

VERDÚ, A. y BRIONES, É. (2016). Desigualdad simbólica y comunicación: el sexismo como elemento integrado en la cultura. La ventana. En *Revista de estudios de género*. Vol. 5. Núm. 44. pp. 24-50. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362016000200024&lng=es&tlng=es

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2024

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1264>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1265>

SONDEO DE SISTEMAS PRODUCTO MAÍZ Y FRIJOL EN DOS MUNICIPIOS DE MORELOS

José Merced Téllez Silva*
Luz Marina Ibarra Uribe**

RESUMEN. Las políticas agroalimentarias en Latinoamérica buscan el autoabastecimiento de granos básicos para mejorar la seguridad alimentaria y disminuir la dependencia del exterior. En México se implementa una política de fomento productivo y acopio de maíz y frijol que incide en el aprovechamiento de cultivos nativos, lo cual, precisa de análisis, ya que, México es el principal centro de origen del maíz y el frijol. Por esto, se realizó un estudio exploratorio con enfoque territorial para identificar las características de la producción de maíz y frijol en dos municipios de Morelos. Los resultados muestran elementos que pueden complementar la política vigente para atender al sector de manera integral considerando la agrobiodiversidad, el entorno y la participación de la base social.

PALABRAS CLAVE. Autosuficiencia alimentaria; soberanía alimentaria; enfoque territorial; SEGALMEX; sustentabilidad agroalimentaria.

* Investigador posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores de Cuautla de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (FESC-UAEM). Correo electrónico: jtellezs@hotmail.com

** Profesora e Investigadora de Tiempo Completo en la FESC-UAEM. Correo electrónico: marina.ibarra@uaem.mx

EXPLORATION OF CORN AND BEAN PRODUCTION SYSTEMS IN TWO MUNICIPALITIES OF MORELOS

ABSTRACT. Agri-food policies in Latin America aim for self-sufficiency in staple grains to improve food security and reduce dependence on imports. In Mexico, a policy promoting the production and storage of corn and beans is implemented, which focuses on the use of native crops. This requires analysis, as Mexico is the main center of origin for corn and beans. Therefore, an exploratory study with a territorial approach was conducted to identify the characteristics of corn and bean production in two municipalities of Morelos. The results reveal elements that can complement the current policy to address the sector comprehensively, considering agrobiodiversity, the environment, and the participation of the local community.

KEY WORDS. Food self-sufficiency; food sovereignty; territorial approach; SEGALMEX; agri-food sustainability.

INTRODUCCIÓN

México es un importante centro de origen y diversificación de cultivos prioritarios para la humanidad (Casas *et al.*, 2019); es el horizonte cultural donde comenzó el aprovechamiento del maíz y el frijol, como protocultivos y cultivos domesticados (Bitocchi *et al.*, 2012; Boege, 2009; Chacón Sánchez, 2009; Kato *et al.*, 2013), es donde se encuentra la mayor parte del germoplasma cultivado *in situ* que es simiente de especies híbridas mejoradas de alto rendimiento (Márquez-Sánchez, 2008; Márquez-Sánchez, 2009) y es mosaico territorial, del cual, se obtienen las principales plantillas genómicas para la avanzada biotecnológica de las transnacionales que producen materiales para siembra.

La producción de maíz y frijol en México se realiza desde hace miles de años, frecuentemente acompañada una de otra (Hernández-López *et al.*, 2013). En ese recorrido se han presentado diferentes modalidades para su

aprovechamiento; policultivos, monocultivos, rotativos, intensivos, semi-intensivos, agroindustriales, campesinos y ancestrales, estos dos últimos esquemas persisten y se complementan, aunque también muestran conocimientos y prácticas en desuso.

En la agricultura mexicana, los germoplasmas nativos de maíz y frijol son estratégicos y prevalecen gracias a personas que los conservan junto con los suelos y otros recursos que determinan su viabilidad, lo que a su vez sirve para conservar prácticas y saberes autóctonos ligados a modos de vida tradicionales. En esta forma, campesinos/as y otros integrantes de pueblos originarios son quienes mantienen vigentes los procesos milenarios de co-existencia, co-evolución y co-adaptación que requiere el binomio humano-cultivos (Téllez-Silva, 2014; Téllez-Silva *et al.*, 2016).

Y aunque en México la producción de maíz y frijol son muy importantes, en términos de seguridad y soberanía alimentarias, para la agrobiodiversidad, la reservas de germoplasma nativo y las costumbres autóctonas de cada lugar, cuando menos, desde 1994 no hay autosuficiencia en ambos productos, de acuerdo con datos de Valencia-Romero *et al.* (2019) y García-Salazar *et al.* (2023), y esto se debe a factores generales como el aumento de costo en insumos y baja rentabilidad (CIMMYT, 2021), fenómenos climáticos (Cruz-González *et al.*, 2024), apoyos gubernamentales insuficientes y asimetría en adjudicación de estos respecto a la heterogeneidad de productores y regiones (De Ita-Rubio, 2025-02-18). Sin embargo, se conoce poco acerca de las circunstancias micro-territoriales (municipal y delegacional), lo cual, puede proveer información relevante para adecuar las políticas públicas, y, por ende, la implementación y operación de las mismas en condiciones reales concretas.

En alusión a todo esto, se exploraron entre septiembre de 2022 y abril de 2024 las condiciones de la producción de maíz y frijol en los municipios de Ayala y Yecapixtla en el estado de Morelos mediante una propuesta analítica con enfoque territorial. Los resultados muestran una reconfiguración en los sistemas de producción local que requieren pautas estratégicas que integren la agrobiodiversidad, el contexto territorial y la participación de la base social dedicada al sector.

MÉTODO: PROPUESTA ANALÍTICA CON ENFOQUE TERRITORIAL

Se siguieron los principios utilizados por Téllez-Silva *et al.* (2024) para efectuar un análisis exploratorio en torno a las implicaciones de un hecho, fenómeno o condición determinada, en este caso los sistemas producto de maíz y frijol en los municipios de Ayala y Yecapixtla, considerando elementos cualitativos y cuantitativos para generar una síntesis que permita obtener un diagnóstico o valoración de una realidad concreta. Esto se integró de la siguiente forma:

- a) Contextualización: marco deductivo que sintetiza la relevancia de un hecho, fenómeno o condición determinada. En este caso, los sistemas producto de maíz y frijol desde el panorama nacional y estatal.¹
- b) Selección de escenario/s o territorio/s: donde se establecen las razones, el interés o importancia relativa del/los espacio/s seleccionado/s para el análisis.²
- c) Caracterización territorial: se describe y explica las cualidades de los escenarios con respecto al hecho o fenómeno de estudio. Así, quedando establecido el análisis sobre la producción y aprovechamiento de maíz y frijol en los municipios de Ayala y Yecapixtla.³
- d) Síntesis e interpretación del hecho, fenómeno o condición determinada considerando una demarcación territorial.

¹ Etapa de investigación y trabajo de gabinete (investigación documental y elaboración de herramientas para recopilar información).

² Etapa en que se determinan el escenario(s) para el análisis, se realiza investigación de gabinete acotada al escenario(s) contemplado(s) y se establece vinculación con actores e informantes clave.

³ Etapa donde se conjuga información de la investigación de gabinete y de la investigación de campo (información provista por informantes clave: líderes locales, productores y otros). Para recopilar información en campo se recurrió a la realización de entrevistas y registro de lo observado en campo.

RESULTADOS

a) Contextualización

Maíz y frijol: una fraternidad milenaria

En México, el maíz (*Zea mays L.*) no sólo es importante para la alimentación cotidiana, también es un símbolo dentro de un territorio multicultural caracterizado por diversas prácticas humanas asociadas al cultivo. Se le considera un legado vivo y cultivado desde hace siete mil años (SADER, 2023a) lo que ha propiciado su diversificación en 59 razas⁴ (CONABIO, 2020) que, al ser de polinización libre, presentan cruzamientos entre sí que dan lugar a cientos o miles de cultivares locales.

El frijol (*Phaseolus vulgaris L.*)⁵ es otra especie de origen mexicano y aprovechamiento milenario que provee beneficios alimentarios y agroecosistémicos al ser una leguminosa que fija nitrógeno del aire, con lo cual, promueve la fertilidad, disminuye la erosión y eutrofización de los suelos que generan especies como las gramíneas, cuando estas proliferan desequilibradamente, o bien, cuando se establecen monocultivos (como suele ocurrir con el maíz, el trigo, el sorgo y los pastos forrajeros).

Es importante mencionar que, en el aprovechamiento de cultivos nativos de maíz y frijol, el *etnoconocimiento* y *saber hacer* del componente humano local que participa en todo el proceso de *conservación in situ* son cruciales, no sólo para sembrar y aprovecharlos, sino porque son la base que sustenta varias prácticas agronómicas modernas y representan el principal reservorio

⁴ Los expertos en estudio de maíz y otros cultivos nativos refieren como “raza” a conjuntos de individuos o agregados poblacionales que comparten un patrón homogéneo de características fenotípicas. Sin embargo, en el sentido estricto de las Ciencias Naturales, el término “raza” sirve para aludir y diferenciar algunas especies de animales domésticos. Entonces, una propuesta para aludir este tipo de individuos, agregados o poblaciones es el de línea madre, independientemente del tipo de organismo y el Reino al que pertenezcan.

⁵ Los datos sobre el origen y distribución del frijol en México indican que su cultivo se ha realizado desde hace aproximadamente nueve mil años, por tanto, su aprovechamiento ha sido mucho mayor en comparación al del maíz, pues, incluso supera a este en la diversificación primaria al contar con un aproximado de 70 líneas madre adaptadas y distribuidas a las diferentes condiciones edafoclimáticas que se presentan en el país.

de conocimientos, técnicas y tecnologías ancestrales y tradicionales para diferentes cultivos, por eso resultan esenciales en los sistemas agroecológicos, la permacultura, la agricultura de conservación y la agricultura de bajo impacto ecológico que se desarrollan o recuperan actualmente.

Así, el quehacer humano que los domestica es fundamental porque de ello surge la co-dependencia humano-cultivos que remite a uno de los ejemplos más importantes de co-adaptación y co-evolución continuas en todo el mundo, ya que, sin esta sinergia, entre la población mexicana no se tendrían, por un lado, los conocimientos, el arraigo y valor cultural que se han moldeado a través de su aprovechamiento, y por otra parte, sin las prácticas de selección, hibridación y translocación de cultivos que el pueblo mexicano ha efectuado a raíz de su domesticación, no se contaría con las líneas madre que sustentan la biotecnología derivada de ambas especies.

Es por esto que, la simbiosis humano-cultivo que continua en México representa un hito histórico, social, cultural, técnico y de conocimientos que han nutrido de manera literal e inmaterial a centenas de generaciones y decenas de pueblos que han conformado una simiente nacional, asimismo, dicha simbiosis en retrospectiva global, queda establecida no sólo como huella viva y simbólica de un país (o ícono biocultural), sino como legado que trasciende dimensiones culturales, territoriales y de generaciones humanas. Prueba de esto es que, en el siglo XXI, maíz y frijol se encuentran entre los granos básicos⁶ con mayor importancia para el presente y futuro de la alimentación mundial.

Distribución agroproductiva del maíz y el frijol en México

Por su condición de principal centro de origen y diversificación de maíz y frijol, estos se distribuyen en todo el territorio mexicano y prevalecen hasta en resquicios territoriales urbanizados, pero la presencia de regiones y entidades federativas proclives a la producción industrial de maíz y frijol también es evidente. Ejemplos de esto son la producción de maíz blanco en Sinaloa, Veracruz, Chiapas, Oaxaca, Estado de México, Guanajuato, Michoacán, Puebla y Tlaxcala, la producción de maíz amarillo en Chihuahua,

⁶ Junto con el trigo, arroz, avena, quinoa, lentejas, garbanzos y soya.

Chiapas, Jalisco, Tamaulipas y Michoacán (SIAP, 2023a; SIAP, 2023b),⁷ así como, la producción de frijol en Zacatecas, Sinaloa, Durango, Chihuahua, San Luis Potosí, Nayarit, Quintana Roo y Yucatán (SADER, 2023b).⁸

Según datos del SIAP (2023c) del maíz en grano producido en México de 2018 a 2022, la mayor proporción corresponde a maíz blanco⁹ para consumo humano aprovechado en un 90% por la industria de masa y tortillas, el resto en otros usos culinarios e industriales. Mientras que, la producción de maíz amarillo ocupa el segundo lugar¹⁰ y se utiliza para la alimentación de ganado y otros animales como ingrediente crudo o industrializado en harinas, croquetas, hojuelas, pellets u otros concentrados. Aunque, es usual que los excedentes de maíz blanco o cualquier otro maíz que se demerita por parámetros de calidad se utilicen también para alimentar ganado.

Con respecto al régimen de humedad, la producción total de maíz grano en México es de 24.1% en riego y 75.9% en temporal (FIRA, 2024); los sembradíos de tipo industrial siguen pautas productivas semi-intensivas (un ciclo anual con rendimientos dentro del promedio nacional, como ocurre en más de la mitad de las entidades federativas), intensivas (un ciclo anual con rendimientos por arriba del promedio nacional, como ocurre en Jalisco, Guanajuato y Puebla) y super-intensivas (dos ciclos por año con rendimientos arriba del promedio nacional, como sucede en Sinaloa).

Por otra parte, los maíces nativos se producen bajo esquemas ancestrales y tradicionales, principalmente, y forman parte de las estrategias alimentarias y complemento al ingreso de familias campesinas e integrantes de pueblos originarios. Su diversidad y utilidad son amplias, aunque su aprovechamiento sigue centrándose en la gastronomía y otras manifestaciones culturales, y los remanentes son para venta, intercambio y para alimentar animales domésticos, aunque algunos se cultivan en sistemas cuasi-industriales para abastecer

⁷ Aunque no se precisa si la producción de maíz en estas entidades federativas, fenotípicamente, corresponde a variedades híbridas, a cultivares autóctonos u obtenidos a partir de alguna línea madre. Pero se sabe, cuando menos en los casos de Guanajuato, Jalisco y Sinaloa que, la mayor parte de su producción se obtiene de variedades híbridas de alto rendimiento que están patentadas.

⁸ El aporte conjunto estimado que tienen estas entidades federativas para cada uno de los productos mencionados corresponde a más del 85% de la producción nacional anual.

⁹ 87.78% de los 27,172,777 toneladas producidas al año en promedio.

¹⁰ 11.98% de las 3,257,440 toneladas promedio anual.

altas demandas de mercado, como en los casos de los maíces cónicos (para atoles, tamales y tortillas), maíz Bolita (para tlayudas¹¹), maíces Ancho y Cacahuacintle (para pozole) y maíz Palomero (palomitas o rosetas de maíz).

En cuanto al frijol, es la leguminosa mexicana por excelencia, pues, más allá de su importancia alimentaria y producción milenaria (CONABIO, 2024), también cuenta con numerosa cantidad de líneas madre distribuidas por todo el país, incluso en ambientes con muy baja humedad, hecho que ejemplifica su formidable adaptabilidad y tolerancia a condiciones de estrés climático. Por su utilidad sinérgica con otros cultivos para conformar diferentes sistemas de agrobiodiversidad (como la milpa), y porque es una fuente abundante y asequible de aminoácidos, vitaminas y otros componentes dietarios tiene alta predilección entre los pueblos originarios y la población en general hasta la época actual.

El frijol secunda al maíz en importancia productiva y también es básico en la dieta de la población mexicana por su practicidad culinaria. México ocupa el séptimo lugar mundial en producción y el noveno como exportador (SADER, 2019; SADER, 2023b), y el abastecimiento interno depende mucho del aprovechamiento de especies nativas en sistemas de cultivo tradicionales y de tipo ancestral, con trabajo familiar y bajo condiciones de temporal.¹² Y juntas, la producción de maíz y frijol en sistemas campesinos y otros de tipo tradicional generan la mayor parte de los empleos directos e indirectos en el campo mexicano y aportan más de la mitad de los alimentos que se consumen al interior del país, pero a pesar de su relevancia y condición indispensable no se ha logrado su autosuficiencia (Bellon *et al.*, 2018; SADER, 2020a).

Esto no es condición aguda sino crónica, ya que desde la década de 1980, cuando empieza a ser más notoria la pobreza alimentaria en la población mexicana debido a las recurrentes crisis económicas y devaluaciones que precarizaron el ingreso en los hogares, los gobiernos comenzaron a

¹¹ Variante de la tortilla convencional, que es más grande (25 cm de diámetro o más) con presentación semi-tostada o tostada que sirve como base o envoltorio para guisados de carne adicionados con aguacate, frijoles, salsas y verduras.

¹² En la última década esto representa una vulnerabilidad para la agricultura mexicana debido a la sucesión continua de retrasos en las primeras lluvias para siembra y crecimiento de cultivos, también cuando hay sobrecarga de precipitación durante los periodos de lluvia, lo que provoca desfases en los ciclos agrícolas, lo que en casos extremos puede ocasionar pérdida total de cultivos en municipios y regiones.

implementar políticas compensatorias, entre las que destacan los programas sectoriales para autoabastecimiento alimentario, de autosuficiencia alimentaria o de seguridad alimentaria¹³ y los programas sociales de atención complementaria a la alimentación poblacional,¹⁴ que en términos generales no cumplieron su cometido, ya que tanto el rezago del sector agropecuario como la pobreza alimentaria poblacional en todo ese tiempo prevalecieron y en algunos periodos incrementaron.

Todo esto, aunado a las premisas de cambio de las políticas neoliberales a otras de gradiente progresista,¹⁵ y a la de priorizar las necesidades alimentarias de la población más carente en lugar de anteponer la producción de *commodities* agrícolas, así como disminuir problemas en el acopio, precio y distribución post-cosecha, sirvieron de argumento para que la administración federal 2018-2024 buscara el autoabastecimiento de granos básicos mediante la política de Seguridad Alimentaria Mexicana (SEGALMEX), enfatizando el incremento productivo de maíz y frijol en un semblante de alta productividad y competitividad por hectárea cultivada, así como transferencia de tecnologías, lo cual, coincidió en gran medida con planes sectoriales de sexenios anteriores.

Entonces, para incrementar la producción el discurso oficial subrayó el acompañamiento, asesoría técnica especializada e incorporación de prácti-

¹³ Sistema Alimentario Mexicano 1980-1982; Programa Nacional de Alimentación 1983-1988; Programa Nacional de Alimentación-Sistema Nacional de Seguridad Alimentaria 1989-1994; Estrategia de Seguridad Alimentaria 1995-2001; Programa Especial para la Seguridad Alimentaria 2002-2012 y la Cruzada Nacional contra el Hambre 2013-2018, en su conglomerado programático para producción y autoconsumo.

¹⁴ Programa de Asistencia Social Alimentaria 1983-1988; Programa Nacional de Alimentación-Sistema Nacional de Vigilancia Alimentaria y Nutricional 1989-1994; Programa de Alimentación y Nutrición Familiar 1995; Programa de Alimentación Salud y Educación 1996-1997; Programa de Educación, Salud y Alimentación 1997-2001; Oportunidades 2002-2012, con la Estrategia Integral de Asistencia Social Alimentaria-Programa de Apoyo Alimentario y la Cruzada Nacional contra el Hambre 2013-2018 con las transferencias condicionadas de Prospera y el Programa de Apoyo Alimentario.

¹⁵ Cambio administrativo y político denominado “cuarta transformación de la vida pública” o “4T”, y más recientemente, como vertiente de “humanismo mexicano” en el quehacer de la función pública para priorizar el bienestar de las personas, especialmente de quienes presentan mayor carencia en lo indispensable para vivir, esto, según los discursos de gobierno, como una manera de construir una sociedad más justa y equitativa.

cas agroecológicas para lograr la sostenibilidad de la agricultura, y para ello se estableció un eje estratégico conformado por tres programas: Producción para el Bienestar, Fertilizantes para el Bienestar¹⁶ y el Programa de Precios de Garantía a Productos Alimentarios Básicos.¹⁷ También se implementó el programa de tipo complementario o de soporte tanto para la agricultura como para el ambiente: Sembrando Vida.¹⁸

No obstante, el panorama se mantiene en insuficiencia para el autoabastecimiento de maíz al cierre del ciclo 2024; en maíz blanco se estima que la producción es suficiente, pero en maíz amarillo la dependencia es cercana al 50% (FIRA, 2024), y el frijol aunque tuvo una recuperación en el mismo cierre (SIAP, 2024a), la producción nacional sigue sin cubrir la demanda interna.

Importancia de la producción de maíz y frijol en el estado de Morelos

Morelos tiene ubicación privilegiada por su cercanía a las áreas metropolitanas de la Ciudad de México, Puebla, Toluca y Chilpancingo, está considerada como entidad idónea para actividades agrícolas de temporal por sus características topoclimáticas¹⁹ que son propicias para cultivos como maíz y frijol (Poder Ejecutivo del Estado de Morelos, 2019; SEDAGRO, 2019), aunque los reportes del SIAP (2023c) permiten observar que, en el año

¹⁶ Estos dos enfocados en fomento a la producción de granos básicos, leche y café, aunque en su inicio (2019) no abarcaron a todas las entidades del país, sino que su cobertura se fue ampliando de manera gradual.

¹⁷ Con este programa no sólo se establecen precios que sufragan la inversión que implica producir; también permite una ganancia en ingreso, aunque mínima, para los productores (estímulo a la producción nacional de alimentos y granos básicos), sino que también contribuye a menguar problemáticas como alta fluctuación de precios, estancamiento de producción post-cosecha (por alta oferta y baja demanda), concentración calculada o desleal con afán de lucro por parte de intermediarios y altos precios para el consumidor final (por posible especulación cuando hay baja producción o escasez de un producto).

¹⁸ Un programa de reforestación con amplitud nacional para contrarrestar el cambio climático y deforestación, y que a la vez sirve como fuente de empleo e ingreso complementario para la población radicada en zonas marginadas o aledañas a áreas de reserva ecológica.

¹⁹ Presenta un clima cálido sub-húmedo en casi toda su extensión territorial, a excepción de la zona norte donde hay transición de valles y lomeríos de bajo declive a elevaciones montañosas en las que se presentan zonas con climas templado sub-húmedo y semi-fríos.

2022, la entidad contribuyó con el 0.05% (745 ha²⁰ de 1, 472,462.29 ha) y el 0.56% (38, 867.50 ha de 6, 904, 042.77) de la superficie total cultivada con frijol y maíz grano a nivel nacional, respectivamente, por ello, su aporte en estos productos es reducido. Pero, el rendimiento promedio por hectárea cultivada con frijol es segundo lugar en el país (1.58 ton/ha en comparación a 1.93 ton/ha que promedia Sinaloa), en tanto que, el rendimiento de maíz en grano se ubica en octavo lugar (4.93 ton/ha), datos que pueden ser indicio de un potencial aprovechable.

Con base al consumo *per capita* de maíz grano blanco al año en México (196.4 kg; según SAGARPA, 2017), el requerimiento anual promedio de Morelos entre 2020-2024 fueron 398,391 toneladas,²¹ mientras que, la producción neta en el mismo periodo fue de 191,449.90 toneladas,²² entonces, el autoabastecimiento actual de maíz grano para la población morelense es del 48% (o deficitaria en 52%). Para el caso del frijol (consumo promedio por habitante entre 8.4 y 10 kg o 9 kg promedio (FIRA, 2016; CEDRSSA, 2020), se demandan 18,768 toneladas, y la producción es de 1,176.1 toneladas, por tanto, la insuficiencia productiva es del 93.8%.²³

Otros datos que concuerdan con esto son los del CONEVAL (2012), ya que, un habitante ciudadano consume 18.4 kg de frijol y 56.7 kg de maíz, en tanto que un habitante rural 23.2 kg de frijol y 79.5 kg de maíz, por año, se tiene que el estado de Morelos no logra una adecuada producción de frijol

²⁰ De estas, 690 ha (92.6%) fueron sembradas con frijol peruano y 55 ha (7.4%) con frijol Ayocote.

²¹ Cálculo obtenido de multiplicar la población promedio considerada a partir de 2020 (2,028,471 habitantes) por el consumo per capita promedio (196.4 kg). La población promedio estimada se obtuvo a partir de datos del INEGI (2020a).

²² Cifra promedio calculada por los datos que reportó el SIAP (2023c).

²³ Estos porcentajes se obtienen con base a las cifras oficiales; es decir, consideran las superficies registradas que reciben algún tipo de apoyo que brindan los programas públicos para el sector y que son sembradas con variedades comerciales (híbridos de maíz amarillo y blanco, o bien, frijol bayo y negro). Asimismo, pudieran ser superficies de pequeña, mediana o gran magnitud, ya que no se dispone de una caracterización específica. Sin embargo, en estos quedan fuera las superficies que no reciben apoyo, incluso aquellas que son predios agrícolas menores a una hectárea usados para producir maíz, frijol o ambos. Tampoco se conocen con certeza los rendimientos y aporte productivo total de los sistemas de producción ancestral y tradicional por municipio, por entidad federativa y cifras que abarquen todo el país.

y maíz,²⁴ puesto que hay alto déficit producción-consumo en el caso del sistema producto frijol, y, en cuanto al maíz grano, también es deficitaria, productivo, pero el consumo de maíz por habitante al año se encuentra por arriba de lo recomendado.

Aunque en Morelos no se ha logrado la autosuficiencia en estos productos, su producción es una de las principales fuentes de empleo agrícola en la entidad, pues, requieren de más de 16,000 agricultores,²⁵ quienes en su mayoría los aprovechan mediante sistemas de tipo tradicional y utilizan especies nativas (CIMMYT, 2019; Espinosa-Pérez *et al.*, 2015; CIMMYT, 2019; SADER, 2020b).

Debido a esto, el Plan Estatal de Desarrollo 2019-2024 en su componente para el desarrollo agropecuario buscó aumentar la cantidad de maíz y frijol incentivando mejoras en competitividad y eficiencia productiva mediante programas de capacitación, transferencia de tecnologías, créditos y asistencia técnica a los agricultores en el entendido que casi toda la agricultura en Morelos es obsoleta y con baja tecnificación, por tanto, requiere modernizarse.

Así, en la práctica resultó en impulso a la introducción de paquetes tecnológicos de alto rendimiento que incluyeron el uso de semillas híbridas patentadas. Con lo cual, se observó que el autoabastecimiento tendría que lograrse mediante producción intensiva, dejar en segundo plano el uso de semillas nativas y pasar a una lógica de agronegocios. Todo esto justificado en una mayor percepción de ingresos para mejorar las condiciones de vida de los productores y sus familias, pero a la vez significó una clara incidencia en la sustitución de la agricultura y modos de vida tradicionales por la producción homogénea (monocultivos), la especialización productiva y la formación de agroempresarios, así como priorizar la rentabilidad económica al momento de elegir lo que se cultiva.

²⁴ Los déficits en producción de frijol y maíz en Morelos se cubren por compra de producto de otras entidades federativas como Puebla y Guerrero.

²⁵ De estos, 15,239 son pequeños productores que cultivan de menos de una hectárea hasta cinco hectáreas.

b) Selección de escenarios

La importancia económica del sector primario morelense disminuye notablemente desde hace más de tres décadas, de hecho, actualmente aporta el 3% del PIB estatal, en tanto que las actividades terciarias y secundarias el 64.7% y 32.4%, respectivamente (SEDAGRO, 2019). En su ramo agrícola son muy importantes los municipios de Ayala, Tlalnepantla, Yecapixtla y Atlatlahucan, por producción de caña de azúcar, maíz híbrido (amarillo y blanco), sorgo y hortalizas. Ayala y Yecapixtla son estratégicos para abastecer y movilizar productos agropecuarios al oriente de Morelos, en especial a la Región del Valle de Cuautla.

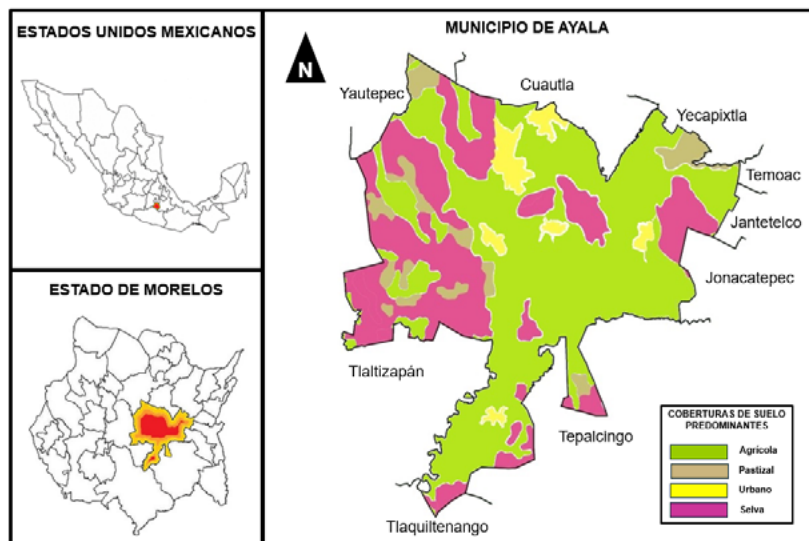
Por otra parte, aunque en todos los municipios de Morelos se conservan diversos cultivos nativos, resalta que, de estos hay pocos datos oficiales sobre su aporte económico, social y productivo (rendimientos, superficie cultivada, empleo generado, derrama económica, datos de consumo, entre otros).

c) Caracterización territorial

Municipio de Ayala

Junto con el municipio de Cuautla forman parte de la zona centro y son el principal acceso al extremo oriente de Morelos. Ayala se caracteriza por sus llanuras, laderas, sierras bajas, lomeríos y cañadas (INEGI, 2020a). Colinda al norte con los municipios de Yautepec, Cuautla y Yecapixtla, al oeste con Yautepec y Tlaltizapán, al este con Temoac, Jantetelco y Jonacatepec, y al sur con Tepalcingo y Tlaquiltenango (Figura 1).

FIGURA I. UBICACIÓN Y COBERTURAS DE SUELO PREDOMINANTES EN EL MUNICIPIO DE AYALA.



Fuente: elaboración propia, con información de COESPO (2022a) e INEGI (2010a; 2020b).

Vocación territorial: 51% del suelo municipal (17, 950 ha) lo ocupan las actividades agropecuarias (Gobierno Municipal Ayuntamiento Constitucional de Ayala, 2018). De las tierras cultivables más de la mitad es de riego y el resto de temporal, en las que predominan la caña de azúcar, cebolla blanca, elote y ejote en las primeras,²⁶ y sorgo, maíz blanco, maíz amarillo y cultivos diversos (hortalizas y frutos) en las de temporal.

En los últimos veinte años las actividades terciarias se han colocado como el principal motor económico debido a la concentración de la industria manufacturera, aunque también influyen la cercanía con la ciudad de Cuautla y la afluencia turística.²⁷ Es común que los habitantes sean económicamente

²⁶ Estos cuatro cultivos generan casi el 80% de la producción agropecuaria total en el municipio.

²⁷ Población externa e interna a la entidad atraída por el acervo histórico, el atractivo paisajístico, la gastronomía y las zonas arqueológicas de la región.

multifuncionales, y además de ocuparse en el ámbito agrícola (por legado o tradición) hay quienes también se desempeñan profesionalmente en el rubro de comercio y servicios.

Ciclo de producción y aprovechamiento del maíz en Ayala, Morelos.

Como la producción de maíz depende del temporal, su ciclo guarda cierta periodicidad (Cuadro 1), pero también es susceptible a mostrar fluctuaciones, por ejemplo, hay años cuando la lluvia se retrasa, años de estío, años con precipitación severa que desfasan los itinerarios del cultivo o incluso afectan de manera extrema al grado de ocasionar pérdidas parciales o totales.

CUADRO I. CICLO PRODUCTIVO DE MAÍZ GRANO TEMPORAL EN EL MUNICIPIO DE AYALA.

<i>Periodo</i>	<i>Etapa</i>	<i>Práctica(s)</i>
Febrero-abril	Acondicionamiento de superficie de cultivo	Primer rastreo mediante tracción animal o mecanizada
Mediados de abril hasta mediados de mayo	Acondicionamiento de superficie de cultivo	Barbecho y segundo rastreo mediante tracción animal o mecanizada
Finales de mayo hasta finales de junio	Siembra	Surcado primario (no profundo, mediante tracción animal o mecanizada) y primera fertilización
Entre finales de junio y julio	Desarrollo de cultivo	Elevación del surcado (surcado profundo, mediante tracción animal o mecanizada) y segunda fertilización

<i>Periodo</i>	<i>Etapa</i>	<i>Práctica(s)</i>
Julio	Desarrollo de cultivo	Drenado de exceso de agua pluvial (opcional)
Finales de julio y primeros días de agosto	Desarrollo de cultivo	Aplicación de selladores de suelo (herbicida físico), deshierbe manual o aplicación de matahierba (herbicida químico de acción selectiva)
Agosto-septiembre	Floración y desarrollo de elote	Aplicación de insecticida (opcional)
Octubre-noviembre	Maduración de mazorca	Sólo monitoreo
Diciembre	Cosecha	Pizca (manual o mecanizada)
Diciembre-enero	Almacenaje y acondicionamiento de grano	Aplicación de insecticida en sitio de almacenaje (opcional) Desgrane, criba y embolsado
Desde febrero hasta agotar la producción	Oferta al mercado	Venta a mayoreo y menudeo Colocación en puntos de venta

Fuente: elaboración propia con base a investigación de campo.

El maíz en Ayala, como en todo México, es alimento de todos los días y en una amplia diversidad de expresiones gastronómicas. No obstante, en la mayoría de los hogares también hay algunas pautas similares en su consumo, como las descritas en el Cuadro 2.

CUADRO 2. APROVECHAMIENTO DEL MAÍZ EN EL MUNICIPIO DE AYALA.

<i>Periodo</i>	<i>Estado fenológico</i>	<i>Fenotipo</i>	<i>Aprovechamiento</i>
Todo el año	Tierno	Blanco, Ancho, azul, negro, pinto, rosado, rojo	Elotes y gastronomía diversa a nivel local
Todo el año	Grano	Blanco	Industria de masa y tortilla, harineras, gastronomía local
		Ancho	Gastronomía local (pozole)
		Azul	Gastronomía local (tortillas, tamales, atole y tostadas)
		Negro	Gastronomía local (tortillas, tamales, atole y tostadas)
		Pinto	Gastronomía local (tortillas, tamales, atole)
		Rosado	Gastronomía local (tortillas, tamales, atole)
		Rojo	Gastronomía local (tortillas, tamales, atole)

Fuente: elaboración propia con base a investigación de campo.

Si bien el maíz es un producto indispensable por ser alimento de todos los días, es importante resaltar que la mayor parte del que se consume como masa y tortilla, se obtiene de variedades híbridas que ofertan filiales de empresas extranjeras, y esto guarda explicación en la practicidad y rentabilidad relativas que tienen esos materiales con respecto a las especies de maíz nativo, como relatan algunos productores (fragmento de entrevista 1):

Fragmento de entrevista 1. Productor de maíz y otros cultivos a pequeña escala en Anenecuilco, municipio de Ayala. Octubre de 2022²⁸:

Desde que me dedico al campo siembro maíz; comencé con semilla de aquí, luego con los apoyos al campo fui conociendo las semillas mejoradas, así he visto diferencias entre maíz blanco criollo y maíz blanco híbrido: haciendo los mismos trabajos... el maíz criollo se da bien, pero crece un poco más lento y disperejo, y el híbrido se da más parejo; en temporada de acame el criollo se tiende mucho a veces, el híbrido aguanta más; en rendimiento el híbrido da un poco más... por eso creo que se prefiere más. Aunque el criollo ocupa un poco menos de abono y como que aguanta un poco más la planta cuando tarda en llover.

Ciclo de producción y aprovechamiento del frijol en Ayala, Morelos

La producción de frijol de temporal guarda cierto adosamiento y similitud en su ciclo con el del maíz (Cuadro 3), y también denota efectos parecidos por la fluctuación climática, ya sea en años con una secuencia idónea o años con fluctuación climática poco propicia para el cultivo.

CUADRO 3. CICLO PRODUCTIVO DE FRIJOL GRANO TEMPORAL EN EL MUNICIPIO DE AYALA.

<i>Periodo</i>	<i>Etapa</i>	<i>Práctica(s)</i>
Febrero-marzo	Acondicionamiento de superficie de cultivo	Primer rastreo mediante tracción animal o mecanizada
Mediados de marzo a finales de abril	Acondicionamiento de superficie de cultivo	Barbecho y rastreo mediante tracción animal o mecanizada

²⁸ Se omiten datos de identificación personal y otros datos específicos del informante para resguardo de su identidad, integridad personal y moral.

SONDEO DE SISTEMAS PRODUCTO MAÍZ Y FRIJOL EN DOS
MUNICIPIOS DE MORELOS

<i>Periodo</i>	<i>Etapa</i>	<i>Práctica(s)</i>
29-30 de abril y 1-5 de mayo	Siembra	Siembra manual o mecanizada
Mayo, junio y julio (precoz) Mayo, junio, julio y agosto (tardío)	Crecimiento de las plantas	Deshierbe manual o aplicación de herbicida Primera aplicación de insecticida (opcional)
Mediados a finales de agosto (precoz) Mediados a finales de septiembre (tardío)	Floración	Segundo deshierbe o aplicación de herbicida (opcional) Segunda aplicación de insecticida (opcional)
Mediados a finales de octubre (precoz) Mediados a finales de noviembre (tardío)	Madurez	Sólo monitoreo del cultivo
Noviembre y principios de diciembre	Cosecha	Pizca manual o mecanizada
Diciembre y enero	Almacenaje y acondicionamiento de grano	Aplicación de insecticida en sitio de almacenaje (opcional) Criba y embolsado
Desde febrero hasta agotar la producción	Oferta al mercado	Venta a mayoreo y menudeo Colocación en puntos de venta

Fuente: elaboración propia con base a investigación de campo.

Es importante señalar que, el cultivo de frijol requiere más cuidados por efecto del clima, con esto, la fluctuación de los últimos años hace que disminuya notoriamente la producción. Y es que basta con un ligero exceso de lluvia para que en los sembradíos de frijol proliferen arvenses no deseables que compiten por espacio y sustratos. Otra eventualidad ligada a la fluctuación climática se observa en la entomodiversidad, ya que, la saturación de arvenses no deseadas hace proliferar a especies de insectos que en sus diferentes etapas afectan al cultivo, como describen algunos productores (fragmento de entrevista 2).

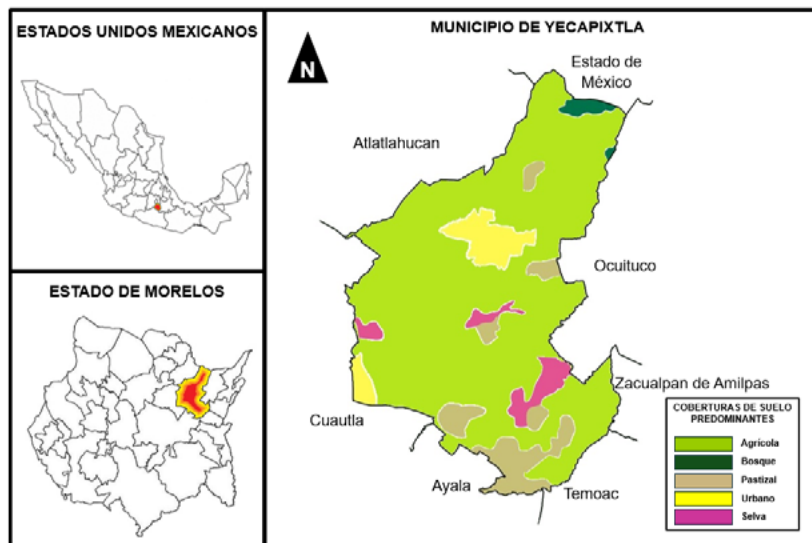
Fragmento de entrevista 2. Campesino que produce maíz, frijol y otros cultivos en Anenecuilco, municipio de Ayala. Marzo de 2024:²⁹ Cada año le piensa uno mucho para sembrar frijol... es que hay que quitarle toda la hierba, luego si no se deshierba como se debe no se da bien, no crece el frijol, aparte se llena de plaga... pulgones, orugas, chicharras, langostas y así, lleva mucha labor pues... por eso se siembra poquito.

Municipio de Yecapixtla

Ubicado en la parte noreste de Morelos; colinda al norte con el municipio de Atlatlahucan y el Estado de México, al oeste con Cuautla y Atlatlahucan, al este con el Estado de México, Ocuituco, Zacualpan y Temoac, y al sur con Ayala, Temoac y Cuautla (Figura 2), su orografía consta de lomeríos y cañadas donde predomina el clima semicálido subhúmedo (INEGI, 2020a).

²⁹ Se omiten datos de identificación personal y otros datos específicos del informante para resguardo de su identidad, integridad personal y moral.

FIGURA 2. UBICACIÓN Y COBERTURAS DE SUELO PREDOMINANTES EN EL MUNICIPIO DE YECAPIXTLA.



Fuente: elaboración propia, con información de COESPO (2022b) e INEGI (2010b; 2020b).

Vocación territorial: Agrícola; destacan la ganadería especializada en bovinos-carne y doble propósito para producir cecina de tasajo³⁰ y leche para quesos artesanales (queso fresco o ranchero y queso asadero). La agricultura va de la mano con la ganadería, pues, de esta se obtienen insumos para producir carne y leche (sorgo, maíz y forrajes), y en menor proporción hortalizas, frijol y haba. El municipio es referente estatal en producción de maíz grano y maíz pozolero, y se mantiene producción traza de frijoles nativos (fragmento de entrevista 3).

³⁰ Producto emblema municipal que se obtiene de las extremidades pélvicas o piernas de la canal bovina, cortando tiras largas de carne que devienen al girar la pieza procurando un corte continuo alrededor de la misma (a vuelta y vuelta). También se puede tasajar otras piezas de la canal si cuentan con grosor adecuado y las características organolépticas de la carne son idóneas para cecina, esto a juicio del tablajero.

Fragmento de entrevista 3. Líder en grupo de productores y ganaderos en el municipio de Yecapixtla. Abril de 2024:³¹

El cultivo principal en el municipio es el maíz; blanco para las tortillas y otros alimentos de la población, y el amarillo para ganado de carne, por la cecina. El maíz pozolero blanco se vende en la región, una parte se lleva a la central de abastos de México, otra parte a Cuernavaca, Puebla y otros lugares cercanos.

El frijol se produce poco; es para autoconsumo y algo para el mercado local. Se siembran peruano, negro, flor de mayo, flor de junio... los que más se venden. También hay alubias, ayocote y otros que siembran los pequeños productores, pero de estos se siembra más poco, para autoconsumo y venta local.

A pesar de tener un sector primario sobresaliente, los sectores secundario y terciario reditúan más a la economía municipal (H. Ayuntamiento Constitucional de Yecapixtla, 2022).

Ciclo de producción-aprovechamiento del maíz y el frijol en Yecapixtla, Morelos

Son similares a los del municipio de Ayala (y al de toda la entidad), sólo presentan ligera variación en fechas (Cuadro 4).

CUADRO 4. CICLO PRODUCTIVO DE MAÍZ GRANO TEMPORAL EN EL MUNICIPIO DE YECAPIXTLA.

<i>Periodo</i>	<i>Fase</i>	<i>Práctica(s)</i>
Febrero-abril	Acondicionamiento de superficie de cultivo	Primer rastreo mediante tracción animal o mecanizada

³¹ Se omiten datos de identificación personal y otros datos específicos del informante para resguardo de su identidad, integridad personal y moral.

SONDEO DE SISTEMAS PRODUCTO MAÍZ Y FRIJOL EN DOS
MUNICIPIOS DE MORELOS

<i>Periodo</i>	<i>Fase</i>	<i>Práctica(s)</i>
Mediados de abril hasta mediados de mayo	Acondicionamiento de superficie de cultivo	Barbecho y segundo rastreo mediante tracción animal o mecanizada
Finales de mayo hasta finales de junio	Siembra	Surcado primario (no profundo, mediante tracción animal o mecanizada) y primera fertilización
Entre finales de junio y julio	Desarrollo de cultivo	Elevación del surcado (surcado profundo, mediante tracción animal o mecanizada) y segunda fertilización
Julio	Desarrollo de cultivo	Drenado de exceso de agua pluvial (opcional)
Finales de julio y primeros días de agosto	Desarrollo de cultivo	Aplicación de selladores de suelo (herbicida físico), deshierbe manual o aplicación de matahierba (herbicida químico de acción selectiva)
Agosto-septiembre	Floración y desarrollo de elote	Aplicación de insecticida (opcional)
Octubre-noviembre	Maduración de mazorca	Sólo monitoreo del cultivo
Diciembre	Cosecha	Pizca (manual o mecanizada)
Diciembre-enero	Almacenaje y acondicionamiento de grano	Aplicación de insecticida en sitio de almacenaje (opcional) Desgrane, criba y embolsado

<i>Periodo</i>	<i>Fase</i>	<i>Práctica(s)</i>
Desde febrero hasta agotar la producción	Oferta al mercado	Venta a mayoreo y menudeo Colocación en puntos de venta

Fuente: elaboración propia con base a investigación en campo.

d) Síntesis e interpretación

La importancia agrícola de Morelos decrece en el panorama nacional y en sí mismo, ya que sólo aporta el 1.1% y el 3.8% del PIB del sector nacional y estatal, respectivamente (SEDAGRO, 2019; SIAP, 2024b), lo que sugiere un volcado económico hacia el sector terciario y secundario. Pero aún con este panorama, la producción agrícola morelense es clave para la región central de México porque abastece cuando menos una parte del mercado interestatal que tiene con Puebla, Ciudad de México, Estado de México y Guerrero, donde depende azúcar y sus derivados, nopal-verdura, hortalizas y frutos.

Los granos básicos producidos en la entidad son para autoabastecimiento. En maíz grano se trabajaba para lograr la autosuficiencia, y en ello son importantes los municipios de Ayala y Yecapixtla que ostentan quinto y segundo lugar en su producción a nivel estatal.

La producción de frijol es deficitaria y para el abastecimiento interno depende casi totalmente de la producción de estados circunvecinos, esto, según datos del SIAP (2024b) para el periodo 2018-2022.

Producción de maíz y frijol en el municipio de Ayala

El municipio es de los más importantes en la entidad al contar con el 10.7% de la superficie cultivable estatal, en la cual, el 69.1% de la agricultura es de riego y 30.9% de temporal, y se produce principalmente caña de azúcar, frijol ejotero, maíz elotero, maíz grano y sorgo (H. Ayuntamiento Constitucional de Ayala, 2022; SIAP, 2023c).

En su producción maicera predominan el grano blanco y amarillo para la industria de masa y tortillas y la alimentación pecuaria, respectivamente.

Y aunque las semillas para producir son esencialmente híbridos de patente, también hay traza de maíces nativos como Ancho (blanco y azul), Cónico y Pepitilla (estos dos de color blanco) para autoconsumo, intercambio y venta de excedentes a nivel local.

La costumbre reciente de sembrar variedades híbridas de maíz amarillo y blanco (de hace 30 años a la fecha) se debe a los mejores rendimientos por hectárea, precocidad, relativa adaptabilidad a la región, y, sobre todo, porque se facilita su comercialización. A esto se añade el fomento al uso de semillas mejoradas, la transferencia de tecnologías, asesoría especializada y subsidio a paquetes tecnológicos basados en principios de la *revolución verde* promovidas por las administraciones estatal y municipal con el fin de modernizar la agricultura, aumentar la eficiencia productiva y la rentabilidad de los cultivos.

El cultivo de maíz blanco en Ayala se da principalmente en condiciones de temporal, y en los últimos cinco años ostenta un promedio productivo de 4,447 toneladas (Cuadro 5) que son para consumo humano y representan el 43% de la producción total de maíz en la demarcación, el resto corresponde a la producción de maíz amarillo.

CUADRO 5. PRODUCCIÓN DE MAÍZ BAJO CONDICIONES DE TEMPORAL EN EL MUNICIPIO DE AYALA, MORELOS (2018-2022).

<i>Año</i>	<i>Maíz</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2022	Amarillo	980.00	5,880.00
	Blanco	781.00	4,607.90
2021	Amarillo	970.00	6,014.00
	Blanco	760.00	4,180.00
2020	Amarillo	970.00	5,917.00
	Blanco	760.00	4,408.00

<i>Año</i>	<i>Maíz</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2019	Amarillo	950.00	5,700.00
	Blanco	750.00	4,500.00
2018	Amarillo	1,025.00	6,047.50
	Blanco	810.00	4,536.00

Elaboración propia con datos obtenidos del SIAP (2024b).

Considerando el consumo anual promedio de maíz por habitante mexicano (196.4 kg) y la población municipal oficial (89, 834 habitantes), el requerimiento anual estimado de maíz para consumo humano en Ayala es de 17,643.4 toneladas, por tanto, el déficit estimado es del 75%.

El cultivo de frijol requiere más cuidados por las altas susceptibilidades durante su ciclo, lo que se traduce en mayor inversión y trabajo que puede convertirse en alto riesgo económico cuando el temporal no es favorable, por ello, pueden establecerse otros cultivos que impliquen menor riesgo y trabajos para los productores. También se cultivan pequeñas cantidades de frijoles nativos (alubias, Ayocote y otras especies) para autoconsumo, intercambio y venta de excedentes.

Cifras oficiales sobre producción de frijol en Ayala muestran que el 20.6% se da en temporal y el 79.4% con riego. La producción media de 2018-2022 fue 44.66 toneladas (Cuadro 6) y el requerimiento estimado de 808.5 toneladas, por ello el déficit productivo estimado es de 94.5%.

CUADRO 6. PRODUCCIÓN DE FRIJOL EN EL MUNICIPIO DE AYALA, MORELOS (2018-2022).

<i>Año</i>	<i>Frijol</i>	<i>Condición</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2022	Peruano	Temporal	9.00	17.10
	Peruano	Riego	29.00	51.00

SONDEO DE SISTEMAS PRODUCTO MAÍZ Y FRIJOL EN DOS
MUNICIPIOS DE MORELOS

<i>Año</i>	<i>Frijol</i>	<i>Condición</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2021	Peruano	Temporal	9.00	17.10
	Peruano	Riego	36.00	67.30
2020	Peruano	Temporal	8.00	16.00
	Peruano	Riego	33.00	62.00
2019	Peruano	Temporal	9.00	16.20
	Peruano	Riego	31.00	52.15
2018	Peruano	Temporal	11.00	18.70
	Peruano	Riego	48.30	85.61

Elaboración propia con datos obtenidos del SIAP (2024b).

Producción de maíz y frijol en el municipio de Yecapixtla

Este municipio es segundo lugar en superficie cultivable de la entidad y casi toda su agricultura es de temporal (98% temporal y 2% de riego); sus productos más importantes son el sorgo, maíz grano (amarillo, blanco y pozolero), aguacate y hortalizas. También tiene la mayor superficie cultivada con maíz, pero en cultivo de frijol, su importancia es muy baja (H. Ayuntamiento Constitucional de Yecapixtla, 2022; SIAP, 2023c). La siembra industrial es extensiva/intensiva y ocupa híbridos comerciales y líneas de frijol peruano, respectivamente.

La siembra de maíz nativo para pozole (maíz Ancho blanco) varía entre pequeña, mediana y gran escala, y su destino va del mercado local, regional e interestatal hasta el internacional. El cultivo de frijol nativo (ayocote, alubias, flor de mayo, flor de junio, frijol rojo y otros más) es de muy pequeña escala y está orientado al autoconsumo, intercambio y venta de excedentes.

En Yecapixtla la producción total de maíz es de temporal. Los maíces que más se producen son amarillo (uso pecuario), blanco (masa, tortillas, tamales y atole) y pozolero. El maíz pozolero se distribuye no sólo en el

mercado local, sino que se extiende a las zonas metropolitanas de la Ciudad de México, el estado de Puebla y otras regiones circunvecinas. No hay estimación del consumo de maíz pozolero de una persona de Yecapixtla al año, pero su consumo es variable, aunque esporádico, y prácticamente es igual para el municipio de Ayala.

La producción media de maíz blanco de 2018-2022 en Yecapixtla fue de 7,909.34 toneladas, equivalente al 54% del total que produce, el maíz amarillo y el maíz pozolero aportaron 18.6% y 27.3% en el mismo orden (Cuadro 7). Y siguiendo la misma lógica de cálculo para el balance de autosuficiencia municipal de Ayala, se tiene que el requerimiento estimado de maíz para consumo humano es de 11,014.70 toneladas³² y tiene un déficit productivo estimado de 28.2%.

CUADRO 7. PRODUCCIÓN DE MAÍZ BAJO CONDICIONES DE TEMPORAL EN EL MUNICIPIO DE YECAPIXTLA, MORELOS (2018-2022).

<i>Año</i>	<i>Maíz</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2022	Amarillo	740.00	3,256.00
	Blanco	2,119.00	9,111.70
	Pozolero	1,110.00	3,996.00
2021	Amarillo	730.00	2,555.00
	Blanco	2,100.00	7,770.00
	Pozolero	1,100.00	3,850.00
2020	Amarillo	740.00	2,516.00
	Blanco	2,050.00	7,790.00
	Pozolero	1,150.00	3,910.00

³² Considerando los 56, 083 habitantes reportados por INEGI en 2020 y un consumo promedio anual de 196.4 kg por habitante.

SONDEO DE SISTEMAS PRODUCTO MAÍZ Y FRIJOL EN DOS
MUNICIPIOS DE MORELOS

<i>Año</i>	<i>Maíz</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2019	Amarillo	750.00	2,700.00
	Blanco	1,750.00	7,525.00
	Pozolero	1,250.00	4,362.50
2018	Amarillo	700.00	2,590.00
	Blanco	2,100.00	7,350.00
	Pozolero	1,100.00	3,850.00

Elaboración propia con datos obtenidos del SIAP (2024b).

El 93.7% de este cultivo es en temporal y el 6.3% en riego; la producción media de 2018-2022 fueron 54.42 toneladas (Cuadro 8), el requerimiento estimado 504.75 toneladas³³ y su déficit productivo estimado de 89.3%. Y hay que destacar que, igual que en el municipio de Ayala, la producción de frijol en Yecapixtla tiende a disminuir porque no está en las preferencias prioritarias de los productores debido a la relativa complejidad en su cultivo (manejo considerable y susceptibilidades) y los altos costos que esto conlleva (insumos, aditamentos y prácticas agrícolas).

CUADRO 8. PRODUCCIÓN DE FRIJOL EN EL MUNICIPIO DE YECAPIXTLA, MORELOS (2018-2022).

<i>Año</i>	<i>Frijol</i>	<i>Condición</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2022	Peruano	Temporal	37.00	55.50
	Peruano	Riego	2.50	3.75

³³ Considerando un número de 56,083 habitantes y un consumo promedio anual de 9 kg por habitante.

<i>Año</i>	<i>Frijol</i>	<i>Condición</i>	<i>Hectáreas cosechadas</i>	<i>Producción (toneladas)</i>
2021	Peruano	Temporal	47.00	65.80
	Peruano	Riego	2.50	3.55
2020	Peruano	Temporal	45.00	51.75
	Peruano	Riego	2.00	2.90
2019	Peruano	Temporal	33.00	36.30
	Peruano	Riego	2.50	3.25
2018	Peruano	Temporal	47.00	47.00
	Peruano	Riego	2.10	2.31

Elaboración propia con datos obtenidos del SIAP (2024b).

A MANERA DE CONCLUSIONES

Actualmente, la producción de maíz y frijol en temporal es más susceptible de menguar por fluctuación del clima, lo cual, además de dificultarlas y encarecerlas, compromete su realización, tanto de la generación de productores que está vigente como de las generaciones de productores potenciales.

Aun cuando la agricultura campesina no representa un soporte crucial para el PIB de la entidad morelense, es muy relevante para producir maíz, frijol y otros alimentos que se consumen a nivel local, y además de esto, es la principal fuente de empleo en el medio rural.

En los municipios de Ayala y Yecapixtla, la producción de maíz y frijol dependen casi enteramente del temporal, por ello, la fluctuación climática extrema es factor de riesgo que determina el abastecimiento de ambos productos básicos, y muchos otros. Ejemplo de esto son los estíos y sequías manifiestos en la región oriente de Morelos en años recientes, y, aunque no hay cifras exactas de su efecto, es posible asegurar que más de la mitad de la producción local ha sufrido algún tipo de estrago.

La producción de maíz grano en ambos municipios depende en gran medida de insumos externos, ya que, se ocupan variedades híbridas acom-

pañadas de paquetes tecnológicos que implican inversión considerable, incluido el pago de asesorías especializadas y patentes, que resulta en altos costos que asumen los productores.

Esto también deriva en cambios extremos en los sistemas de producción local, en los que se observan efectos como la sustitución de germoplasmas nativos por otro tipo de materiales para siembra, paso de la producción tradicional a la industrial, cambio de prácticas y tecnologías, pero, sobre todo, erosión cultural conducente a la incapacidad de aprovechar las especies nativas, por lo cual, conocimientos, saberes, prácticas y cultivos caen en desuso y abandono, que a mediano y largo plazo pueden dar como resultado la extinción de etnoagroecosistemas y desencadenar impactos negativos en autosuficiencia, seguridad y sustentabilidad agroalimentarias, esto con repercusiones no sólo a nivel municipal, sino que pueden escalar a los planos regional, estatal y nacional.

En cuanto a cultivos nativos, en Yecapixtla sobresale el maíz pozolero (maíz Ancho) por su precio al mercado, mucho mayor al del maíz grano convencional (blanco y amarillo). Aunque, esta actividad también se ve favorecida por las condiciones edafoclimáticas y la adaptación del cultivo a la región, y el componente humano local dotado de conocimientos y habilidades que permite el aprovechamiento del conjunto de elementos.

La política de SEGALMEX se enfocó en la producción campesina y otras de pequeña y mediana escala; que son muy heterogéneas y dependen del temporal y los germoplasmas nativos, pero con el programa de precios de garantía se conmina a preferir granos de coloración blanca a razón de uniformidad fenotípica, rentabilidad y fin comercial para asegurar una mayor remuneración monetaria.

Esto marca una tendencia hacia la homogeneización de los esquemas productivos de pequeña y mediana escala desde la política pública, y no se establecen criterios específicos para las regiones y sitios endémicos donde se preservan *in situ* maíz, frijol y otros cultivos nativos que, es de reiterar, están distribuidos en todo México. Y esto puede ser contradictorio en la *praxis* porque se busca conservar la agricultura tradicional, y al mismo tiempo, se coloca en riesgo por pautas programáticas de producción industrial que favorecen características fenotípicas deseadas (alto rendimiento y coloración, esencialmente) lo que denota una faceta similar a las políticas que han

buscado “modernizar” al sector agropecuario mexicano desde hace más de 50 años mediante principios de la *revolución verde*.

Otro punto importante es la participación de la población objetivo; al igual que en anteriores políticas del ramo, permanece limitada a una participación pasiva adecuada al registro para recepción de apoyo y pase de lista de beneficiarios cuando hay supervisión de programas públicos. Por eso, la participación activa de los productores tendría que habilitarse, porque, si bien hay un orden estratégico en los programas de SEGALMEX para reivindicar la producción nacional y procurar una mejor remuneración para el trabajo de campesinos y otros productores, en un momento dado, los programas requerirán adecuaciones de acuerdo a las condiciones que enfrentan los productores en un contexto territorial específico. Incluso por tratarse de política agroalimentaria también es necesaria la retroalimentación objetiva de la población consumidora.

Por todo lo anterior, resulta indispensable formular estrategias diferidas para preservar cultivos nativos de maíz y frijol, sobre todo, en sistemas campesinos y de tipo ancestral, por su heterogeneidad e importancia local, ya que no sólo cubren necesidades alimentarias y dinamizan economías locales, también son base fitogenética con valor biocultural para los pueblos originarios que dependen de ellos, por lo tanto, son imprescindibles para los modos de vida autóctonos, la autosuficiencia y sustentabilidad agroalimentarias.

Por último, cabe añadir que, el pronóstico para la producción de maíz y frijol en 2025 guarda incertidumbre debido a la sequía seguida de estrés hídrico que han desfasado ciclos agrícolas en varias regiones del país, o bien, se observan estragos iniciales, como afectación a cultivos en etapas tempranas y de crecimiento, por lo cual, se espera que la producción disminuya, sobre todo en maíz, y que el Programa Nacional de Soberanía Alimentaria (recién establecido) junto con su programa emblema Cosechando Soberanía y los de continuidad al fomento, acopio y comercialización (Producción para el Bienestar, Fertilizantes para el Bienestar y Precios de Garantía), muy probablemente no alcanzaran las metas establecidas para la producción y autoabastecimiento nacional en el corto plazo. Por tanto, derivado de esto, se vuelve necesario el análisis de la producción y la política pública sectorial desde el contexto local.

FUENTES CONSULTADAS

- BELLON, M., MASTRETTA-YANES, A., PONCE-MENDOZA, A., ORTIZ-SANTAMARÍA, D., OLIVEROS-GALINDO, O., PERALES, H., ACEVEDO, F. y SARUKHÁN, J. (2018). Evolutionary and Food Supply Implications of Ongoing Maize Domestication by Mexican Campesinos. En *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 285. Núm. 1885. DOI: <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2018.1049>
- BITOCCHI, E., NANN, L., BELLUCCI, E., ROSSI, M., GIARDINI, A., SPAGNOLETTI ZEULI, S., LOGOZZO, G., STOUGAARD, J., MCCLEAN, P., ATTENE, G. y PAPA, R. (2012). Mesoamerican Origin of the Common Bean (*Phaseolus vulgaris* L.) is Revealed by Sequence Data. En *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*; Vol. 109. Núm. 14. pp. 788-796. DOI: 10.1073/pnas.1108973109.
- BOEGE, E. (2009). Centros de origen, pueblos indígenas y diversificación del maíz. En *Ciencias*. Núm. 92-93. pp. 18-28.
- CASAS, A., TORRES, I., PARRA, F. y TORRES, J. (2019). Centros de origen y diversificación de plantas cultivadas en América. En J. Torres, F. Parra, A. Rondinel, A. Casas y A. Cruz (Eds.). *De los cultivos nativos y el cambio del clima, Hallazgos (Huánuco y Apurímac)*. pp. 23-56. Lima: Programa Nacional de Innovación Agraria.
- CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO RURAL SOSTENIBLE Y LA SOBERANÍA ALIMENTARIA (CEDRSSA). (2020). *Mercado del frijol, situación y prospectiva*. Ciudad de México: CEDRSSA.
- CHACÓN, M. (2009). Darwin y la domesticación de plantas en las américas: el caso del maíz y el frijol. En *Acta Biológica Colombiana*. Vol. 14. pp. 351-363. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=319028030030>
- CENTRO INTERNACIONAL DE MEJORAMIENTO DE MAÍZ Y TRIGO (CIMMYT). (2021). *El precio del maíz y el valor de su producción sustentable*. Recuperado de: <https://www.cimmyt.org/es/noticias/el-precio-del-maiz-y-el-valor-de-su-produccion-sustentable/>
- CENTRO INTERNACIONAL DE MEJORAMIENTO DE MAÍZ Y TRIGO (CIMMYT). (2019). *Cuernavaca busca conservar sus maíces nativos*

- a través de su feria del maíz*. Recuperado de: <https://idp.cimmyt.org/cuernavaca-busca-conservar-sus-maices-nativos-a-traves-de-su-feria-del-maiz/>
- CONSEJO ESTATAL DE POBLACIÓN (COESPO). (2022a). *Síntesis estadística municipal 2022. Ayala*. Recuperado de: https://coespo.morelos.gob.mx/images/Datos_municipales/Ayala.pdf
- CONSEJO ESTATAL DE POBLACIÓN (COESPO). (2022b). *Síntesis estadística municipal 2022. Yecapixtla*. Recuperado de: https://coespo.morelos.gob.mx/images/Datos_municipales/Yecapixtla.pdf
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL CONOCIMIENTO Y USO DE LA BIODIVERSIDAD (CONABIO). (2020). *Razas de maíz de México*. Recuperado de: <https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/alimentos/maices/razas-de-maiz>
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL CONOCIMIENTO Y USO DE LA BIODIVERSIDAD (CONABIO). (2024). *Frijoles, ayocotes, téparis, ibes*. Recuperado de: <https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/alimentos/frijoles>.
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (CONEVAL). (2012). *Construcción de las líneas de bienestar. Documento metodológico*. México: CONEVAL.
- CRUZ-GONZÁLEZ, A., ARTEAGA-RAMÍREZ, R., SÁNCHEZ-COHEN, I., SORIA-RUIZ, J. y MONTERROSO-RIVAS, A. (2024). Impacts of Climate Change on Corn Production in Mexico. En *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*. Vol. 15. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.29312/remexca.v15i1.3327>
- DE ITA-RUBIO, A. (2025-02-18). Autosuficiencia alimentaria: corte de caja. En *La Jornada*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2025/02/18/opinion/015a2pol>
- ESPINOSA-PÉREZ, E., RAMÍREZ-VALLEJO, P., CROSBY-GALVÁN, M., ESTRADA-GÓMEZ, J., LUCAS-FLORENTINO, B. y CHÁVEZ-SERVIA, J. (2015). Clasificación de poblaciones nativas de frijol común del centro-sur de México por morfología de semilla. En *Revista Fitotecnia Mexicana*. Vol. 29. Núm. 1. pp. 29-38.
- FIDEICOMISOS INSTITUIDOS CON RELACIÓN A LA AGRICULTURA (FIRA). (2024). *Panorama agroalimentario. Maíz 2024*. México: FIRA.

- FIDEICOMISOS INSTITUIDOS CON RELACIÓN A LA AGRICULTURA (FIRA). (2016). *Panorama agroalimentario. Frijol 2016*. México: FIRA.
- GARCÍA-SALAZAR, J., RAMÍREZ-JASPEADO, R., ÁVILA-SOLER, E. y RAMÍREZ-BARRAZA, B. (2023). ¿Es posible disminuir la dependencia alimentaria de maíz en México? En *Revista Fitotecnia Mexicana*. Vol. 46. Núm. 3. pp. 299-307. DOI: <https://doi.org/10.35196/rfm.2023.3.299>
- GOBIERNO MUNICIPAL AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE AYALA (2018). *Programa de ordenamiento ecológico local y territorial del municipio de Ayala, Morelos*. Cuernavaca: Periódico Oficial Tierra y Libertad.
- H. AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE AYALA (2022). *Plan Municipal de Desarrollo 2022-2024*. Cuernavaca: Periódico Oficial Tierra y Libertad.
- H. AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE YECAPIXTLA (2022). *Plan Municipal de Desarrollo 2022-2024*. Cuernavaca: Periódico Oficial Tierra y Libertad.
- HERNÁNDEZ-LÓPEZ, V., VARGAS-VÁZQUEZ, M., MURUAGA-MARTÍNEZ, J., HERNÁNDEZ-DELGADO, S. y MAYEK-PÉREZ, N. (2013). Origen, domesticación y diversificación del frijol común: Avances y perspectivas. En *Revista Fitotecnia Mexicana*. Vol. 36. Núm. 2. pp. 95-104. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73802013000200002&lng=es&tlng=es.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2020a). *México en cifras. Morelos*. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2020b). *Marco geostadístico*. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/temas/mg/>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2010a). *Compendio de información geográfica municipal 2010. Ayala, Morelos*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/17/17004.pdf

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2010b). *Compendio de información geográfica municipal 2010. Yecapixtla, Morelos*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/17/17030.pdf
- KATO, A., ORTEGA, R., BOEGE, E. WEGIER, A., SERRATOS, J., ALAVEZ, V., JARDÓN-BARBOLLA, L., MOYERS, L. y ORTEGA, D. (2013). Origen y diversidad del maíz. En E. Álvarez-Buylla y A. Piñeiro (Coords.). *El maíz en peligro ante los transgénicos: Un análisis integral sobre el caso de México*. pp. 25-59. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad.
- MÁRQUEZ-SÁNCHEZ, F. (2009). De las variedades criollas de maíz (*Zea mays* L.) a los híbridos transgénicos. II: la hibridación. En *Agricultura, sociedad y desarrollo*. Vol. 6. Núm. 2. pp. 161-176. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/asd/v6n2/v6n2a2.pdf>
- MÁRQUEZ-SÁNCHEZ, F. (2008). De las variedades criollas de maíz (*Zea mays* L.) a los híbridos transgénicos. I: recolección de germoplasma y variedades mejoradas. En *Plan Estatal de Desarrollo 2019-2024*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 151-166. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722008000200003&lng=es&tlng=es.
- PODER EJECUTIVO DEL ESTADO DE MORELOS (2019). *Plan Estatal de Desarrollo 2019-2024*. Cuernavaca: Periódico Oficial Tierra y Libertad.
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y DESARROLLO RURAL (SADER). (2023a). *Maíz, cultivo de México*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/130437?tab=#>
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y DESARROLLO RURAL (SADER). (2023b). *La importancia de la producción de frijol en México*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/la-importancia-de-la-produccion-de-frijol-en-mexico?idiom=es>
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y DESARROLLO RURAL (SADER). (2020a). *Productores de pequeña escala son los que nos dan de comer*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/productores-de-pequena-escala-son-los-que-nos-dan-de-comer?idiom=es>

- SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y DESARROLLO RURAL (SADER). (2020b). *Producción de maíz blanco en el estado de Morelos*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/agricultura/morelos/articulos/produccion-de-maiz-blanco-en-el-estado-de-morelos?idiom=es>
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y DESARROLLO RURAL (SADER). (2019). *La importancia del frijol en México*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/la-importancia-del-frijol-en-mexico>
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL, PESCA Y ALIMENTACIÓN (SAGARPA). (2017). *Planeación Agrícola Nacional 2017-2030. Maíz grano blanco y amarillo mexicano*. Ciudad de México: SAGARPA.
- SECRETARÍA DE DESARROLLO AGROPECUARIO (SEDAGRO). (2019). *Programa Sectorial Agropecuario y Acuicola del Estado de Morelos 2019-2024*. Cuernavaca: SEDAGRO.
- SISTEMA DE INFORMACIÓN AGRÍCOLA Y PESQUERO (SIAP). (2024a). *Escenario mensual de productos agroalimentarios. Frijol*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/siap>
- SISTEMA DE INFORMACIÓN AGRÍCOLA Y PESQUERO (SIAP). (2024b). *Anuario estadístico de la producción agrícola. Cierre de la producción agrícola 2022*. Recuperado de: <https://nube.siap.gob.mx/cierreagricola/>
- SISTEMA DE INFORMACIÓN AGRÍCOLA Y PESQUERO (SIAP). (2023a). *Balanza disponibilidad-consumo de maíz blanco*. Recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/813719/Balanzas_disponibilidad_consumo_Marzo.pdf
- SISTEMA DE INFORMACIÓN AGRÍCOLA Y PESQUERO (SIAP). (2023b). *Balanza disponibilidad-consumo de maíz amarillo*. Recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/829370/Balanza_Disponibilidad_Consumo_Mayo.pdf
- SISTEMA DE INFORMACIÓN AGRÍCOLA Y PESQUERO (SIAP). (2023c). *Morelos. Infografía agroalimentaria 2022*. Ciudad de México: SADER-SIAP.
- TÉLLEZ-SILVA, J., VARGAS-VELÁZQUEZ, S. Y NAVA-BERNAL, E. (2024). Propuesta metodológica con enfoque territorial para analizar la

- participación social en programas de abastecimiento alimentario. En *Agroalimentaria*. Vol. 30. Núm. 58. pp. 63-86.
- TÉLLEZ-SILVA, J., HERRERA-TAPIA, F., VIZCARRA-BORDI, I. y RAMÍREZ-HERNÁNDEZ, J. (2016). El maíz cacahuacintle y su potencial para el desarrollo endógeno: el caso de Santa María Nativitas. En *Espacialidades. Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura*. Vol. 6. Núm. 1. pp. 168-191.
- TÉLLEZ-SILVA, J. (2014). *Producción de maíz nativo y Desarrollo endógeno. El caso del maíz cacahuacintle en Santa María Nativitas, Calimayá*. Tesis de maestría. Toluca: UAEMex.
- VALENCIA-ROMERO, R., SÁNCHEZ-BÁRCENAS, H. y ROBLES-ORTIZ, D. (2019). Soberanía Alimentaria de granos básicos en México: un enfoque de cointegración de Johansen a partir del TLCAN. En *Análisis económico*. Vol. 34. Núm. 87. pp. 223-248. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-66552019000300223&lng=es&tlng=es.

Fecha de recepción: 19 de junio de 2024

Fecha de aceptación: 6 de junio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1265>

DESENTRAÑANDO EL *TOKENISMO*: ANÁLISIS DEL DISCURSO PARLAMENTARIO CHILENO EN LA DISCUSIÓN DEL PROYECTO DE LEY N.º 20.422 QUE ESTABLECE LAS NORMAS SOBRE IGUALDAD DE OPORTUNIDADES E INCLUSIÓN SOCIAL DE PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN CHILE*

Verel E. Monroy Flores**
Alberto Javier Mayorga Rogel***
Leandro de Brasi****

RESUMEN. El estudio examina el discurso político de los parlamentarios durante la discusión del proyecto de Ley N.º 20.422 en Chile. Se constituyó un corpus de 37 manifestaciones discursivas, se utilizó el modelo teórico-metodológico de Giménez (1989) para el análisis del discurso, el cual se complementó con estudios que amplían su pertinencia metodológica (Monroy y Mayorga, 2020; Monroy y Reyes, 2023; Monroy, 2023). El objetivo es develar mecanismos simbólicos de inclusión que encubren prácticas de exclusión; mediados por lógicas de visibilidad, asimilación y contraste, categorías que caracterizan el fenómeno del *tokenismo* (Kanter, 1977). El caso chileno demuestra que, sin una problematización pertinente de los significados culturalmente construidos sobre la discapacidad, las leyes pueden convertirse en dispositivos de inclusión limitados.

* Este artículo está adscrito y financiado por el Proyecto Fondecyt 1210724 “Epistemic Pathologies of the Public Sphere”.

** Investigadora de la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN), Bogotá, Colombia. Correo electrónico: verelmfl@gmail.com

*** Investigador de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Correo electrónico: alberto.mayorga@ufrontera.cl

**** Investigador de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Correo electrónico: leandro.debrasi@ufrontera.cl

PALABRAS CLAVE. *Tokenismo*; discapacidad; discurso político; violencia simbólica; Chile.

UNRAVELING TOKENISM: ANALYSIS OF THE CHILEAN PARLIAMENTARY DISCOURSE IN THE DISCUSSION OF BILL NO. 20.422 ESTABLISHING STANDARDS ON EQUAL OPPORTUNITIES AND SOCIAL INCLUSION OF PEOPLE WITH DISABILITIES IN CHILE

ABSTRACT. The study examines the political discourse of members of parliament during the debate on Bill No. 20.422 in Chile. A corpus of 37 discursive statements was compiled, and the theoretical-methodological model of Giménez (1989) was used for discourse analysis, complemented with studies that broaden its methodological relevance (Monroy y Mayorga, 2020; Monroy y Reyes, 2023; Monroy, 2023). The objective is to unveil symbolic mechanisms of inclusion that mask practices of exclusion, mediated by logics of visibility, assimilation, and contrast –categories that characterize the phenomenon of tokenism (Kanter, 1977). The Chilean case demonstrates that, without a pertinent problematization of the culturally constructed meanings of disability, laws can become limited mechanisms for inclusion.

KEY WORDS. Tokenism; disability; political discourse; symbolic violence; Chile

I. INTRODUCCIÓN

Una de las formas en que se construyen y se materializan las relaciones de poder a través del discurso es, precisamente, al hablar en torno al fenómeno de la discapacidad, porque “el discurso sobre la discapacidad es una de las maneras más evidentes y primarias de marcar la otredad a partir del cuerpo y de normativizar a partir del mismo” (Gimeno, 2008).

En Chile, a pesar de la existencia de un marco normativo amplio, que promueve la plena inclusión, como es el caso de la Ley N.º 20.422. Persiste una brecha importante entre las disposiciones legales y las condiciones reales de vida de este colectivo. Esta discrepancia planteó la necesidad de examinar no solo el marco jurídico, sino también las prácticas discursivas y de poder que le dieron origen. Desde esta perspectiva, el presente artículo se propone analizar el discurso parlamentario emitido durante la tramitación de la Ley N.º 20.422, con el objeto de identificar cómo se construyen y se reproducen argumentos sobre la discapacidad que dan lugar a manifestaciones tokenistas.

Justamente, este artículo forma parte de una investigación más amplia que se centró en comprender la construcción socioimaginaria de la discapacidad a partir del análisis del discurso parlamentario chileno. Para el presente estudio, se delimitó el análisis a un eje discursivo que es el *tokenismo*, excluyendo otras dimensiones abordadas en el trabajo más amplio. El corpus está constituido por 37 intervenciones de diputados y senadores pronunciadas durante las discusiones parlamentarias sobre el proyecto de ley N.º 20.422 (2010). Dicho corpus fue examinado a partir del modelo teórico-metodológico de análisis del discurso propuesto por Gilberto Giménez (1989), el cual permite desentrañar las relaciones de significación y las estructuras argumentativas presentes en las manifestaciones discursivas. Además, el modelo de análisis del discurso se complementa con los trabajos de Monroy y Mayorga (2020), Monroy y Reyes (2023) y Monroy (2023), lo que contribuye a fortalecer la pertinencia metodológica del análisis.

El artículo está conformado por seis secciones. Después de la presente introducción, se muestra un apartado conceptual que explora el *tokenismo* como una categoría de análisis vinculada al fenómeno de la discapacidad. Luego, se ofrece un breve panorama sobre la situación de las personas con discapacidad en Chile, como contexto necesario para comprender la realidad en la que viven. Posteriormente, se describe el enfoque metodológico y los procedimientos de análisis empleados. A continuación, se desarrollan los resultados en torno a los elementos nucleares que hacen parte del eje discursivo del *tokenismo* y que son: esfuerzo simbólico o mínima concesión, desconocimiento de la(s) realidad(es) de las personas con discapacidad, pérdida de especificidad y desigualdad intergrupala. Finalmente, se presentan las conclusiones, las cuales reflexionan en torno a las tendencias de percep-

ción propias del *tokenismo* y sus implicaciones para la construcción de una inclusión genuina, tanto en el contexto chileno como en aquellos países que buscan incorporar a las personas con discapacidad en sus marcos legislativos.

2. UN ACERCAMIENTO AL *TOKENISMO*

Comúnmente, los sujetos que viven con discapacidad son construidos a partir de la diferencia que se establece con el resto de la sociedad que no presenta discapacidades; así entonces, toda representación negativa en torno a la discapacidad conlleva a situaciones como la desigualdad intergrupala (nosotros vs. ellos); la encapsulación de roles (suponer que por el hecho de vivir con discapacidad existen una serie de actividades propias de esta condición, limitando las capacidades humanas) y la pérdida de especificidad (comparar grupos igualmente vulnerables, pero con características diferenciadas de la discapacidad). Este tipo de actos o situaciones desembocan en la legitimación de un estatus de marginalidad que solo puede ser compensado por medio de acciones, muchas veces simbólicas, por parte de terceros o, más específicamente, por parte de los grupos dominantes en la sociedad, restando capacidad de agencia, principalmente, la posibilidad de hacer manifiesta la diversidad en el contexto social (Monroy, 2023; Moscoso, 2012).

En este sentido, el *tokenismo* se trata de una práctica cuya esencia es dejar entrever que, entre los diferentes colectivos sociales, por ejemplo, hombres y mujeres o bien, dominantes y grupos minoritarios (*tokens*) (Kanter, 1977; Yilmaz y Dalkiliç, 2019; Yoder, 1991; Zimmer, 1988) existen diferencias naturales lo cual determina su rol dentro de cualquier organización, incluyendo la sociedad. De esta forma, los miembros del grupo dominante desplegarán comportamientos que recuerden y que, al mismo tiempo, refuercen la diferencia entre los *tokens* y ellos mismos, lo cual incluye llevar a cabo acciones de supuesta inclusión (condescendencia) para aparentar que se está siendo justo.

Es importante señalar que el estudio del *tokenismo* no es reciente; ha sido objeto de análisis desde hace más de cuatro décadas. Según Zimmer (1988), uno de los primeros aportes lo realizó Judith Long Laws (1975), quien examinó los llamados “problemas especiales” que enfrentaban las mujeres incorporadas a la academia, históricamente dominada por hombres. Su análisis se

centró en el estatus marginal de estas mujeres –identificadas como *tokens*–, quienes, aunque lograban acceder al espacio académico, no alcanzaban una participación plena en él. Esta condición de integración limitada, según Laws, se asemeja a la figura del “extraño” descrita por Georg Simmel (1950) y al concepto de Everett Hughes (1945), es decir, alguien que cumple con los requisitos formales para ingresar a un grupo, pero carece de las “características auxiliares” –como la raza, el género o la etnia– esperadas en quienes ocupan esa posición (Zimmer, 1988, p. 96. Traducción propia). Como resultado, estos sujetos no logran convertirse en miembros plenos y corren el riesgo de ser excluidos si se desvían del “nicho especial” que se les ha asignado.

Del mismo modo, otros autores han abordado el concepto de *tokenismo* desde distintas perspectivas. Por ejemplo, Beverly Cook (1978) sostuvo que el término *token* designa a un grupo de personas que, por su escasa representación numérica, se encuentran en una posición minoritaria o de desventaja en relación con el grupo dominante. Por su parte, Jeffrey W. Riemer (1979) definió el token como el estatus asignado a una mujer que es contratada en una profesión típicamente masculina, como, por ejemplo, la industria de la construcción, no por sus capacidades, sino únicamente por su condición femenina, en un intento simbólico de generar inclusión.

Sin embargo, el *tokenismo* no se limita únicamente a una práctica de carácter organizacional; también constituye una noción de orden social. En este sentido, se refiere a una dinámica en la que personas pertenecientes a grupos históricamente marginados como, por ejemplo, mujeres, personas con discapacidad o minorías étnicas; son admitidas, contratadas o integradas en ciertos espacios no por un compromiso genuino con la inclusión, sino como una estrategia simbólica para dar apariencia de equidad. Así, estas personas *token* son incorporadas por su diferencia visible con respecto al grupo dominante, lo cual sirve como una “prueba” de que no existe discriminación (Yilmaz y Dalkılıç, 2019; Zimmer, 1988). Un ejemplo de esta lógica son las denominadas leyes de cuotas, como aquellas que exigen a ciertas empresas contratar un número mínimo de personas con discapacidad, sin necesariamente transformar las condiciones que impiden su plena participación.

Fue, precisamente, a partir del trabajo de Rosabeth Moss Kanter (1977) que la noción de *tokenismo* se amplió y se formalizó, particularmente con la publicación de su libro *Men and Women of the Corporation*. En esta obra,

Kanter analizó las experiencias laborales de mujeres que se incorporaron a la empresa de suministros industriales ‘Indsco’. A través de entrevistas en profundidad, la autora concluyó que las personas en condición de *token* tienden a enfrentar situaciones adversas como resultado de su escasa representación numérica. En particular, observó que las mujeres que accedieron a puestos de liderazgo no lograban alcanzar condiciones de igualdad con sus colegas varones (Stichman, Hassell y Archbold, 2010; Zimmer, 1988).

Así entonces, otros hallazgos derivados del estudio de Kanter (1977) tienen relación con aquello que experimentan los *tokens* y que se denomina “tendencias de percepción” (*perceptual tendencies*), las cuales son: asimilación, visibilidad y contraste. De esta manera, la primera tendencia de percepción, es decir, la asimilación, “se trata de un proceso en el que las características de los *tokens* se distorsionan para ajustarse a un papel estereotipado que los miembros dominantes del grupo perciben como apropiado” (Kanter, 1977, p. 211). Por ende, el proceso de asimilación obliga a los miembros *tokens* a desempeñar papeles limitados o apropiados para su sexo en el lugar de trabajo, dando lugar al encapsulamiento de los roles, lo cual puede frenar el ascenso al interior de la organización.

Por su parte, la visibilidad se produce debido a las diferencias que son obvias o visibles para otros miembros del grupo. Como resultado de la alta visibilidad, los *tokens* pueden sentir que tienen que trabajar el doble que sus compañeros o que tienen que demostrar su valía ante los demás miembros del grupo (Kanter, 1977, p. 210). La visibilidad también puede llevar a percibir mayores niveles de escrutinio mientras se está en el trabajo.

Por último, el contraste se produce cuando los miembros del grupo dominante exageran las diferencias entre ellos y los *tokens*. Así, el contraste tiene lugar como resultado de la alta visibilidad y de las presiones para asimilar los roles prescritos por los miembros dominantes de la organización (Kanter, 1977, p. 210). Las consecuencias del contraste incluyen sentimientos de aislamiento y polarización respecto al resto del grupo.

Si bien el estudio de Kanter se orientó a explicar el comportamiento femenino al interior de una organización en particular, autores como Zimmer (1988) explican que la teoría desarrollada por Kanter es explícitamente neutral en cuanto al género, o bien, no se refiere necesariamente a hombres y mujeres sino a ‘dominantes’ y ‘*tokens*’. Y, lo que es más importante, evita

cualquier referencia al sexismo cuando expone las consecuencias del *tokenismo*. Según Kanter, cualquier grupo en extrema minoría sufrirá consecuencias similares a las de las mujeres directivas de Indsco, es decir:

Se hizo eco de las experiencias de las personas de cualquier tipo que son raras y escasas: el negro solitario entre los blancos, el hombre solitario entre las mujeres, los pocos extranjeros entre los nativos. Cualquier situación en la que las proporciones de tipos significativos de personas estén muy sesgadas puede producir temas y procesos similares. Fueron la rareza y la escasez, más que la feminidad en sí, las que configuran el entorno de las mujeres en las áreas de Indsco mayormente ocupadas por hombres. (Kanter, 1977, p. 207. Traducción propia)

Precisamente, una de las principales aportaciones de la teoría desarrollada por Kanter es que permite analizar, desde una perspectiva crítica, las experiencias desfavorables que enfrentan aquellos individuos pertenecientes a categorías sociales aparentemente de menor estatus, como es el caso de las personas con discapacidad. En este sentido, la teoría ofrece una lente útil para observar cómo los miembros dominantes de una sociedad tienden a posicionarse de forma ventajosa frente a quienes son percibidos como *tokens*, generando así dinámicas de discriminación intergrupala y sesgos sistemáticos que conllevan a la subestimación del grupo tokenizado. Si bien, la relación entre “*tokenismo* y discapacidad” ha sido escasamente explorada, existen algunos aportes relevantes en esta línea de análisis. Uno de ellos, es el trabajo de la académica española Melania Moscoso (2012), titulado: *La discapacidad como diversidad funcional: los límites del paradigma etnocultural como modelo de justicia social*.

En su escrito, Moscoso (2012) se propone como objetivo general analizar las dificultades que conlleva la aplicación del paradigma del multiculturalismo en el ámbito de la discapacidad. En este marco, el *tokenismo* emerge como un concepto clave al abordar el victimismo como una condición “necesaria” en muchos casos para acceder a determinadas reivindicaciones en materia de derechos. Particularmente, la autora señala que, en el caso del colectivo de personas con discapacidad, debido a la desviación socialmente atribuida a esta condición de vida, gran parte de las acciones orientadas a su integración

no son enteramente desinteresadas; por el contrario, quienes las promueven suelen buscar “el máximo rédito” en términos de reputación. Es en este contexto que Moscoso retoma el anglicismo *tokenismo* para profundizar en los mecanismos simbólicos y estratégicos que subyacen a estas prácticas.

Del mismo modo, en esta línea, el trabajo de Monroy Flores (2023) constituye un aporte reciente que retoma la teoría del *tokenismo* –a partir de los desarrollos de Kanter (1977), Moscoso (2012), Yilmaz y Dalkiliç (2019), entre otros– para relevar las representaciones y sentidos que se expresan sobre las personas con discapacidad en los discursos parlamentarios. La investigación se enmarca en el modelo cultural de la discapacidad, el cual permite interrogar críticamente la relación entre discapacidad y normalidad, funcionando como una herramienta analítica para visibilizar, comprender y problematizar la cultura y la sociedad desde esta perspectiva. A partir de este planteamiento, el *tokenismo* se interpreta como un mecanismo simbólico mediante el cual se produce una integración aparente de las personas con discapacidad, sin transformar las estructuras de poder ni los estigmas persistentes. Esta forma de inclusión superficial refleja la falta de voluntad de quienes detentan el poder para generar cambios permanentes, al tiempo que se refuerza la dicotomía entre “nosotros” y “ellos” y, de esta manera, se restringe la capacidad de agencia del colectivo con discapacidad.

Finalmente, es importante subrayar que el *tokenismo*, en clave de discapacidad, constituye una categoría aún en construcción, abierta a ser explorada, ejemplificada y fortalecida a partir de aquellas manifestaciones que, ya sea en la vida cotidiana, en los discursos públicos o en el diseño e implementación de políticas y programas, permitan su problematización crítica y contribuyan a dismantelar las formas simbólicas de exclusión que persisten bajo el disfraz de inclusión.

3. UN BREVE PANORAMA SOBRE LA DISCAPACIDAD EN CHILE

La situación de las personas con discapacidad en Chile se refleja en estadísticas reveladoras. De acuerdo con el Servicio Nacional de la Discapacidad –SENADIS– (2016), el 16,7% de la población chilena vive con alguna condición de discapacidad, aproximadamente 2,8 millones de personas. Entre los principales determinantes de la discapacidad se encuentran la pobreza y la edad avanzada.

La condición socioeconómica desempeña un papel decisivo, ya que el 24,8% de las personas con discapacidad se encuentra en situación de pobreza multidimensional, en contraste con el 19,9% de la población sin discapacidad. Como resultado de la precariedad que prevalece, un alarmante 26,4% de las personas con discapacidad declara que los ingresos del hogar no son suficientes para cubrir la alimentación durante todo el mes (Ministerio de Desarrollo Social y Familia, 2022).

Respecto a la educación, a pesar de avances en la inclusión educativa, persisten desafíos. Las personas con discapacidad tienden a estudiar menos años en todos los niveles y la accesibilidad aún es un derecho por conquistar. Por ejemplo, de acuerdo con la Encuesta de Discapacidad y Dependencia –ENDIDE– (2022), solo el 7,9% de las personas con discapacidad menciona que tiene educación superior completa, cifra que aumenta en el caso de quienes no presentan discapacidad con el 12,5%. Estas dificultades son aún más evidentes en las zonas rurales (Ministerio de Desarrollo Social y Familia, 2022).

Asimismo y a pesar de la legislación vigente, la inclusión laboral continúa siendo un desafío, aunque existen leyes como la Ley N.º 20.422 sobre *Igualdad de Oportunidades e Inclusión Social de Personas con Discapacidad* (promulgada en 2010) y la Ley N.º 21.015, que “Incentiva la inclusión de personas con discapacidad al mundo laboral” (publicada el 15 de junio de 2017). No obstante, 1 de cada 10 personas que trabajan y buscan trabajo son personas con discapacidad. Sin embargo, la tasa de inactividad aumenta con la edad, y las mujeres experimentan mayor discriminación y exclusión. Las personas con discapacidad que trabajan obtienen ingresos menores y solo 5,8% trabaja en el sector público (ENDIDE, 2022).

En este contexto, la Ley N.º 20.422, decretada en 2010, introdujo una perspectiva innovadora al concebir la discapacidad basada en el modelo social y la perspectiva biopsicosocial propuesta por la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (CIF). Además, la ley se fundamenta en cinco principios fundamentales: 1. Vida independiente; 2. Accesibilidad universal; 3. Diseño universal; 4. Interseccionalidad; 5. Participación y diálogo social (Biblioteca del Congreso Nacional (BCN), 2010).

De esta manera, durante las discusiones que llevaron a la promulgación de dicha ley, se estableció el Servicio Nacional de la Discapacidad (SENA-

DIS) (Título V; Arts. 55-56), un organismo descentralizado y desconcentrado territorialmente, destinado a reemplazar al Fondo Nacional de la Discapacidad (Fonadis), y que actualmente sigue operando (Biblioteca del Congreso Nacional (BCN), 2010; Rubio, 2017).

Propiamente, el Servicio Nacional de la Discapacidad (SENADIS) tiene como misión principal promover la igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad, buscando su inclusión social y el pleno ejercicio de sus derechos (SENADIS, s.f.).

Sin embargo, a pesar de los notables progresos legislativos e institucionales, las estadísticas enfatizan la compleja realidad que las personas con discapacidad experimentan en Chile. Este panorama subraya la necesidad imperante de implementar y fortalecer medidas concretas, no solo para asegurar la inclusión social y laboral completas, sino también para garantizar un acceso efectivo a la educación y a otros derechos fundamentales que son esenciales para construir una vida plena. Por ende, la brecha entre la legislación vigente y la experiencia cotidiana de las personas con discapacidad reflejada en las estadísticas oficiales nos da alicientes para tratar de examinar la construcción de las relaciones de significación en los discursos de los parlamentarios que permita identificar cómo se perpetúan y se refuerzan las ideas preconcebidas y estereotipadas sobre la discapacidad. Esto, a su vez, arroja luz sobre si estas nociones configuran muestras de *tokenismo* en las discusiones que dieron lugar a la actual Ley No. 20.422 de 2010, lo que podría restringir su impacto potencial.

4. MÉTODO

4.1 Constitución del corpus de análisis

En el proceso de constitución del corpus, la unidad de análisis fueron las intervenciones en sala, correspondiendo cada intervención de diputados y senadores a una unidad de análisis (UA). Los criterios de selección del corpus incluyeron que los oradores fueran parlamentarios de la República de Chile, que las intervenciones ocurrieran en el Parlamento, que el público estuviera compuesto por representantes de las cámaras de diputados y/o

senadores, y que el género textual correspondiera a un discurso político argumentativo (Monroy, 2023).

En un principio, se utilizó una codificación abierta para identificar patrones y temas emergentes dentro del corpus, permitiendo la creación de categorías para organizar y clasificar la información. Los códigos se establecieron inductivamente, inicialmente sin relación clara con las categorías, pero posteriormente, conforme se clarificaba el encuadre teórico, se vincularon con estas categorías (Monroy, 2023).

Para obtener las categorías, se crearon matrices de sistematización, organizando la información en función de la teoría centrada en el *tokenismo*. Esto facilitó el refinamiento de los códigos. Organizado el encuadre teórico a través de una matriz de sistematización, se aplicó el modelo teórico-metodológico de análisis del discurso de Giménez (1989) el cual fue complementado con los aportes de otros autores, como Monroy Flores y Mayorga Rojel (2020), Monroy Flores y Reyes Cordero (2023), así como, Monroy Flores (2023) y se utilizaron diversas matrices que se adaptaron según las modificaciones en la codificación (Monroy, 2023).

Finalmente, el corpus de análisis de la investigación quedó compuesto de la siguiente manera:

TABLA I.

<i>LEY 20.422 (2010)</i>	
No. De Trámite	Manifestaciones discursivas (M.D)
Primer trámite (19 de junio de 2007)	12
Segundo trámite (7 de noviembre de 2007)	04
Segundo trámite (18 de noviembre de 2009)	04
Tercer trámite (16 de diciembre de 2009)	17
Σ (TOTAL M.D)	37

Corpus de análisis. Fuente: elaboración propia.

4.2. Método de análisis

Se empleó un modelo de análisis del discurso político basado en la propuesta teórico-metodológica de los autores mencionados, el cual se caracteriza por identificar el principio de organización subyacente en la estructura lógica de los enunciados, considerando el contexto y correlacionando fuerzas que determinan su sentido y propiedades semánticas.

Dado el carácter argumentativo del discurso político, el análisis se dividió en dos fases: la primera, llamada “Análisis argumental”, identifica objetos del discurso (argumentos encadenados), tópicos (referencias recurrentes como “personas con discapacidad”), y argumentos (definiciones y contenido asociado a los objetos). También se aborda la identificación de ejes temáticos y elementos nucleares, que son las relaciones de significación que sustentan el discurso político. La segunda fase, denominada “Interpretación”, se centra en la explicitación de la “gramática de argumentos”, seleccionando y diagramando argumentos para establecer un sentido lógico vinculado a los ejes temáticos y elementos nucleares. Se obtienen implicaturas, que son inferencias derivadas de la reflexión sobre la estructura discursiva.

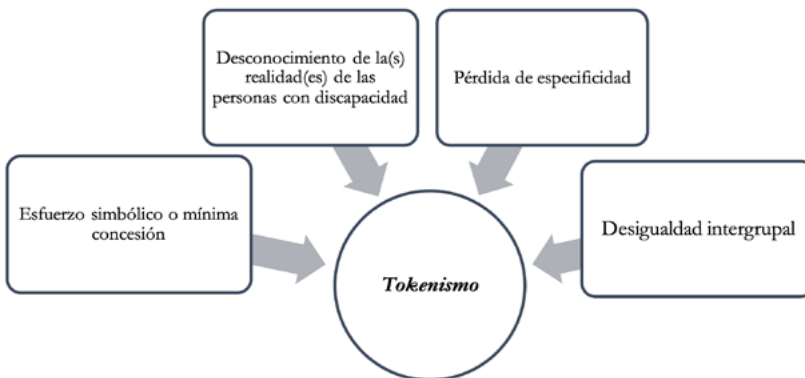
Por último, en el modelo de análisis del discurso aplicado al corpus, se prescinde del estudio de las presuposiciones discursivas, y en su lugar se recurre a las implicaturas como un medio para que el analista infiera, de manera razonable según sus esquemas, lo que se está comunicando. Sin embargo, las limitaciones del corpus de análisis, compuesto por transcripciones de discusiones parlamentarias, excluyen la posibilidad de examinar efectos paralingüísticos, como gestos o silencios, que podrían enriquecer el análisis (Monroy, 2023).

Los esquemas de interpretación actúan como filtros teóricos o empíricos que establecen límites para evitar el involucramiento subjetivo del analista y mantener la objetividad. Estos esquemas, al asimilar información consistente y restringir lo irrelevante, excesivo o inadecuado, refuerzan el análisis. No obstante, también limitan las interpretaciones múltiples, obstaculizando la detección de intenciones ocultas en el discurso y, por ende, restringiendo, de cierta forma, la flexibilidad del modelo analítico (Monroy, 2023).

5. RESULTADOS DEL ANÁLISIS DISCURSIVO DE LA PRÁCTICA LEGISLATIVA CHILENA DESDE LA PERSPECTIVA CRÍTICA DEL *TOKENISMO*

En relación con el eje temático *Tokenismo*, este se articula a partir de un conjunto de enunciados que emergen durante las discusiones parlamentarias en torno a la Ley N.º 20.422. Dichos enunciados revelan elementos nucleares que configuran una narrativa sustentada en cuatro dimensiones principales: el esfuerzo simbólico o la concesión mínima, el desconocimiento de las realidades que enfrentan las personas con discapacidad, la pérdida de especificidad respecto del colectivo de personas con discapacidad. Asimismo, un aspecto recurrente dentro de la arquitectura argumentativa es la alusión a la desigualdad intergrupala, que traza una frontera simbólica entre un “nosotros” y un “ellos”, expresión central de la lógica tokenista. En conjunto, estas dimensiones conforman los elementos nucleares que componen el eje discursivo del *tokenismo*, los cuales se presentan a continuación:

FIGURA I. ELEMENTOS NUCLEARES QUE COMPONEN EL EJE DISCURSIVO DEL *TOKENISMO*



Elaboración propia.

Así entonces, según los argumentos presentados por los parlamentarios en relación con el *tokenismo*, se evidencia que, si bien se hace referencia al paradigma innovador que inspira la ley –el modelo social de la discapacidad, alineado con la Convención sobre los Derechos de las Personas con

Discapacidad y con los avances del derecho comparado—, dicha mención no se traduce en un cambio sustantivo en la forma de concebir la discapacidad. Al mantenerse anclado en una visión limitada por el modelo médico-rehabilitador, el discurso parlamentario termina reproduciendo una inclusión meramente simbólica.

Esta perspectiva se refuerza a través de las implicaturas presentes en las intervenciones legislativas, donde la figura de la ley adquiere un carácter performativo, aunque insuficiente. Desde el discurso de los parlamentarios, se percibe que la legislación carece de herramientas efectivas para atender las demandas reales de quienes viven con discapacidad. Si bien se consagran derechos como el acceso a la rehabilitación, se presupone, sin evidencia suficiente, que este debe ser el eje central de la política pública, obviando otras dimensiones fundamentales. Esta falta de sustento técnico y de comprensión amplia de la discapacidad deriva en la asignación inadecuada de recursos, contribuyendo a que la ley sea vista como un gesto mínimo, sin efectos transformadores reales:

Este es un proyecto presentado y avalado por el Gobierno, pero la ley no soluciona esos pequeños dramas de la vida cotidiana con que se encuentran algunas familias. Es cierto que garantiza algunos derechos, por ejemplo, a la rehabilitación, ¿y con qué? ¿Acaso ha hecho una estimación seria, por tramo o edad, para saber cuánto cuesta dar una oportunidad a los inscritos en el Registro Nacional de la Discapacidad del Fondo Nacional de la Discapacidad, Fonadis? [...]Y cuando el papá o mamá lleve a su hijo al hospital para pedir su rehabilitación, se le dirá que no hay recursos, ni especialista, ni hora. (Dip. Marisol Turres, 2007-06-19)

Justamente, los objetos del discurso que abordan las expectativas insatisfechas y la falta de representación precisa de la realidad, así como la deuda persistente con las personas que viven con discapacidad, sugieren una conceptualización de la inclusión de naturaleza simbólica. Principalmente a través de las implicaturas, se revela una representación de las personas con discapacidad como receptores de la condescendencia por parte de otros, como los parlamentarios quienes, estratégicamente, establecen conexiones para evitar ser cuestionados por su falta de inclusividad. Así tenemos:

Debo dejar establecido que un proyecto como éste genera muchas expectativas, las cuales, estoy cierto, dicho proyecto no va a satisfacer en el porcentaje que quisiéramos. El proyecto, sin duda, entrega reconocimientos y beneficios importantes; pero también, lamentablemente, no da cuenta de una realidad. Ésta, en muchos temas está ausente. Por ejemplo, dice relación con la situación que viven los discapacitados de áreas rurales del país. Si muchas veces les es difícil a los discapacitados de zonas urbanas acceder a algunos servicios, imagínense cuán difícil es para los discapacitados de zonas rurales (...) este proyecto va a quedar en deuda con muchos discapacitados. Aun cuando la iniciativa no satisface plenamente, anticipo que el voto de este diputado va a ser favorable. (Dip. Sergio Bobadilla, 2007-06-19)

Es así como el *tokenismo*, como noción asociada a la discapacidad, suele manifestarse a través de una serie de estrategias o gestos simbólicos mediante los cuales los políticos, principalmente, procuran dar la impresión de que están haciendo todo lo posible para combatir la discriminación y la marginación que a menudo experimentan las personas con discapacidad. Sin embargo, en su verdadera esencia, el *tokenismo* implica simplemente la inclusión de grupos minoritarios por motivos de corrección política, además de ser políticamente ventajoso.

Ahora bien, el segundo elemento nuclear que conforma el eje del *tokenismo* se relaciona con el desconocimiento de las realidades de quienes viven con discapacidad, lo que implica pasar por alto su carácter complejo y dinámico. Las barreras que dificultan sus vidas son frecuentemente el resultado de suposiciones, prejuicios y estereotipos. Los responsables políticos, como elementos clave en esta dinámica, no son ajenos a esta problemática. Por tanto, a partir del análisis, se observa que existen variadas manifestaciones acerca del desconocimiento de la situación de discapacidad que prevalecen dentro de los argumentos esgrimidos por los parlamentarios.

Así, podemos comenzar señalando la manera en que, a partir del uso del lenguaje, se observa una clara alusión al modelo asistencialista de la discapacidad, principalmente al hacer referencia a la posible inclusión laboral de las personas con discapacidad en el sector público a modo de acto compensatorio, lo cual produce una subestimación hacia sus aptitudes y se

centra en enfocarse en sus deficiencias y no en sus capacidades, por tanto, se asume una actitud paternalista. El Senador Carlos Bianchi nos lo señala de la siguiente manera:

Hoy día quiero preguntar por qué no incluir también en el sector público al mundo de la discapacidad y hacer que los partidos políticos abran la posibilidad para aquellas personas que deseen ingresar a esta actividad, permitiendo que el Estado les entregue una subvención especial. De esta manera, podríamos incorporar a las que sufren alguna discapacidad. (Sen. Carlos Antonio Bianchi, 2007-11-07)

Justamente, la inclusión al mundo del trabajo de las personas con discapacidad es un tópico recurrente, solo que restringido al acto de reserva de cupos, tal como se sugiere en el siguiente argumento:

Para recordarles que –como ellos bien saben– muchos países destinan determinados porcentajes de puestos de trabajo en el sector público a personas con discapacidad. Y se hace absolutamente necesario incrementar aún mucho más la posibilidad de que dichas personas tengan mayor acceso a desempeñar funciones dentro de la Administración Pública. Al respecto, hay importantes experiencias en las distintas naciones del mundo que podrían homologarse y aplicarse en Chile. (Sen. Carlos Antonio Bianchi, 2007-11-07)

De esta forma, en los argumentos esgrimidos por el senador Bianchi, encontramos elementos que muestran que, debido al desconocimiento de la discapacidad como fenómeno complejo, dinámico y multidimensional, su inclusión como posible fuerza laboral se desestima debido a que “la discapacidad sigue asociada con el estatus de la dependencia, la marginación y la ciudadanía de segunda categoría” (Herrera y Vera, 2021). Es así como se le da mayor importancia a la reserva legal de cupos (tomando como ejemplo el sector público) y se pasa por alto la importancia de la implementación de ajustes razonables, así como de medidas para la igualdad a fin de generar procesos de inclusión laboral adecuados y efectivos. A su vez, otro aspecto que resalta entre los argumentos es la necesidad de tratar de igualarse (homologarse) con el exterior, a modo de acto de corrección política.

Precisamente, a partir de los argumentos, se desprende que, desde la posición de los parlamentarios, existe un interés particular por satisfacer las exigencias sociales y legales enfatizando en los intereses de organismos supranacionales como Naciones Unidas o bien, con el objeto de homologarse con el contexto internacional, sin mencionar a profundidad las posibles expectativas del colectivo de personas con discapacidad en Chile. Así tenemos:

Éste es un feliz día para casi los dos millones de chilenos con algún tipo de discapacidad, pues desde 1990 se comenzaron a abrir las puertas para su inclusión social. En estos casi veinte años hemos avanzado una enormidad, pero era necesario modificar nuestra legislación para actualizarla con la internacional. Durante la tramitación del proyecto, Chile firmó, en Nueva York, la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad [...] De esa manera, nuestro país se puso al día con el nuevo instrumento internacional sobre la inclusión social de personas con discapacidad [...] busca hacer efectivo el derecho a la igualdad de oportunidades de las personas con discapacidad, con el fin de obtener su plena inclusión social, asegurar el disfrute de sus derechos y eliminar cualquier forma de discriminación en su contra. (Dip. Jorge Sabag, 2009-12-16)

De manera que, si bien es cierto que tanto la Ley entonces en ciernes, así como la Convención eran innovadoras no solo en términos jurídicos, también sociales y políticos; se desprende de las implicaturas que cuando se enfatiza en la necesidad de avanzar en relación con los estándares internacionales en materia de derechos humanos, sin ahondar en las necesidades sentidas de quienes habitan el país y vivencian la discapacidad; más que un esfuerzo minucioso por parte del Estado, así como de sus representantes en generar medidas de inclusión social reales para las personas con discapacidad en Chile, en su lugar, se está realizando un acto simbólico carente de contexto.

Ahora bien, otro conjunto de argumentos que toma como objeto del discurso a las mujeres con discapacidad, deja entrever el desconocimiento de los parlamentarios de su situación, esto ocurre cuando emergen nociones como el ejercicio de su sexualidad, así como la maternidad:

Hemos visto casos en que, por diversas circunstancias, personas con discapacidad se han visto obligadas a dejar de tener hijos. Es un asunto bastante delicado, pero me parece que con la modificación introducida por el Senado se salvaguarda ese derecho, aunque no me queda claro cómo se tomarán esas decisiones o cómo se determinará la voluntad de la persona cuando, por ejemplo, se trate de alguien con una discapacidad mental. Por lo tanto, debemos ver cómo plasmar esto para que funcione de manera impecable. Reconozco que se establecen mayores sanciones y más fiscalización, pero la realidad es que esa fiscalización también existe en el sistema de transporte actual y, lamentablemente, no ha funcionado como debiera. Me preocupa que las expectativas sean más altas de lo que somos capaces de cumplir. (Dip. Karla Rubilar, 2009-12-16)

Asimismo:

El beneficio es necesario hacerlo extensivo a la familia. Por otra parte, el proyecto consigna expresamente el derecho de las mujeres discapacitadas a constituir una familia. Aquí, también se necesita mucha asesoría para que las personas puedan asumir esta responsabilidad dependiendo de su situación. (Dip. María Angélica Cristi, 2007-06-19)

Por tanto, a partir de los argumentos esgrimidos por las parlamentarias Rubilar y Cristi, se resalta la falta de claridad en cuanto a cómo el Estado chileno garantizará, primero, el derecho a ejercer la sexualidad de manera informada y libre a las personas con discapacidad, segundo, el derecho a decidir sin coacción sobre el número de hijos, así como mantener la fertilidad en igualdad de condiciones –independientemente del tipo de discapacidad–. Por otro lado, aunque quienes participan de la discusión mencionan la inclusión de ‘mayores sanciones’ (poniendo como ejemplo el tema del transporte público) estas condiciones aún están lejos de ser cumplidas, principalmente, por las falencias prevalecientes en los sistemas de fiscalización mencionados por la diputada Rubilar.

Consecuentemente, se desprende de las implicaturas que tanto el desconocimiento en relación con los derechos sexuales y reproductivos de las

personas con discapacidad, así como el sistema capacitista-tokenista, han propiciado que la ley toque de manera somera este tema, sin garantizar o dejar en claro el estatus de las mujeres con discapacidad en su papel de madres y del colectivo con discapacidad, en general, como seres sexuados.

En última instancia, otro ejemplo que da cuenta del evidente desconocimiento de las realidades de las personas con discapacidad y que, por ende, se constituye como un acto tokenista, tiene que ver con un tópico denominado ‘negación de identidad’ (Keller y Galgay, 2010; Moral, Huete y Díez, 2020); el cual consiste en suponer que la situación de discapacidad puede ser entendida o explicada con tan solo tener una experiencia cercana a ella, generalmente temporal, ya sea personalmente o por medio de alguien cercano, lo cual pareciera dotar de respuestas plausibles a quien evoca la situación (a veces dando a entender que conoce la solución a la situación), aunque frecuentemente no sea del todo certero. Así tenemos el siguiente argumento:

Me tocó conocer la experiencia sobre el tema cuando mi hijo hace un par de semanas debió ser operado de una rodilla. Esa mínima discapacidad, comparada con la de otras personas, durante más de tres semanas le impidió ocupar el Metro y la movilización colectiva, además, el acceso a todos los recintos donde estudia. ¿Cómo se las arregla hoy una persona con discapacidad para sortear estos tremendos hándicaps? (Sen. Juan Lobos, 2009-12-16)

Por otra parte, a partir de los argumentos esgrimidos por los parlamentarios, aparece la pérdida de especificidad que es el tercer elemento nuclear que constituye el eje temático del *tokenismo*:

Se solicitaba a la Presidenta de la República que ordenara a los organismos correspondientes la realización de un catastro de las personas mayores y de los discapacitados inscritos en los registros electorales, con el objeto de establecer lugares de votación separados para ellos, ubicados en algún lugar preferente del primer nivel de los respectivos locales de votación. Es deber del Estado, según lo indica el inciso tercero del artículo 1° de la Constitución Política, “asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en

la vida nacional”, otorgar facilidades a los discapacitados y personas mayores para que cumplan con su deber ciudadano. Eso es posible de lograr a través de la realización de un catastro de estos ciudadanos. (Dip. Amelia Herrera, 2007-06-19)

En relación con el argumento presentado por la parlamentaria y vinculado con la pérdida de especificidad, es importante destacar que equiparar a las personas con discapacidad con los adultos mayores implica asumir afinidades con un grupo demográfico notablemente diferente. Esta equiparación descuida la especificidad del fenómeno de la discapacidad, lo que restringe las condiciones que garantizarían la inclusión efectiva de quienes viven en esta situación. Además, aunque se promueve el derecho a la accesibilidad y a la participación política para ambas poblaciones, la creación de espacios diferenciados, o preferenciales, limita su inclusión social. Todas las personas, independientemente de su situación, deberían poder participar plenamente sin necesidad de segregación.

Al mismo tiempo, otro ejemplo claro de cómo la pérdida de especificidad emerge entre los argumentos es el siguiente:

En el último tiempo, hemos escuchado que la Presidenta de la República desea igualdad de oportunidades y la inclusión de las mujeres en el ámbito político [...] De esta manera, podríamos incorporar, además de la igualdad de géneros a que alude la Presidenta de la República, a las personas de la tercera edad, a las que sufren alguna discapacidad, a las minorías sexuales, etcétera. Esa es la verdadera igualdad. (Sen. Carlos Antonio Bianchi, 2007-11-07)

Es de esta manera como, en el argumento esgrimido por el senador, aunque se propone ampliar la noción de igualdad, en general, resulta desfavorable debido a que, al ampliar el objeto de la inclusión a personas de la tercera edad, mujeres y minorías sexuales, se está corriendo el riesgo de descuidar la discapacidad, lo cual quiere decir que es esencial no perder de vista la atención debida a las cuestiones específicas relacionadas con la discapacidad.

Justamente, con relación al último elemento nuclear “desigualdad intergrupal”, las personas con discapacidad son objeto de una considerable

discriminación, especialmente en lo que respecta al empleo. De hecho, “muchas empresas no incluyen expresamente a las personas con discapacidad en sus políticas de diversidad en el lugar de trabajo (Ball, Mónaco y Schmeling, 2005), y los empresarios siguen manifestando su reticencia a contratar a estas personas (Bayle, 2002)” (Rohmer y Louvet, 2018, p. 2). Así:

También tuvimos la intención de incluir a personas que tuvieran discapacidad en algún porcentaje de las contrataciones de los sectores privado y público. Nos costó mucho que ello se considerara dentro del sector público, no así -hubo facilidad y apoyo- en el sector privado. En mi opinión, eso no debiera ser parte de una ley, sino del criterio y entendimiento de la inclusión en todo sentido. Durante la discusión, muchas veces vimos que los puestos destinados a la gente con discapacidad eran de menor envergadura (...) Hay que predicar con el ejemplo y no solo dar migajas a las personas discapacitadas, es decir, no ofrecer un trabajo que no esté relacionado con el desarrollo de una empresa o actividad, sino con labores que poco o nada aportan. Ellos tienen la capacidad de desempeñar jefaturas. Desplazarse en una silla de ruedas no implica que su mente no sea funcional para el desarrollo de todo un país. (Dip. Ximena Valcarce, 2009-12-16)

De manera que, en torno a la inclusión laboral, se puede apreciar cómo la situación de discapacidad se observa como una desventaja, a ojos de la parlamentaria, principalmente en el sector público, situación que de alguna manera limita tener el mismo acceso a las oportunidades laborales que las personas sin discapacidad, en especial si se trata de ocupar cargos de relevancia, todo lo cual figura en el argumento. Ahora bien, aunque la parlamentaria resalta la importancia de aislar la visión compasiva en torno a la inclusión laboral de las personas con discapacidad, utiliza argumentos que más que evidencias con relación a la situación real de los trabajadores con discapacidad, son juicios de valor también de corte asistencialista o compensatorio [*Ellos tienen la capacidad de desempeñar jefaturas. Desplazarse en una silla de ruedas no implica que su mente no sea funcional para el desarrollo de todo un país*], todo esto en razón de que dentro del discurso no es posible advertir un diagnóstico –así sea breve– o bien, acciones y/o estra-

tegias que guarden una necesaria relación con el contexto laboral chileno, así como con las posibles características de los sectores público y/o privado a fin de lograr la apertura y la participación significativa de las personas con discapacidad en el campo laboral.

Precisamente, debido a la visión estereotipada de la discapacidad en el medio laboral, quienes viven en esta situación –los *tokens*– son separados del grupo dominante, dando lugar al afianzamiento de las jerarquías que provocan el mantenimiento de las desigualdades intergrupales a nivel social. Esto se puede observar en el siguiente argumento:

Espero que esto ocurra y que se elimine una traba que impide el libre acceso a los derechos laborales de los discapacitados, pues cuando alguno consigue trabajo, deja de percibir la pensión de discapacidad (...) Naturalmente, el discapacitado que recibe pensión tiene derecho a trabajar, con todos los derechos de los trabajadores chilenos. (Dip. Antonio Leal, 2007-06-19)

Asimismo:

En ese sentido, debemos invitar al sector privado, con el objeto de que también asuma esta responsabilidad de país, en el sentido de que el mundo de los discapacitados nos pertenece a todos y debemos abrir nuestros brazos para acogerlos en la forma que corresponde. Me parece fundamental que tengan un trato preferente, no solo en cuanto al subsidio para la vivienda, sino también en salud y educación, cuestión que hoy no acontece. Espero que todos asumamos la responsabilidad que tenemos con el mundo de los discapacitados, pues es una realidad de todos y debemos asumirla como país, especialmente como parlamentarios. (Dip. José Pérez, 2009-12-16)

Finalmente, a partir de ciertos argumentos es posible ilustrar cómo se manifiesta la desigualdad intergrupales en las intervenciones parlamentarias, expresada a través de construcciones discursivas que reafirman jerarquías sociales. En primer lugar, se observa una distinción explícita entre un *ellos* –“el discapacitado que recibe una pensión y que tiene derecho a trabajar”–

y un *nosotros* –“los trabajadores chilenos”–. Esta separación discursiva evidencia un patrón tokenista que refuerza un orden jerárquico en el ámbito sociolaboral, donde las personas con discapacidad son representadas como sujetos ajenos o subordinados al grupo mayoritario.

En segundo lugar, vinculado a esta lógica de exclusión, se establece que las personas con discapacidad ocupan un lugar meramente accesorio en la estructura social, sin posibilidades reales de convertirse en miembros plenos y reconocidos en igualdad de condiciones. Así, en relación con las implicaturas derivadas de estos argumentos, expresiones como “el mundo de los discapacitados” construyen simbólicamente a esta población como ajena o marginal, como si habitaran una realidad paralela, casi extranjera, al resto de la sociedad chilena.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de las intervenciones que hemos seleccionado para presentar, extraídas de la totalidad del corpus con el cual hemos trabajado, es posible observar cómo las tres tendencias de percepción señaladas por Kanter (1977) se manifiestan. De manera inicial este parámetro nos sirve para encontrar luces acerca de cómo identificar el *tokenismo* presente en las discusiones parlamentarias analizadas.

Así entonces, en la primera tendencia que es la “asimilación”, a partir de los discursos esgrimidos por las y los parlamentarios; quienes viven con discapacidad son representados a partir de una serie de prejuicios, a veces sutiles, lo cuales se manifiestan al enfatizar las diferencias o bien, categorizarlos como un grupo aparte, de esta manera, un tópico al respecto es el siguiente: “mundo de los discapacitados”. Asimismo, estos prejuicios incluyen la escasa familiaridad, la falta de información y el desconocimiento acerca de las realidades de quienes viven con discapacidad. Por ende, resaltan objetos del discurso como “discapacidad mental vs. maternidad”, “ejercicio de la sexualidad” y “capacidades/aptitudes” en el campo laboral. Más aún, se observa un efecto perceptual o percepción selectiva basada en la condición de discapacidad dentro del discurso, esto se hace más visible cuando el debate se centra en los objetos del discurso o tópicos como son: “inclusión laboral”, así como en el “ejercicio de la sexualidad plena” y “maternidad/paternidad”.

En segundo lugar, está la “visibilidad”, lo que implica niveles elevados de escrutinio sobre las acciones, en nuestro caso de las y los parlamentarios, por ejemplo, con respecto al exterior. De esta forma, emergen objetos del discurso como “reserva legal de cupos”, propiamente, con relación a que existen países los cuales, a diferencia de Chile, destinan porcentajes importantes de puestos de trabajos a quienes viven con discapacidad, algo que, además, con base en las intervenciones parlamentarias, debería ser replicado por Chile. También, la “homologación legal con el exterior” un objeto del discurso que se releva cuando en la intervención parlamentaria se señala la “puesta al día” de Chile con el nuevo instrumento internacional sobre la inclusión social, en este caso, la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.

Finalmente, la tercera tendencia que es el “contraste” donde se enfatizan y se exageran las diferencias entre el grupo dominante (parlamentarios y parlamentarias e, incluso, los chilenos y chilenas sin discapacidad) y los llamados ‘tokens’ (personas con discapacidad), lo que refuerza el aislamiento y la polarización dentro de la sociedad. En este punto se pueden resaltar tópicos como: “sufrir alguna discapacidad”, “mínima discapacidad”, “tremendos hándicaps”, “desempeñar jefaturas”, “funcionalidad”, “trabajadores chilenos” vs. “discapacitado pensionado”. De esta manera, se puede hablar de un tratamiento sociocultural hacia quienes viven con discapacidad como individuos pasivos, carentes de capacidades, así como objetos más que sujetos (Shakespeare, 1994) este tipo de tratamiento “obedece a la existencia de estereotipos que actúan como un suplemento imaginario que, *quienes esgrimen los discursos*, incorporan en su disco duro socio individual, hasta generar una naturalización de dichas valoraciones. Un estereotipo que se hace extensible *constituyéndose como un sello identificador cultural*” (Dittus, 2011, p. 68. Cursivas propias).

En definitiva, la relación que se establece entre el eje temático “tokenismo” y los cuatro elementos nucleares nos permite ver cómo el discurso es y forma parte de un proceso social, donde los rasgos de la organización social y de las instituciones se están creando continuamente en función de la circulación del poder (Van Dijk y Mendizábal, 1999).

Por ende, estas prácticas discursivas, como señala Mouzo (2019), fijan, recortan y definen objetos en relación con los cuales se establecen verdades,

objetivando así a los individuos mientras los subjetivan. Estas prácticas también establecen las formas en las que los individuos se transforman en sujetos de esas verdades y saberes. Las formas de objetivación, por tanto, nos muestran cómo se transforma a los seres humanos en sujetos.

Justamente, el eje temático “*tokenismo*” es una ramificación de la manera en que, inicialmente, el poder-saber médico y, posteriormente, el económico y el político han venido determinando qué se entiende, cómo se imagina, así como, qué y cómo se habla acerca de la discapacidad; lo cual a lo largo del tiempo ha dado lugar a las múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica al fenómeno de la discapacidad y que le otorgan sentido (Baeza, 2011).

Así, el *tokenismo* se consolida mediante gestos simbólicos de inclusión que instrumentalizan a las personas con discapacidad, quienes poseen características socialmente desfavorecedoras que las sitúan en una jerarquía inferior. En este escenario, los miembros dominantes de la sociedad, como los parlamentarios, buscan beneficiarse positivamente de las problemáticas asociadas a los *tokens*, en este caso, las personas con discapacidad. Realizan reclamos que, en lugar de favorecer genuinamente al grupo minoritario, sirven principalmente para su propio beneficio. En este contexto de *tokenismo*, la inclusión no surge de manera espontánea, sino que es desencadenada por acuerdos o demandas externas, postergando las reales necesidades de las personas con discapacidad (Monroy, 2023).

Además, debido a la percepción de las personas con discapacidad como habitantes de un mundo aparte, se genera un sentido de extrañamiento. Como respuesta compensatoria, el grupo dominante adopta una actitud asistencialista para congraciarse con la opinión pública y/o los medios de comunicación (Moscoso, 2012).

En última instancia, a partir de los argumentos esgrimidos por miembros de un grupo investido de poder, como lo son los y las parlamentarias, es posible realizar una aproximación –aunque parcial– a la forma en que la sociedad chilena construye y reproduce ciertos imaginarios sociales. Esta sociedad, si bien está atravesada por condiciones históricas, políticas, económicas y culturales específicas, también se ve modelada por la imposición de visiones sobre las personas con discapacidad cargadas de significados excluyentes y perniciosos. Tales imaginarios se legitiman mediante un discurso

“Políticamente eficaz”, es decir, capaz de generar transformaciones duraderas en la estructura social. Este discurso opera, en gran medida, a través de la violencia simbólica –consciente o inconsciente– que naturaliza jerarquías, determina roles sociales, y consagra relaciones de dominación donde los lugares de víctima y victimario se configuran incluso sin la plena conciencia de quienes los ocupan. (Aravena y Baeza, 2017, p. 17)

Por tanto, es importante señalar que, la experiencia legislativa chilena en torno a la Ley N.º 20.422 ofrece una valiosa lección para aquellos países que buscan armonizar sus marcos jurídicos con los estándares establecidos por la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Uno de los principales aprendizajes radica en la necesidad de ir más allá de los gestos formales o simbólicos de inclusión. Tal como se evidenció en los discursos parlamentarios analizados, la adhesión retórica a principios como la igualdad de oportunidades o la participación plena no garantiza, por sí sola, transformaciones estructurales. El *tokenismo* –entendido como una inclusión aparente que no cuestiona las lógicas de dominación subyacentes– puede infiltrarse incluso en legislaciones inspiradas en modelos progresistas, reproduciendo estereotipos, jerarquías y exclusiones desde el lenguaje mismo que pretende superarlas.

En este sentido, los países que buscan legislar desde los principios de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, deben prestar atención no solo al contenido normativo de las leyes, sino también al modo en que se discuten, justifican y representan en el discurso político. La legislación inclusiva requiere de una voluntad política auténtica y sostenida, capaz de asumir los desafíos que implica dismantelar los regímenes capacitistas que atraviesan la institucionalidad estatal y el imaginario social. La lección chilena demuestra que, sin una problematización pertinente y apropiada en torno de los significados culturalmente construidos sobre la discapacidad, las leyes con un enfoque progresista pueden convertirse en dispositivos de inclusión con un carácter limitado que legitimen la desigualdad bajo un principio de justicia.

FUENTES CONSULTADAS

- ARAVENA, A. y BAEZA, M. (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. En *Cultura y representaciones sociales*. Vol. 12. N°num. 23. pp. 7-29.
- BAEZA, M. (2011). Memoria e imaginarios sociales. En *Imagonautas: revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 76-95.
- BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE (2010). *Historia de la Ley No. 20.422 Establece normas sobre igualdad de oportunidades e inclusión social de personas con discapacidad*. Disponible en: <https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/4802/>
- COOK, B. (1978). Women Judges: the End of Tokenism. En W. Hepperly y L. Crites (Eds.). *Women in the Courts*. pp. 84-105. National Center for State Courts.
- DITTUS, R. (2011). El imaginario social del otro interiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo. En *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. CEASGA.
- GIMÉNEZ, G. (1989). *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. UNAM.
- GIMENO, B. (2008). El discurso de la discapacidad. En *Revista Transversales*. Núm. 12. Disponible en: <http://www.transversales.net/t12bg.htm>
- HERRERA, F. y VERA, L. (2021). Infiltrados (as) en la academia: capacitismo en la universidad desde la experiencia de académicos (as) con discapacidad/diversidad funcional en Chile. En *Polis. Revista Latinoamericana*. Núm. 59. Disponible en: <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2021-N59-1593>
- KANTER, R. (1977). Some Effects of Proportions on Group Life. En *The Gender Gap in Psychotherapy*. pp. 53-78. Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4684-4754-5_5
- KELLER, R. y GALGAY, C. (2010). Microaggressive experiences of people with disabilities. En D. Sue (Ed.). *Microaggressions and Marginality: Manifestation, Dynamics, and Impact*. pp. 241-267. Hoboken: John Wiley y Sons Inc.

- MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL Y FAMILIA (2022). Encuesta de Discapacidad y Dependencia (ENDIDE) 2022. Disponible en: <https://bit.ly/3ZNFKnq>
- MORAL, E., HUETE, A. y DíEZ, E. (2020). ¿Soy lo que ves? Microagresiones capacitistas y visibilidad de la discapacidad. En *Revista Española de Discapacidad*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 7-31. DOI: <https://doi.org/10.5569/2340-5104.08.02.01>
- MONROY, V. (2023). Imaginarios sociales sobre discapacidad en el discurso político en Chile: Análisis del discurso parlamentario producido durante el periodo 2007-2017. [Tesis doctoral inédita]. Universidad de La Frontera.
- MONROY, V. y MAYORGA, J. (2020). Narrativas sobre inclusión-exclusión en estudiantes universitarios en situación de discapacidad en la ciudad de Temuco (Chile). En *Siglo Cero: Revista Española sobre Discapacidad Intelectual*. Vol. 51. Núm. 2. pp. 73-98. DOI: <https://doi.org/10.14201/scero20205127398>
- MONROY, V. y REYES, K. (2023). Construcción de interculturalidad en el contexto educativo: el caso de una maestra mapuche en La Araucanía, Chile. En *América Latina Hoy*. Núm. 92. pp. 25-40. DOI: <https://doi.org/10.14201/alh.26933>
- MOSCOYO, M. (2012). La discapacidad como diversidad funcional: los límites del paradigma etnocultural como modelo de justicia social. En *Dilemata*. Vol. 3. Núm. 7. pp. 77-92.
- MOUZO, K. (2019). Discurso penitenciario: una aproximación a los modos de objetivación y subjetivación de los funcionarios de las prisiones. En *Crítica Penal y Poder*. Núm. 17. pp. 39-55.
- RIEMER, J. (1979). *Hard Hats: the Work World of Construction Workers*. Vol. 8. SAGE.
- ROHMER, O. y LOUVET, E. (2018). Implicit Stereotyping Against People With Disability. En *Group Processes & Intergroup Relations*. Vol. 21. Núm. 1. pp. 127-140. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368430216638536>
- RUBIO, V. (2017). Inclusión de personas en situación de discapacidad en educación superior, desde el enfoque de la responsabilidad social, en un contexto de transiciones discursivas respecto del binomio integración/inclusión. En *Revista latinoamericana de educa-*

- ción inclusiva*. Vol. 11. Núm. 2. pp. 199-216. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-73782017000200013>
- SERVICIO NACIONAL DE LA DISCAPACIDAD (SENADIS). (2016). *Segundo estudio nacional de la discapacidad*. Disponible en: <https://bit.ly/3UqfkoV>
- SERVICIO NACIONAL DE LA DISCAPACIDAD (SENADIS). (s. f.). *Quiénes somos*. Disponible en: <https://n9.cl/a7sp1>
- SHAKESPEARE, T. (1994). Cultural representation of disabled people: dustbins for disavowal? En *Disability & Society*. Vol. 9. Núm. 3. pp. 283-299. DOI: <https://doi.org/10.1080/09687599466780341>
- STICHMAN, A., HASSELL, K. y ARCHBOLD, C. (2010). Strength in numbers? A test of Kanter's theory of tokenism. En *Journal of Criminal Justice*. Vol. 38. Núm. 4. pp. 633-639. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jcrimjus.2010.04.036>
- VAN DIJK, T. y MENDIZÁBAL, I. (1999). *Análisis del discurso social y político*. Abya Yala.
- YILMAZ, B. y DALKILIÇ, O. (2019). Conceptual framework about tokenism phenomenon in organizations. En *International Journal of Contemporary Economics and Administrative Sciences*. Vol. 9. Núm. 2. pp. 205-231.
- YODER, J. (1991). Rethinking tokenism: Looking beyond numbers. En *Gender & society*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 178-192. DOI: <https://doi.org/10.1177/089124391005002003>
- ZIMMER, L. (1988). Tokenism and women in the workplace: The limits of gender-neutral theory. En *Social problems*. Vol. 35. Núm. 1. pp. 64-77. DOI: <https://doi.org/10.2307/800667>

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2024

Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1266>

RESEÑAS

#METOO. LA OLA DE LAS MULTITUDES CONECTADAS FEMINISTAS

Geidy Morfa-Hernández*

Rovira, G. (2024). *#Metoo. La ola de las multitudes conectadas feministas*.
Ciudad de México: Bajo Tierra.

Las investigaciones acerca de la relación feminismo, activismo y tecnología han ganado relevancia a partir de la centralidad de las plataformas digitales en la reproducción de la vida cotidiana. Si bien desde inicios de la década de 1990 e inicios de los 2000 las mujeres disputaron el espacio digital en complementariedad con la toma de la plaza pública dentro de los movimientos altermundistas, esto sucedió de forma fragmentada. Sin embargo, el aumento de las mujeres como usuarias de internet ha tenido un incremento creciente, por lo que algunos autores hablan de brecha de género en términos de habilidades especializadas, participación en las STEM (Science, Technology, Engineering and Mathematics) y por zonas geográficas. Esta apropiación de las mujeres no solo ha tenido la función de contribuir en la reproducción de la vida y comunicación, sino que se articula como lucha y enfrentamiento político.

El libro de Guiomar Rovira analiza a profundidad este uso sociopolítico de las redes socio-digitales que transitan de lo local a lo transnacional, a partir de la campaña del #Metoo. Este es un texto que conecta con otras publicaciones de la autora vinculadas a reflexionar sobre el uso estratégico de los espacios digitales para demandar, presionar, disputar, reivindicar, enlazar, coordinar y comunizar desde comunidades híbridas basadas en la amistad, la sororidad y el *acuerpamiento* político de las mujeres.

* Becaria del Programa de Becas Posdoctorales Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), Asesorada por la Dra. Marta Lamas. Correo electrónico: geidymorfahernandez@gmail.com

Para la autora esto representa “un grito de autodefensa que rompe el silencio” (p. 18) frente a la violencia y la agresión sexual, pero también de cara al avance de los discursos conservadores y de odio, la *manosfera* que inunda la red. La autora caracteriza el activismo digital feminista como radical e incívico, al mismo tiempo que contempla no un feminismo exclusivamente de mujeres, sino de personas aliadas críticas al machismo, la explotación, la discriminación y la violencia de la que somos víctimas como sociedad en general. Reconoce el movimiento #Metoo como una reivindicación que obliga a los hombres a revisar su experiencia desde el impacto de los relatos propios, a los que las mujeres dieron voz.

Para Rovira el #Metoo fue el mayor movimiento feminista en el espacio digital con confluencias locales que se *transnacionalizaban*, convirtiéndose en un parteaguas. La autora se muestra dudosa de que, luego del escándalo de Cambridge Analytica y el aumento de los discursos excluyentes, conservadores y de odio en la red, se pueda gestar una nueva ventana de oportunidad como la del #Metoo global y sus diferentes variantes desde lo local. Al mismo tiempo, concibe a Internet como centro de la disputa entre poderes estatales y del capital, dado por la afirmación de la OTAN (en el año 2016) sobre la constitución del ciberespacio como el centro de las operaciones militares.

En el libro se hace especial énfasis en los casos de México y Francia. También hay una historización de los inicios y las iniciadoras del proceso. Culmina con un balance del #Metoo frente a los tiempos modernos, marcados por la misoginia como una cruzada moral. En estas conclusiones la autora parte de la reflexión acerca de la amistad política entre las mujeres. “La fuerza política de la empatía, la capacidad resiliente de la palabra compartida y la amistad entre mujeres jamás es impotencia. Lo triste e indignante es la violencia sufrida y la restauración misógina posterior” (p. 180). Y este es un elemento importante en la mirada que ofrece el libro, que consiste en poner en el centro la reflexión sobre las emociones y afectos y cómo estos sirven de lazo y conexión en el activismo digital de las mujeres.

Hay dos elementos centrales que se convierten en un material necesario en la aproximación al feminismo y el espacio digital. El primero es la documentación de las múltiples formas locales y nacionales que abarcan el #Metoo en esa “comunidad en red” o “individualidad colectiva” (p. 172) y su conexión con otros *hashtags* o etiquetas de indexación con las que se ha

vinculado. En este sentido, la autora llama a realizar un ejercicio de globalización del *hashtag*, sin intención de ser *omniabarcador*, por las dimensiones que el fenómeno alcanzó y que son imposibles de acotar a cabalidad. Uno de los grandes logros del #Metoo fue su capacidad de enlazar y conectar “algo que salía a la luz por todas partes” (p. 77), el acoso y la violencia sexual en sus múltiples vertientes. El ejercicio que hace Rovira (2024) conecta este *hashtag* con otros como el #MeQueer, el #MosqueMeToo, #MiraComoNosPonemos, #balanceTonPorc, #QuellaVoltaChe o #Cuentalo, entre tantos otros.

El segundo elemento se vincula con la valoración e importancia que adquiere el espacio digital para visibilizar y disputar los sentidos, principalmente vinculados al acoso y la violencia de género. Las redes socio-digitales como un espacio desde donde también se despliegan resistencias y luchas frente al avance de los grupos de poder. En los análisis sobre el caso de México la autora se refiere al *hashtag* #NoDenuncioPorque como uno de los primeros en mostrar la vulnerabilidad de las mujeres que alzan la voz en el país, sin embargo, el #Metoo bajo diversas estrategias se impuso en el país en el gremio de escritores. Y se impuso a partir de varias tácticas de anonimato y protección bajo el nombre y las páginas de las *colectivas*, para proteger a las demandantes. Este es un ejemplo central que rescato en esta reseña para comprender la potencia del espacio digital en contextos marcados por la violencia.

El libro, además, conecta con varios de los abordajes que Guiomar Rovira ha trabajado largo tiempo (2023, 2021, 2019a, 2019b, 2017). Entran en ello la concepción del *hashtag* feminista como *femitag*, el activismo afectivo, la potencia pre-figurativa del activismo de mujeres, la concepción de las multitudes conectadas como un actor híbrido y heterogéneo, y la insurgencia feminista.

Si bien la autora hace un balance de la potencia del #Metoo como archivo colaborativo que enlazó y conectó multitudes de mujeres desde la táctica de contar y contarnos en una especie de sororidad digital transnacional, “la politización por empatía” (p. 37); confiesa que esta oportunidad que se abrió en el espacio digital desde el año 2017 hasta el 2019 con el aumento del capitalismo de datos y la *cibermisoginia*, la red se está convirtiendo en un lugar de restauración patriarcal (Rovira, 2024).

Es así que hace un llamado a no caer en determinismos tecnológicos, porque “muchas veces la marginalización y el silenciamiento ahogan su potencia”

(p. 64). De ahí que sea determinante analizar esas fuerzas en tensión, esos rejugos que tensionan el espacio digital y lo convierten en un lugar desde donde subvertir el sistema. Por lo que ese espacio *onlife* se convierte en un campo desde donde se establece una lucha política por la apropiación de los sentidos. Lucha política que se da en todos los sitios en los que reproducimos la vida y defendemos el cuerpo; las redes socio-digitales no están ajenas a ello.

De ahí que, a pesar de esta reserva de la autora sobre la potencia digital, ella reconoce las experiencias de los *black femitags* como dispositivos que subvierten no solo el significado de mujer, sino también el racismo y la opresión contempladas como lucha de clases. Torsiones y apropiaciones, también en el espacio digital, de las luchas antirracistas y feministas por hombres (#BlackPowerIsForBlackMen) y feministas blancas (#SolidarityIsForWhiteWomen), que acallan las voces de las mujeres negras y obvian el impacto de las categorías interseccionales de raza, clase y género en el cuerpo físico y su proyección digital. En ello se muestra la complejidad de la disputa por los sentidos en la *digitalidad*.

Estos elementos son centrales en las luchas que articulan en los espacios virtuales las mujeres racializadas en Latinoamérica, marcadas y atravesadas por el impacto de la brecha de género en la apropiación tecnológica, que se imbrican con las diferencias entre norte-sur y urbano-rural. Aquí sería importante ahondar en la huella que tuvo el #Metoo en comunidades de pueblos originarios y *campesinizados* en todo el continente. Lo cual se entrelaza con la pequeña reflexión al final del texto, donde Rovira refiere el riesgo del #Metoo y de otros movimientos feministas, de pedir soluciones punitivas que en determinados contextos pueden devenir en un reforzamiento de otros tipos de discriminación. Me quedo con la pregunta de la autora: “¿Cómo sería una justicia no patriarcal, no estado-céntrica?” (p. 175) para empezar a rescatar referentes e hilvanar sentidos vinculados con las prácticas de justicia restaurativa de las mujeres de pueblos originarios del continente. El texto también se convierte en un punto de partida e interrogación para muchos debates actuales en relación con la búsqueda de justicia, la ruptura del pacto patriarcal y la impunidad, las ambigüedades del consentimiento sexual y la “libertad sexual”, las formas imbricadas de la dominación y la apuesta permanente desde el feminismo por la construcción de otro mundo posible.

El libro de Guiomar Rovira presenta un trabajo de sistematización, conexión y análisis de la politización del espacio digital, que conecta lo

local con lo global a través no solo del *hashtag*, sino de la lucha vinculada al #Metoo. Lo cual lo convierte en un texto valioso para pensar lo *onlife* a la luz de las demandas de feministas y demás mujeres, con un rescate del activismo afectivo, a través de la voz y la palabra. Además, es central preservar el carácter que posee el espacio para crear comunidad y credibilidad a través de una demanda como el acoso a mujeres y cuerpos vulnerados. Esta potencialidad es lo que Remedios Zafra (2010) comprendía como el tránsito de los cuartos individuales a los cuartos propios conectados, y que desde la perspectiva de Rosi Braidotti (2015) pueden articularse como redes de autonomía. Lo anterior conecta el texto que comento con una larga tradición del feminismo desde donde se piensa la tecnología como espacio para crear narrativas contrahegemónicas y la necesidad de tomarlo, creando puentes entre las diferentes *colectivas* feministas.

En un contexto marcado por el control, la importancia desmedida del *big data*, los discursos misóginos, conservadores y patriarcales en la red, así como la visibilización de las relaciones de poder, evidentes en los propietarios y CEO de las redes socio-digitales, desde una perspectiva crítica, es necesario avanzar en la reflexión sobre las capacidades y límites de la disputa feminista en la red. Si bien el libro propuesto es clave en esta reflexión, pareciera que cae en una posición pesimista sobre la repetición de los patrones de lucha que el #Metoo encarnó en el espacio digital. Sin embargo, hoy más que nunca es importante estimular los mecanismos de disputa y resistencia en este espacio, más allá del riesgo de ser capturado, desvirtuado y comercializado. Ante esto, Judith Butler (2025) llama a dejar las posiciones de asombro e incredulidad y pasar a la ofensiva. Lo digital se configura un lugar central de la disputa política; hacer resistencia desde allí constituye una necesidad urgente dentro de las dinámicas de poder actuales.

FUENTES CONSULTADAS

- BRAIDOTTI, R. (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.
- BUTLER, J. (2025-02-06). Trump is Unleashing Sadism upon the World. But we Cannot get Overwhelmed. En *The Guardian*. Disponible

- en: https://www.theguardian.com/commentisfree/2025/feb/06/trump-sadism-judith-butler?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR5C92vTkWnGgye2jNQkBkxjiOSqMB0oAfr-kDIpbLBvu-Sfly2tWPVhmvUyzw_aem_T6RHF24W153Z8_MM0yfq0A
- ROVIRA, G. (2024). *#Metoo. La ola de las multitudes conectadas feministas*. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones.
- ROVIRA-SANCHO, G. y MORALES-I-GRAS, J. (2023). Femitags in the Networks and in the Streets: 50 hashtags for Feminist Activism in Latin America. En *Profesional de la Información*. Vol. 32. Núm. 3. pp. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.3145/epi.2023.may.19>
- ROVIRA, G. (2021). Multitudes conectadas feministas. La ola global de las redes indignadas de mujeres. En J. Candon-Mena y D. Montero-Sánchez. *Del ciberactivismo a la tecnopolítica. Movimientos sociales en la era del escepticismo tecnológico*. pp. 115-140. Comunicación social.
- ROVIRA, G. (2019a). Constelaciones performativas y multitudes urbanas: el activismo en red, la sensibilidad feminista y la contrainsurgencia. En *Desacato. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 61. pp. 40-55. Disponible en: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2131/1487>
- ROVIRA, G. (2019b). Tecnopolítica para la emancipación y para la guerra: acción colectiva y contrainsurgencia. En *IC Revista Científica de Información y Comunicación*. Núm. 16. pp. 39-83.
- ROVIRA, G. (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era del internet*. Icaria.
- ZAFRA, R. (2010). *Un cuarto propio conectado: (ciber) espacio y (auto) gestión del yo*. Fórcola.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1267>

DESMERCANTILIZAR LA VIVIENDA

Víctor Delgadillo*

Rodríguez, C. y Michelin, J. (Coords.) (2025). *Ciudades en común, diálogos norte-sur sobre formas colectivas de producción del hábitat*. Madrid: Catarata.

La crisis del acceso a la vivienda, fenómeno intrínseco del capitalismo, ha cobrado un notable protagonismo que se expresa en las recientes protestas que ocurren en España y otras ciudades del mundo. Entre ellas la inédita manifestación anti-gentrificación del viernes 4 de julio de 2025 en las colonias Roma y Condesa de la Ciudad de México. En ambos lados del Atlántico, la crisis del acceso a la vivienda ya no sólo abarca a los sectores de menores ingresos, sino que cada vez más incorpora a grupos de clases medias, a quienes el alza de las rentas urbanas les impide continuar habitando sus barrios y ciudades.

La gente se manifiesta contra la falta de vivienda asequible y bien ubicada; el incremento de los precios de la vivienda en alquiler y venta; el desplazamiento directo e indirecto de residentes tradicionales junto con los comercios y servicios de barrio; la proliferación del alojamiento temporal en plataformas digitales como Airbnb; y el papel de los gobiernos que promueven el turismo, el desarrollo inmobiliario y la atracción de los nómadas digitales. Estas luchas constatan que el Derecho a la Vivienda es el Derecho a la Ciudad, es decir, es el derecho a alojarse en una vivienda asequible en la ciudad: cerca de empleos, medios de transporte, equipamientos y servicios colectivos.

Frente al encarecimiento de las ciudades y la vivienda, en un mundo capitalista y hegemónicamente neoliberal, en muchas ciudades del mundo

* Profesor investigador de la academia de Ciencia Política y Administración Pública, UACM. Correo electrónico: victor.delgadillo@uacm.edu.mx

la gente, los académicos y colectivos sociales se preguntan ¿Es posible que las clases medias y populares puedan continuar residiendo en la ciudad? ¿Qué se puede hacer contra el incremento de las rentas urbanas y los precios de la vivienda? ¿Es posible encontrar alternativas habitacionales asequibles para la población en barrios centrales o los pobres y las clases medias están condenados a habitar las periferias urbanas distantes donde el suelo es más barato? ¿Qué pueden hacer los gobiernos progresistas para confrontar los efectos perversos del libre mercado en la vivienda y la ciudad?

Este bellissimo libro coordinado por Carla Rodríguez, desde Buenos Aires, y Juan José Michelin, desde Madrid, es bastante aleccionador sobre lo que se puede hacer en las ciudades ibero y norteamericanas, aún en contextos históricos y políticos difíciles, con gobiernos de izquierda y derecha, y en el marco de cambiantes correlaciones de fuerzas políticas. Esta reseña destaca tres aspectos centrales: la perspectiva comparatista; el concepto latinoamericano Producción Social del Hábitat; y las aportaciones empíricas que demuestran que es posible producir formas de vivienda desmercantilizada, incluso en los países más neoliberales del mundo.

UN ABORDAJE COMPARATIVO CRÍTICO DESDE EL SUR GLOBAL

Celebro que el Grupo de Investigación ALTERHÁBITAT, origen de este libro, se hayan propuesto realizar estudios comparativos. En el siglo XXI y en un mundo global, asimétrica y jerárquicamente integrado, son los estudios comparativos (y no los estudios de caso), los que más aportan para entender los procesos actuales y las potencialidades de nuestras ciudades globalmente relacionadas en múltiples dimensiones. Este libro estudia en comparativas múltiples varias experiencias de producción social alternativa de vivienda y hábitat en Argentina y España; experiencias habitacionales en suelos de propiedad colectiva en Canadá y Estados Unidos; así como formas de suelo de propiedad social en ámbitos rurales de Brasil y México.

Siguiendo las aportaciones de Ananya Roy (2013) y Jennifer Robinson (2016), cuyos únicos textos en español han sido traducidos y publicados en *Andamios, Revista de Investigación Social*, en este libro se estudian las experiencias habitacionales a partir de evidencias empíricas (del sur y norte global), y no desde conceptos y teorías preestablecidas en el norte global, que

suelen construirse desde limitados estudios empíricos en muy pocas ciudades. Cecilia Zapata, Ibán Díaz y José Candón nos dicen que la crítica al eurocentrismo en la teoría urbana es el foco de los debates actuales en los estudios urbanos críticos y en el urbanismo comparado. Sin embargo, a menudo se sigue asumiendo (a veces inconscientemente) que el norte global teoriza y piensa, y el sur global aporta las evidencias empíricas y ejecuta acciones. Conozco muchos casos actuales, pero sólo me refiero como ejemplo a dos.

Manuel Aalbers y Costas Lapavitsas acuñaron el concepto “financiarización subordinada” para referirse a las formas de financiarización inmobiliaria en el (tremendamente diverso y heterogéneo) sur global, en la creencia que sólo el norte global exporta capitales financieros y el sur global los recibe. Tal concepto ha sido retomado por muchos autores latinoamericanos, como si se tratara de una reedición de la teoría de la “urbanización dependiente”, al grado que hasta Aalbers se ha medurado y ahora prefiere hablar de una “financiarización desigual y combinada”. El desacuerdo con el concepto “financiarización subordinada” radica en que éste dibuja los procesos en blanco y negro, en dirección norte sur, invisibiliza el papel de los capitalistas locales, y entiende los procesos en macro escalas, donde las ciudades y metrópolis con sus cambiantes correlaciones de fuerzas políticas no aparecen.

El otro caso alude a uno de los autores teóricos más críticos del neoliberalismo, el colonialismo y el extractivismo. David Harvey y su consultora trasnacional (así se define) Urban Front afirman que ellos (desde su residencia en el norte global) pueden contribuir a realizar los derechos a la vivienda y la ciudad, o cierta justicia espacial, en las ciudades que paguen sus servicios en dólares. Harvey y Urban Front vendieron al gobierno de la Ciudad de México, en 2023, un estudio-propuesta para la estabilización de los alquileres urbanos; y en 2025 le venden al gobierno federal un estudio sobre cooperativas de vivienda. Como el geógrafo inglés y su equipo no conocen la problemática local de la vivienda, lo primero que hicieron fue extraer información de académicos y movimientos sociales; y en la mejor práctica extractivista jamás nos devolvieron el estudio realizado. En cambio, las históricas propuestas sobre la vivienda en alquiler para la capital del país, que provienen de movimientos sociales y de autores como Enrique Ortiz, René Coulomb y de quien escribe, ya se convirtieron en “las propuestas de Urban Front”. Así, el norte global expropia conocimientos y propuestas, y los presenta como suyos para “ayudar” al sur global.

SOBRE LA PRODUCCIÓN SOCIAL DEL HÁBITAT

En este libro es retomado el concepto Producción Social del Hábitat (PSH) como una aportación surgida en América Latina, cuna de múltiples experiencias colaborativas de autoproducción de vivienda, barrio y ciudad; región donde alrededor de dos tercios de las viviendas y ciudades han sido autoconstruidas. La PSH es resultado de una larga lucha ya institucionalizada desde la década de 1960 con la creación de la Federación Uruguaya de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM), la Secretaría Latinoamericana de Vivienda Popular, la Coalición Hábitat Internacional y decenas de organizaciones no gubernamentales, civiles y sociales, desde el Río Bravo hasta la Tierra del Fuego.

En este libro se reivindica que la vivienda es un proceso, no un objeto, y que la PSH no es una práctica que se realiza por fuera del Estado. Al contrario, esta práctica es ejercida por ciudadanos con derechos y obligaciones que presionan al Estado a través de múltiples demandas para lograr el reconocimiento de sus barrios (regularización de asentamientos humanos le llaman en México); la seguridad en la tenencia de la vivienda; la introducción de servicios, infraestructuras y equipamientos; y apoyos financieros para la construcción y mejoramiento de vivienda.

La PSH es una forma desmercantilizada de producir y habitar el espacio urbano, y es una herramienta para avanzar en la justicia urbana y habitacional. Este concepto no estigmatiza la urbanización de la pobreza y en cambio, reconoce la enorme capacidad creadora de la gente, que, a través de formas colectivas, solidarias y autogestivas construye vivienda, barrio y ciudad. Esta ya no es sólo una práctica impulsada por los sectores sociales más desfavorecidos de América Latina. A esta práctica social se han sumado clases medias pauperizadas de Latinoamérica y Europa como trabajadores, jubilados, adultos mayores, sindicalistas, militantes, activistas y gente que busca formas alternativas de co-habitar.

Sin embargo, este libro también reconoce las limitaciones de este concepto. En efecto, la PSH es un término demasiado amplio que abarca por igual las formas individuales de autoconstrucción de una vivienda, que la autoproducción de conjuntos habitacionales con espacios comunitarios por parte de grupos sociales organizados. Carla Rodríguez claramente ex-

presa estas diferencias: una cosa es la autoconstrucción individual de una casa con ayuda de algunos vecinos; y otra cosa es la producción autogestionaria de conjuntos habitacionales por parte de grupos muy organizados que despliegan un trabajo colectivo planificado, ayuda mutua y una perspectiva política que interpela al Estado.

Rodríguez presenta una cartografía panorámica de la producción autogestionaria del hábitat en América Latina con un recuento que empieza con la FUCVAM, que nace a partir de una gran movilización social, sindical y política en la década de 1960 y desde 2000 difunde su experiencia en América Latina. Ella destaca las ricas experiencias argentinas, brasileñas, mexicanas y de otros países, que visibilizan la continuidad, persistencia y escalamiento territorial, lento pero sostenido, gestado desde las organizaciones y movimientos sociales, y dirigido a influir en la política pública. Recuperar esta memoria histórica es fundamental para confrontar los desafíos actuales.

Un capítulo específicamente aborda la PSH desde la perspectiva de género. Aquí, se demuestra que las mujeres históricamente han desempeñado un papel fundamental en la autoproducción del hábitat en América Latina, que no se reduce a la vivienda, sino que abarca los cuidados sociales y la creación de equipamientos colectivos. En muchas experiencias la participación de las mujeres es la que ha permitido crear espacios de cuidados colectivos, como jardines maternos, escuelas barriales, centros sociales, espacios deportivos y comedores colectivos. Paradójicamente, la perspectiva de género en el estudio y producción social del hábitat es muy reciente: el Área de Género de la FUCVAM comenzó a funcionar apenas en 2015.

COOPERATIVAS DE VIVIENDA DE BARCELONA, BUENOS AIRES Y ANDALUCÍA

Dos capítulos comparan las experiencias de Barcelona con las de Buenos Aires, y un capítulo compara las cooperativas del Movimiento de Ocupantes e Inquilinos (MOI) de Argentina con una experiencia de autoconstrucción de vivienda en Andalucía. Estas experiencias son producidas en ciudades con resistencias y movimientos sociales que responden a la crisis y los abusos del mercado y del Estado. En Buenos Aires surgieron en la década de 1990. En España estas experiencias se multiplican después de la crisis financiero inmobiliaria de 2008.

Los movimientos sociales han tenido capacidad de incidir en el Estado en materia de políticas públicas, instrumentos jurídicos, financieros y administrativos, para producir formas de vivienda desmercantilizadas. Las autoridades municipales progresistas han sido más sensibles a estas iniciativas sociales.

En Barcelona los cooperativistas son trabajadores y jubilados con ingresos medios, niveles educativos altos, trayectorias militantes e interesados en un modelo alternativo de habitar. En Buenos Aires las cooperativas surgieron de la necesidad de residentes y okupas de bajos ingresos. Mientras que en Marinaleda, Andalucía, se trata de militantes. Estas diferencias se expresan en otras prácticas: en Barcelona las cooperativas contratan arquitectos, abogados y no aportan mano de obra; mientras que en Buenos Aires los socios de las cooperativas de vivienda aportan mano de obra, realizan las obras por autoadministración y participan en todo el proceso. En Marinaleda el programa fue autoconstruido por sus habitantes.

En Barcelona, la cesión de superficie de suelo por 75-99 años la otorga el ayuntamiento y en Buenos Aires el suelo se compró en el mercado con recursos públicos. En esta ciudad del cono sur, los procesos aspiran a la propiedad colectiva, pero finalizada la obra las viviendas se entregan en propiedad individual, cosa que la organización impide informalmente. En el Programa de Autoconstrucción de Andalucía, el ayuntamiento conserva la propiedad del suelo y cuando se amortiza el crédito las viviendas se entregan en propiedad privada. Sin embargo, en Marinaleda los militantes defendieron la propiedad colectiva para confrontar la especulación.

En los tres casos hay una clara influencia de la FUCVAM, que con justicia es calificada en este libro como el principal movimiento socialista de suelo urbano y vivienda en América Latina.

COOPERATIVAS Y FIDEICOMISOS DE VIVIENDA DESMERCANTILIZADA EN ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

Los dos capítulos destinados a analizar casos de vivienda alternativa en Canadá y Estados Unidos presentan rasgos comunes. Son experiencias relativamente minoritarias, pero altamente significativas, que se realizan en países muy capitalistas y neoliberales, con desigualdades y segregaciones atroces, particularmente Estados Unidos. En los dos capítulos se aborda la crisis de

la vivienda post crack 2008 caracterizada por el incremento de los precios de venta y alquiler de vivienda versus el raquítico incremento de los salarios.

Curiosamente se menciona que en los Estados Unidos la única alternativa que proponen Republicanos y Demócratas para confrontar el déficit de siete millones de vivienda es construir vivienda propia individual e hipotecar la vida de la gente. Prácticamente se trata de la misma medicina que el actual gobierno federal de México propone para confrontar el déficit de vivienda: construir un millón de viviendas nuevas. Raquel Rolnik ha señalado constantemente que la falta de vivienda no se resuelve con más mercado y más oferta mercantilizada de vivienda, porque ésta nunca llega a los sectores más desfavorecidos.

Las cooperativas y fideicomisos canadienses y estadounidenses, como en Barcelona la cesión de superficie, separan el suelo de la vivienda, en materia de costos y formas de propiedad, para desmercantilizar la vivienda y desvincularla de la capacidad de pago de los más pobres. El suelo es de propiedad comunal o pública y las viviendas pueden ser en régimen de propiedad o alquiler moderado. Estas figuras cuentan con dispositivos que limitan la revalorización inmobiliaria y mantienen asequibles los costos de la vivienda, aún en caso de traspasos originados porque un hogar decide emigrar a otro lugar.

El Fideicomiso es un instrumento técnico, compromiso jurídico y contrato legal que destina el suelo a usos fuera del mercado para el aprovechamiento social sin fines de lucro y en beneficio común. Los residentes firman contratos de derechos de uso por 99 años y pagan mínimas cuotas para el mantenimiento de los inmuebles. Los Fideicomisos son muy diversos, hay de vivienda, casas, departamentos y torres habitacionales; vivienda en alquiler y propiedad; también hay de jardines urbanos.

TIERRAS DE PROPIEDAD COLECTIVA Y USO COMÚN EN ÁMBITOS RURALES DE MÉXICO Y BRASIL

Un capítulo aborda el tema de las formas de propiedad comunal de tierras rurales. El ejido mexicano es un invento de la Revolución de 1910 que otorga tierras públicas a los campesinos para su uso y usufructo, que hasta 1992 no se podían vender, embargar o hipotecar, pero sí heredar. Mientras que, en Brasil, los quilombolas son una forma de propiedad colectiva que

resarce derechos a los descendientes de los esclavos que huían de las brutales condiciones de explotación.

En el siglo XXI, en México la mitad del territorio nacional es propiedad social y la mayoría de los bosques son propiedad de ejidos y comunidades agrarias. Mientras que, en Brasil, la sexta parte del territorio y biodiversidad pertenece a pueblos tradicionales, quilombolas y comunidades originarias. Así, la propiedad social de la tierra es clave en la gestión de los recursos naturales en ambos países. Sin embargo, esos territorios de propiedad social están en el epicentro de serios conflictos y formas de despojo y expoliación. Los ejidos mexicanos desde 1992 se comercializan y privatizan, gracias a reformas neoliberales. Muchos ejidos fueron el territorio de la colosal producción de más de diez millones de viviendas de calidad miserable en periferias distantes de las ciudades, de las cuales, hay en México seis millones de viviendas vacías.

COMENTARIOS AL MARGEN

Aunque son marginales no quería dejar pasar dos cosas que se afirman en el libro. En la introducción se dice, supongo que de manera irónica, que “la lengua científica oficial” es el inglés. ¡No es así! En América Latina el español y el portugués son nuestros idiomas científicos oficiales. Esta afirmación conduce a una segunda gran diferencia con respecto a la difusión del conocimiento científico. Prácticamente todas las publicaciones anglosajonas son de paga, las revistas en inglés venden suscripciones anuales, números completos de revistas o sólo de artículos. Si los estudiantes no tienen suficiente dinero, entonces pueden alquilar los libros y artículos por días u horas. Mientras que en América Latina las revistas son de acceso abierto. Así, el inglés es tal vez el “idioma oficial” de la mercantilización de los conocimientos científicos.

En el capítulo sobre Andalucía y el MOI, se sostiene que hay “mayores recursos y capacidades de difusión en las universidades de los países centrales”. Capaz que no se refieren a España como “país central” y piensen en Inglaterra o los Estados Unidos, donde los conocimientos científicos se venden. Sin embargo, en ciudades como São Paulo, Ciudad de México y Buenos Aires hay una enorme cantidad de universidades públicas y pri-

vadas, así como de licenciaturas, maestrías, doctorados, especializaciones, diplomados e institutos de investigación en los diversos estudios urbanos. Además, casi cada universidad, posgrado y claustro académico tiene su propia revista indexada y arbitrada. En otras palabras, a diferencia de los “países centrales”, en América Latina hay una enorme difusión de conocimientos científicos mayoritariamente de libre acceso

COLOFÓN

Ciudades en común es un libro que no propone recetas para estabilizar rentas urbanas y realizar el derecho a la ciudad y a la vivienda, como lo hacen Urban Front y David Harvey. Este es un bellissimo libro que muestra ejemplos concretos de cómo colectivos sociales en Argentina, Canadá, España y Estados Unidos han logrado desmercantilizar la vivienda y el suelo urbano. Se trata de casos que se podrían emular, adoptar y adaptar en muchas ciudades latinoamericanas para confrontar la crisis de la vivienda.

FUENTES CONSULTADAS

- ROY, A. (2013). Las metrópolis del siglo XXI. Nuevas geografías de la teoría. En *Andamios*. Vol. 10. Núm. 22. pp. 149-182.
- ROBINSON, J. (2016). Ciudades en un mundo de ciudades. El gesto comparativo. En *Andamios*. Vol. 13. Núm. 32. pp. 163-210.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1268>

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE DISCRIMINACIÓN?

Mario Alfredo Hernández Sánchez*

Rodríguez, J. (2023). *Una teoría de la discriminación*.
Ciudad de México: UAM-Iztapalapa

Apenas hace 25 años, en México contamos con un vocabulario y un marco institucional destinados a visibilizar y tratar las injusticias que experimenta una diversidad de poblaciones. Éstas tienen en común cargar sobre sus espaldas el prejuicio y su materialización negativa para el acceso a derechos, libertades y oportunidades. Me refiero, por supuesto, a los grupos que han protagonizado desde hace tiempo los debates sobre la desigualdad, como las mujeres, personas indígenas o con discapacidad, pero también a otros colectivos que gradualmente han ido planteando sus demandas de inclusión y reconocimiento en el espacio público, como ocurre con las personas de la diversidad sexual, migrantes, jóvenes, privadas de su libertad o infantes.¹ Se trata de un período extenso si consideramos el radical cambio de nuestro andamiaje jurídico a partir de la inclusión de la cláusula antidiscriminatoria en la Constitución, en 2001, la creación de una legislación federal que la

¹ No obstante la pertinencia teórica y el carácter políticamente estratégico de la definición de grupos históricamente discriminados frente a una hegemonía cultural y nacionalista, Estela Serret (2006) ha planteado que esto resulta problemático, por ejemplo, en el caso de las mujeres. Pensarlas como un grupo homogéneo puede conducir a aceptar los esencialismos con que ha funcionado la política patriarcal que escinde los espacios público y privado a partir de la supuesta naturalidad de las identidades de hombres y mujeres, además de definir las como *caso excepcional* dificulta su inclusión en la universalidad de derechos y agencia política que caracterizan al proyecto ilustrado.

* Profesor invitado del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Correo electrónico: mahs@azc.uam.mx

reglamentó en 2003, y la existencia, desde 2019, de normatividad específica en cada una de las entidades federativas. Pero, también, se puede ver como un lapso muy breve si pensamos que nuestro mundo sigue constituido por Estados nacionales con un doble rostro, amable y feroz, dependiendo de si éste encara a quienes considera parte de la comunidad o a quienes observa como disidencia de la identidad hegemónica.

Más aún, no creo exagerar al decir que en México nunca antes habíamos tenido una comprensión tan clara de los contornos y consecuencias de la discriminación. Pero, al mismo tiempo, nuestra conversación pública sobre la desigualdad parece haberse desplazado fuera del campo semántico de los derechos. Por supuesto, en la consolidación de un campo de estudios e instituciones que nos permita nombrar a la discriminación como una de las grandes asignaturas pendientes de nuestra democracia, han convergido diversas disciplinas: de forma evidente, el derecho, la ciencia política o la sociología, pero también la filosofía.

A muchas y muchos les resultará extraño que el pensamiento filosófico pueda decir algo relevante sobre la realidad. Hace 25 siglos Aristófanes retrató satíricamente a Sócrates en su comedia *Las nubes*, donde identificó a la filosofía con la observación del cielo, por lo que el filósofo constantemente se tropezaba por dirigir su mirada a las cosas lejanas al mundo común e invisibles para la mayoría. Al contrario de esta imagen, Jesús Rodríguez Zepeda es un filósofo con los pies muy bien plantados en la tierra, con una curiosidad política poco usual entre las y los académicos y, muy importante, con un sentido común en la acepción ilustrada, es decir, con la disposición a pensar el argumento propio más allá de los límites de las propias creencias e idiosincrasia. No constituye, en este sentido, un despropósito señalar que su obra ha contribuido de manera fundamental a la delimitación de un campo semántico, el de la discriminación, que tiene implicaciones para las ciencias sociales y las humanidades. Pero, sobre todo, para una cierta forma –armónica con el Estado constitucional de derecho y eficiente– de plantear las responsabilidades públicas por el combate a la desigualdad.

Una teoría de la discriminación es la reciente obra de Rodríguez Zepeda. Ese título evoca la modestia rawlsiana al intentar construir una entre otras posibles y viables explicaciones de la justicia postconvencional. Es importante por muchas razones, pero, de manera general, quisiera señalar dos. De

un lado, sobresale por ser un compendio de los temas que han interesado a Rodríguez Zepeda durante toda su carrera: allí está su temprano interés en la relación entre las prácticas institucionales y los imaginarios sociales, como una forma de explicar las dinámicas de integración y separación de los grupos humanos (1987). También se encuentra la centralidad de las teorías de la justicia, fundamentalmente inspiradas por John Rawls, que reivindican una imagen moral e igualitaria del mundo cuando parece que no es posible escapar de la precariedad que se ha generalizado (2003). Además, está presente su constante crítica hacia el lenguaje de los derechos y quienes lo utilizan con ligereza, no para desacreditar tal lenguaje, sino más bien para fortalecerlo y situarlo productivamente en un panorama donde las soluciones antipolíticas y antidemocráticas atraen cada vez a más personas, sobre todo jóvenes (2016).

Del otro lado, *Una teoría de la discriminación* es testimonio de la evolución intelectual y política de un fenómeno, la desigualdad de trato, que, si bien ha permitido a una diversidad de personas y grupos nombrar una forma de injusticia y exigir su cese, también ha generado un léxico polisémico con usos no siempre precisos. Aquí es donde Rodríguez Zepeda hace patente su idea de lo que la filosofía puede aportar a la política: situarse críticamente frente a los usos de ciertos discursos sobre lo común, precisar los conceptos y reglas de operación de estos y, además, visibilizar las expectativas de justicia de diversas generaciones que se han sedimentado en los imaginarios sociales y teorías políticas. Por eso es que, para él, es tan relevante preguntarse, con toda la indignación ética que el fenómeno concita, *de qué hablamos cuando hablamos de discriminación*. Y por eso también es fundamental responder con argumentos y razones meditadas para precisar sus contornos y, en consecuencia, ensayar soluciones institucionales focalizadas y eficientes.

Con Lévi-Strauss, Rodríguez Zepeda podría afirmar que necesitamos observarnos como seres en permanente estado de experimentación respecto de las identidades y que, por ello mismo, necesitamos un espacio de libertad institucionalizado que estructure las relaciones sociales y nos evite ceder al peso del esencialismo y el determinismo. Y, con Rawls, podría señalar que requerimos de la distancia y sosiego que aportan la filosofía, precisamente, cuando nuestras visiones particulares y comprensivas sobre lo bueno y lo valioso nos enfrentan y distancian de formas aparentemente absolutas e

irreconciliables. También diría yo que, con Kant, nuestro autor afirmaría que, cuando aparentemente la teoría no alcanza para explicar e incidir adecuadamente en la realidad, en verdad lo que necesitamos es más y mejor teoría, no renunciar a la capacidad reflexiva humana como guía para transitar de manera no violenta los conflictos en democracia. En tal sentido, este libro nos permite comprender que la construcción de una razón antidiscriminatoria, en México y otros territorios, no ha sido un proceso terso ni lineal, sino que, más bien, ha convocado distintas tradiciones intelectuales que nos han obligado a reflexionar acerca de lo que significa negociar en democracia, incluso con quienes piensan que tal proyecto igualitario ya no es necesario. Además, ha alumbrado una agenda de justicia futura que nos mueve a afinar nuestras herramientas de comprensión.

De manera breve quiero reconstruir el argumento general de Rodríguez Zepeda a partir de sus núcleos temáticos. Primero, postula definiciones plausibles de la discriminación y el derecho a la no discriminación, respectivamente como una cancelación de derechos basada en el prejuicio y como una protección simultáneamente igualitaria y diferencial frente a sus consecuencias, para fundamentar los necesarios diálogos académicos interdisciplinarios y la acción pública contra la desigualdad. En segundo lugar, reivindica la centralidad de la no discriminación en los discursos y prácticas democráticos, concebidos no tanto como formas institucionales concretas sino, más bien, como procesos de ensanchamiento del *demos*, cuyas pretensiones de inclusión y reconocimiento compatibles con el Estado de derecho deberían verse reflejadas en las decisiones vinculantes.

En consecuencia, para encontrar asideros libertarios a su proyecto intelectual, el autor vuelve a John Rawls, quien según él habría cometido una *omisión*, pero no un *error*, al situar las cuestiones sobre discriminación por racialización y género no en la teoría ideal que explica la estructura básica de la sociedad, sino más bien en el dominio de las teorías no ideales de la justicia, subsidiarias de la primera. Aquí, el autor aboga por un *rawlsianismo antidiscriminatorio*. Esto a partir de la reformulación de algunos elementos de la *justicia como igualdad de trato y acceso a los bienes primarios* —una forma menos económica pero más precisa, quizá, de traducir *fairness*—: la racionalidad de las partes en la posición original, su personalidad moral, las circunstancias y principio de la justicia que serían producto de una elección razonada en un

contexto de iguales libertades, así como otros dispositivos teóricos que, en el filósofo de Harvard, se orientan a comprender y minar las desigualdades producto de arreglos institucionales viciados de origen, la azarosa distribución de talentos y las distintas restricciones materiales y simbólicas a la autonomía que enfrentamos en el curso de la vida y las generaciones.

A continuación, la tensión entre tratamientos igualitarios y compensatorios lleva a Rodríguez Zepeda a discutir ampliamente el concepto de acción afirmativa como medida temporal de protección y avance de los grupos históricamente discriminados frente al privilegio y la subordinación de los que unos se han beneficiado y otros han demeritado su calidad de vida. Como se señala en el libro, la acción afirmativa –erróneamente nombrada *discriminación a la inversa* en algunos contextos– implica mirar hacia el pasado para enunciar públicamente diversas formas de daño reconocibles solo desde una razón antidiscriminatoria de formulación reciente. Además, significa colocar el interés en el futuro de sociedades que desean tratar de una manera decente y digna a sus integrantes.

El reconocimiento de la diversidad de formas de daño que engloba la discriminación, y que pueden converger en una misma persona o grupo, enfrenta a Rodríguez Zepeda necesariamente con la interseccionalidad, como una herramienta teórica y políticamente legitimada para el abordaje de la complejidad social. Esta idea, señala, tiene una dimensión agonística porque manifiesta la imposibilidad de homogeneizar las identidades y adscripciones grupales al interior de una comunidad política. Pero también resulta muy productiva en el mapeo de la desigualdad y la crítica hacia ciertos multiculturalismos y contextualismos que niegan la primacía de la razón sobre la identidad.

La penúltima estación de su argumento lidia con el conflicto entre el derecho a la no discriminación y la libertad de expresión, ambas piezas fundamentales del orden democrático y que no es sencillo equilibrar dada la ponderación que las sociedades concretas realizan en momentos específicos sobre la preeminencia de la igualdad o la libertad como valores políticos fundamentales.² Para el autor, resulta importante distinguir, por un lado, entre expresiones discriminatorias que una cultura política democrática

² Rodríguez Zepeda y González Luna han editado una obra colectiva al respecto (2018).

tendría que ir criticando y desalentando gradualmente a través de procesos de educación y sensibilización; y, por el otro, los discursos de odio y antiderechos que aspiran a socavar el espacio de seguridad y libertad que se ha construido en las últimas décadas, precisamente, a partir de la ampliación de la categoría de ciudadanía y la eliminación de sus sesgos androcéntricos, racistas, capacitistas y nacionalistas, entre otros. Mientras que las expresiones discriminatorias nos pueden resultar chocantes, en ciertos casos y según doctrina jurídica nacional e internacional, podrían estar protegidas por el derecho a la libertad de expresión. Pero los discursos de odio ameritan un tratamiento institucional, no solo punitivo, que proteja la integridad de sus potenciales víctimas y afirme los fundamentos laicos, seculares y de tolerancia del Estado constitucional de derecho.

Finalmente, el libro cierra con la discusión sobre lo que significa la adjetivación de la discriminación como *estructural*, frente a quienes la piensan como un problema *de minorías* o, como Rawls, perteneciente al dominio de los arreglos institucionales secundarios. Esto implica reconocerla como un tema de justicia básica, convivencia democrática y resolución de desigualdades largamente articuladas. Comprender, como señaló Gilberto Rincón Gallardo hace más de 20 años, que nuestras sociedades se dividen entre quienes hoy experimentan la discriminación y quienes la van a experimentar el día de mañana, debe tener como consecuencia colocar la perspectiva antidiscriminatoria en el centro de la política social, la comprensión teórica de la precariedad, así como del uso del lenguaje de los derechos por los distintos movimientos sociales.

Para cerrar, quiero hacer tres apuntes sobre Rodríguez Zepeda, como filósofo, profesor y ciudadano, que me parece nos ayudan a dimensionar la importancia de *Una teoría de la discriminación*. Primero, para el caso mexicano, él es uno de los escasos intelectuales en el sentido que Habermas planteó: alguien cuya pasión central son las ideas y su desarrollo histórico y social, pero que también acepta y se informa de la política, sus instituciones y prácticas no siempre racionalizables o democráticas, para intervenir en el espacio público y aportar elementos de comprensión sobre la complejidad de los problemas que enfrentamos como comunidad y las definiciones que nos pueden predisponer al tan anhelado consenso sobre la justicia. Por eso, como Rawls hace con la justicia, la de Rodríguez Zepeda es *una* posible

teoría de la discriminación que debe ser revisada y discutida por otras y otros interesados en los mismos problemas.

Segundo, como profesor, él sabe que la coincidencia en el salón de clases es el primer paso hacia la construcción de la propia voz de las y los estudiantes, y que por ello no puede permitirse la condescendencia que simplifica las tradiciones intelectuales, prejuicia contra ciertas autoras y autores del canon o afirma la primacía de la *vita contemplativa* sobre la *activa*, dado que el abordaje filosófico de la política puede ser un suelo muy fértil para la frivolidad. Y, tercero, Rodríguez Zepeda, quien fue el principal acompañante intelectual de Rincón Gallardo en la construcción de la institucionalidad de lucha contra la discriminación en México hace casi 25 años, siempre ha tenido presente que en política nunca está dicha la última palabra. Por ello, tanto el pesimismo como el optimismo son artículos de superstición, como señaló Hume, y, más aún, es la propia democracia la que permite afinar cada vez más nuestras dinámicas y aspiraciones de justicia, en cuyo contexto la no discriminación tiene un papel cada vez más determinante. Como escribió el propio Rodríguez Zepeda hace poco más de una década en la conclusión de su estudio sobre *Teoría de la justicia*:

Esto podría ser poco para quien piense que la misión del pensamiento moral y de la reflexión normativa de la política es influir directamente en el mundo social; pero mucho para quien sólo esperase obtener de tal forma de pensamiento mejores luces y valores políticos sólidos para la defensa de un proyecto democrático igualitarista (2010, p. 246)

FUENTES CONSULTADAS

- SERRET, E. (2006). *Discriminación de género. Las inconsecuencias de la democracia*. México: CONAPRED.
- RODRÍGUEZ, J. (1987). El concepto de “historia” en Claude Lévi-Strauss. En *Signos. Anuario de Humanidades*. pp. 2-38.
- RODRÍGUEZ J. (2003). *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa.

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ

- RODRÍGUEZ J. (2010). *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAM-Iztapalapa.
- RODRÍGUEZ, J. (2016). *Estado de derecho y democracia*. México: Instituto Nacional Electoral.
- RODRÍGUEZ, J. y GONZÁLEZ LUNA, T. (2018). *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*. México: CONAPRED.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1269>

CORRUPCIÓN ESTRUCTURAL

Diana Vicher García*

Sandoval, I. (2024). *Corrupción estructural: La teoría del doble fraude y las raíces de la impunidad en México*. Ciudad de México: Akal.

La obra *Corrupción estructural la teoría del doble fraude y las raíces de la impunidad en México*, publicada en 2024 bajo el sello de Akal, se compone de 5 capítulos elaborados a partir de casi 300 fuentes de consulta, muchas de ellas fuentes primarias. Al iniciar la lectura de la obra, el lector encontrará que, para lograr un análisis profundo de la corrupción, Irma Eréndira Sandoval Ballesteros parte de la explicación y definición del Enfoque Corrupción Estructural (ECE), como un instrumento heurístico, ya que, como la autora señala, el fenómeno no se puede entender bajo la mirada tradicional en la que sólo es observado como un problema de soborno o extorsión. En contraste, propone un Enfoque de Corrupción Estructural que considera a la corrupción como una forma específica de dominación social, caracterizada por un diferencial de poder estructural que permite el abuso, la impunidad y la apropiación indebida de recursos.

En el primer capítulo de la obra su autora explica y expone cómo la corrupción es un problema histórico y multifacético que se manifiesta de diversas maneras en contextos donde la relación entre Estado-sociedad es deficiente, debido a la falta de controles institucionales, políticos y sociales que frenen el abuso de poder. En este sentido, realiza una crítica a los enfoques que reducen la corrupción a ser un problema de agencia o cuestiones culturales, mientras que argumenta que la misma está arraigada en inercias sociales e institucionales que permiten su existencia, porque la corrupción no siempre busca un beneficio económico, sino que su propó-

* Profesora del Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Perteneció al núcleo académico de la Maestría en Gestión, Desarrollo y Gobierno de la Universidad de Guanajuato, México. Correo electrónico: dianavicher@gmail.com

sito es acumular poder y privilegios de manera ilegítima. De aquí que el concepto ‘corrupción’ no se debe limitar al soborno, pues su descripción más adecuada está en la idea de corrupción estructural que va más allá de un enfoque normativo o legalista. De este modo, la autora propone una nueva fórmula: corrupción = abuso de poder + impunidad - participación ciudadana; ya que la corrupción no solo involucra a actores públicos, sino también a actores privados que ejercen poder de manera corrupta.

Por lo anterior, la doctora Sandoval expresa que, dada la naturaleza estructural de la corrupción, sus soluciones no pueden centrarse en la confianza y legitimidad, sino que también deben ser el resultado de un gobierno efectivo y transparente. De esta manera, explica los tres elementos clave de la gobernanza disfuncional que generan un “doble fraude”: abuso de poder, impunidad y exclusión social, los cuales afectan tanto las estructuras financieras como las políticas, obstaculizando el desarrollo de un Estado justo y democrático. La corrupción, afirma, es un fenómeno social y estructural que requiere soluciones estructurales, ya que se reproduce a través de complejas interacciones entre subsistemas económicos, sociales y políticos. Y más aún, si la impunidad es su ecosistema.

En el capítulo II, titulado *Teoría y práctica del doble fraude*, aborda la problemática en México, centrándose en la interrelación entre el fraude financiero y el fraude electoral pues, en un contexto de alta corrupción, los actores políticos se mantienen en el poder a través de prácticas corruptas como la compra de votos y el financiamiento ilícito de campañas. La autora hace énfasis en que la privatización y la transferencia de funciones públicas a entidades privadas han generado un entorno de opacidad, lo que ha facilitado la corrupción y creado un vacío en la rendición de cuentas, ya que las leyes de acceso a la información no contemplan mecanismos de transparencia para estas entidades. Consecuentemente, la opacidad en el sector privado contrasta con los avances en transparencia en el sector público.

No se puede dejar de lado que el objetivo del sector privado es la búsqueda de ganancias, lo cual se ve obstaculizado por la rendición de cuentas, por lo que se refugian en los secretos bancarios y corporativos que protegen a las empresas de la supervisión ciudadana, permitiendo que operen con impunidad. Tal es el caso de la falta de transparencia en las Asociaciones Público-Privadas (APP) y otros mecanismos de privatización que han exacerbado esta situación. Las corporaciones actúan sin escrutinio alguno,

por lo cual, en realidad representan una nueva forma de privatización que carece de transparencia y puede llevar a un mayor endeudamiento público.

Así, expone la doctora Sandoval, la impunidad en el sector privado es un problema crítico. Las corporaciones a menudo actúan sin temor a las consecuencias legales, lo cual se ve agravado por la concentración del poder en manos de unas pocas élites que controlan tanto el sector privado como el público, perpetuando la corrupción estructural debido a la falta de mecanismos de control y supervisión. Por lo anterior, la autora aboga por un enfoque de “transparencia democrática-expansiva”, que no se limite a la higiene burocrática, sino que busque empoderar a la ciudadanía y garantizar el acceso a la información como un derecho fundamental.

Asimismo, ilustra a detalle y con profundidad algunos de los casos que considera emblemáticos de corrupción financiera y electoral en México, como el Monex, Wachovia y HSBC, caracterizados por escándalos de lavado de dinero y financiamiento de actividades ilícitas, lo mismo que delincuencia organizada. La autora demuestra la forma en que las corporaciones influyen en los procesos electorales y en la toma de decisiones públicas, socavando la democracia. De lo anterior se deriva que, además del enfoque integral, el problema debe ser abordado desde la interconexión entre fraude financiero y electoral.

En el capítulo III del libro la autora aborda la relación entre “democracia y neoliberalismo”, pone a discusión la crisis de la democracia contemporánea y el impacto que la corrupción ha generado en México. Aquí, la doctora Sandoval expresa que la democracia está en crisis no solo en países en desarrollo sino también en naciones con tradiciones democráticas consolidadas, en parte debido a la creciente desigualdad en el mundo, donde el 1% más rico acumula más riqueza que el 99% restante, de manera que la población siente que sus gobiernos no los representan y que su voto carece de peso.

A continuación, explica las causas de la corrupción estructural en México, que atribuye a tres variables: abuso de poder, prevalencia de impunidad y debilidad de la participación ciudadana. Explica cómo, en el siglo XX, el neoliberalismo reconfiguró el papel del Estado en la economía, promoviendo la privatización y la liberalización, sin retirarse sino reorientando su intervención, a partir de lo cual, por un lado, favoreció a ciertos sectores económicos y, por otro, creó un entorno propicio para la corrupción. En ese caso, las políticas de ajuste estructural impuestas por organismos in-

ternacionales llevaron a la reducción del gasto social y a la privatización de empresas públicas, exacerbando la desigualdad y la pobreza.

Como lo afirma Sandoval, estas medidas han tenido impacto en las familias mexicanas, incrementando la desconfianza hacia el gobierno. En el sector privado, donde las empresas enfrentan altos niveles de fraude; en la democracia, afectando su aceptación como la mejor forma de gobierno. Así que, a partir de este análisis crítico de la relación entre democracia y neoliberalismo, la autora explica cómo la corrupción ha socavado la confianza absoluta en las instituciones democráticas, por lo que es necesario un cambio estructural en la política y la economía, que se planteó como una solución para enfrentar los desafíos.

En el capítulo IV, titulado *Democracia revigorizada*, se analiza la evolución de la corrupción y su combate en México. Destaca su historia y los esfuerzos que se han realizado para erradicarla, específicamente durante el sexenio de Andrés Manuel López Obrador. La autora recuerda que durante el periodo neoliberal (1982-1988) se registró un aumento notable de la corrupción, mientras que las políticas que comenzaron con el sexenio de Miguel de la Madrid profundizaron la corrupción. Así continuó hasta que la expedición de la Ley Federal de Austeridad Republicana marcó una importante diferencia al intervenir preventivamente reduciendo los gastos excesivos que se realizaban en el gobierno, a cambio de promover un servicio público más eficiente. Además, se implementaron reformas para combatir la corrupción y medidas para fortalecer la credibilidad y la confianza en el desempeño del gobierno; es el caso de los ajustes a los mecanismos de la Fiscalización y el Control Interno. La autora sostiene que el expresidente López Obrador realizó acciones para erradicar la corrupción e ir frontalmente hacia sus causas y efectos.

Pese a todos los avances y logros obtenidos, sin embargo, persisten desafíos para el Estado mexicano como la impunidad y la resistencia burocrática. Muestra de ello son las dificultades que ha enfrentado la Secretaría de la Función Pública (SFP) en su trabajo de vinculación con otras instituciones encargadas de actividades de fiscalización. En el capítulo V, *Los laberintos de la lucha contra la impunidad*, la doctora Sandoval describe y explica cómo se ha llevado a cabo la lucha contra la impunidad y la corrupción en México. Argumenta que, a pesar de contar con una variedad de instrumentos, es-

estructuras legales y normativas, los resultados son muy decepcionantes, por lo cual no se generan progresos en la percepción de la corrupción.

De lo anterior da cuenta el hecho de que México tenga seis instituciones federales con tareas de supervisión y sanción de actos de corrupción, pero eso no se traduce en un impacto positivo tangible para los ciudadanos. Por ello, en lugar de preocuparnos por crear más instituciones, se deben eliminar o reducir algunas existentes para mejorar la efectividad del sistema anticorrupción.

Casi para finalizar, en *El pentágono de las instituciones anticorrupción* se abordan cinco instituciones: la Secretaría de la Función Pública (SFP), la Auditoría Superior de la Federación (ASF), la Fiscalía Especializada en Combate a la Corrupción (FEMCC), el Tribunal Federal de Justicia Administrativa (TFJA) y el Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales (INAI). Todas poseen funciones anticorrupción específicas, pero no han producido los resultados esperados. En este sentido, la autora recuerda que la creación del Sistema Nacional Anticorrupción (SNA), suponía el mejoramiento de la coordinación entre las instituciones que integran el mencionado “pentágono anticorrupción”, pero no ha logrado. Esto parece obedecer a la politización que se ha presentado en el SNA y ha impedido que se realice una verdadera rendición de cuentas. Por último, habla del ‘heptágono de la integridad administrativa’, a partir del cual se ha buscado reformular y profundizar los sistemas de transparencia, rendición de cuentas y fiscalización.

Como es observable a través de esta mirada panorámica, la obra constituye una lectura obligada para entender a profundidad conceptos sobre corrupción, lo mismo que para indagar en la historia de la corrupción en México y conocer a fondo sus casos emblemáticos. También ofrece reflexiones para entender cómo continuar con el combate a la corrupción a partir del escrutinio y comprensión de las principales iniciativas, acciones, políticas y programas que se han aplicado para detener su expansión. El libro da cuenta de los obstáculos y retos enfrentados por México al expedir leyes y crear organismos anticorrupción, al tiempo que recuerda los principales desafíos aún existentes ante esta ingente problemática.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1270>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1271>

FILOSOFÍA Y LITERATURA. APOLOGÍAS Y CONCURRENCIAS

Víctor Hugo Bolaños Sánchez*
Martín Jiménez Serrano**

Espinosa, A. y Romero, L. (2023). *Filosofía y literatura. Apologías y concurrencias*. Ciudad de México: UACM.

*Yo no soy filósofo.
El filósofo dice: Pienso... luego existo.
Yo digo: Lloro, grito, aúllo, blasfemo... luego existo
Creo que la filosofía arranca del primer juicio. La poesía, del primer
lamento. No sé cuál fue la palabra primera que dijo el primer filósofo del
mundo. La que dijo el primer poeta fue:
¡Ay!
¡Ay!
Este es el primer verso más antiguo que conocemos.
León Felipe. El poeta y el filósofo.*

El libro aquí comentado abarca cuatro capítulos, dos de Leticia Romero Chumacero sobre literatura y dos de Adrián Espinosa Barrios sobre filosofía. Arranca haciendo explícito su propósito, y no puede ser de otra manera cuando quienes lo escriben son una literata y un filósofo que, además, son lectores voraces y, por ello, polímatas calificados para hablar de concurrencias entre el arte de juntar palabras y el arte de pensar, de

* Doctor en Ciencias Sociales y maestro en Filosofía de la Ciencia. Integrante de la Academia de Ciencias Sociales de la UACM, México. Correo electrónico: victor.hugo.bolanos@uacm.edu.mx

** Poeta y narrador. Maestro y licenciado en Letras Hispánicas. Integrante de la Academia de Creación Literaria de la UACM, México. Correo electrónico: martin.jimenez.serrano@uacm.edu.mx

pensarnos. El libro –afirman en la presentación– constituye un acto de defensa del trabajo de las humanidades ante la incompreensión y el menosprecio del que a veces son objeto.

Es un hecho que en esta sociedad tardomoderna los saberes prácticos han gozado del privilegio de los presupuestos ante sus innegables aportes en los impulsos modernizadores. Somos una sociedad particularmente dependiente de los “datos” y las “generalizaciones” hechas a partir de aquéllos; ésa sigue siendo una de las imágenes más contundentes asociadas con la ciencia. Sin embargo –he aquí una sentencia categórica de los autores–, sin las humanidades “no hay sociedad plena posible”. Al respecto, hace casi diez años, el crítico literario y ensayista, colaborador de la vieja revista *The New Republic*, Leon Wieseltier, señalaba que “hay aspectos importantes de la vida humana que no pueden describirse con las generalizaciones científicas” (2016-04-23). Las ciencias naturales pueden explicar el 99,9% de una persona, desde sus moléculas, pasando por el sistema óseo o circulatorio, hasta llegar a los genes. Aunque el 0,1 % restante es lo que la hace diferente, única. Es esa pequeña diferencia la que escapa a la explicación científica nomotética. “Es posible que las humanidades y las ciencias estudien lo mismo, la vida humana, pero lo estudian de manera distinta”, sentenciaba Wieseltier.

Es ahí donde encuentro el rasgo particularmente valioso de *Filosofía y literatura. Apologías y concurrencias*, ya que, en palabras de los propios autores, se trata de “emprender un esfuerzo amplio y decidido por divulgar en qué consisten las humanidades”. Y es que, ante la actual y cotidiana manipulación de la historia con fines ideológicos y políticos, se antoja labor necesaria y urgente “develar las características de la investigación académica” en dos disciplinas de las humanidades, como son la filosofía y la filología.

I. FILOSOFÍA

La apología de la filosofía planteada por Adrián Espinosa en el primer capítulo del libro se centra en uno de los tópicos filosóficos más controvertidos, reflexionados y discutidos: la racionalidad humana. Su lectura me llevó inmediatamente a recordar a Santiago Genovés, aquel maravilloso antropólogo de origen español, exiliado por la Guerra Civil, famoso por demostrar que los viajes trasatlánticos fueron posibles con el uso de tecno-

logías rudimentarias mucho antes de la llegada de Colón a las nuevas tierras. Él solía decir que, si tuviésemos la posibilidad de viajar en el tiempo y traer a Platón a la época actual, sin duda quedaría asombrado por los avances tecnológicos, aunque seguramente muy decepcionado por la irracionalidad de muchas de nuestras acciones.

Espinosa Barrios nos engancha a la lectura precisando que la nuestra es una época aparentemente paradójica. Por un lado, están los logros y la superación de fronteras alcanzados con los desarrollos científicos y las innovaciones tecnológicas. Por otro, los riesgos de una crisis ambiental, la sobrepoblación y las crisis humanitarias. Ante esto, se presenta un *trilema*: 1) los logros son mayores que los riesgos, por lo que la humanidad puede progresar hacia un estado de bienestar –el dilema optimista–; 2) pese a tales avances, la humanidad empobrece en su calidad de vida haciendo insostenible su sobrevivencia –dilema pesimista– y, 3) hay un balance entre ambos extremos que permanece neutro, la manera en que lo vemos responde a nuestro propio sesgo cognitivo –dilema ecléctico–. Para el autor, la razón siempre ha vivido tiempos paradójicos: sin duda, nos ayuda a resolver problemas, lo que se identifica como razón aplicada; pero, al mismo tiempo, hay otra expresión de la razón que causa más bien rechazo, cuando de lo que se trata es de extender los límites del conocimiento humano en una razón especulativa tachada de inútil. Frente al *trilema*, el autor sugiere considerar a la razón en su sentido amplio ya que el problema no radica propiamente en la razón, sino justamente en su olvido. En la planeación de nuestro futuro, la razón es nuestra principal herramienta para elaborar y ejecutar planes.

En esta labor filosófica para dilucidar la racionalidad humana, aprovecho para objetar al doctor Espinosa. Porque la filosofía en tanto humana también tiene sus expresiones de arrogancia. El menosprecio de las llamadas ciencias “duras” hacia las humanidades se extiende al menosprecio de la filosofía, específicamente de la filosofía de la ciencia, por las ciencias sociales, las ciencias “blandas”. Pero en ese campo también hay una reflexión filosófica de amplio calado. Por poner un ejemplo, me referiré brevemente a la obra monumental de Max Weber, de quien el filósofo alemán Karl Jaspers decía que “como político era buen filósofo y como filósofo buen sociólogo”. Para Weber la racionalidad, como ejercicio de la razón, era el elemento más importante en la definición de la sociedad occidental. En

Weber, de acuerdo con Luis Aguilar Villanueva, hay un par de elementos que se integran en la idea de acción racional; por un lado, la idea de razón que considera el bien y el deber en la naturaleza humana; por otro, la idea de razón que determina la conexión de sentido de la historia humana. El logro weberiano es el de la unidad razón e historia, filosofía y tiempo.

La acción racional con arreglo a valores se expresa en la famosa distinción –que Weber piensa para los políticos que viven de la política y no para la política–, al hablar de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Las convicciones son esenciales en la naturaleza humana, pero ellas deben ir acompañadas de un sentido de responsabilidad. Hoy, los desarrollos científicos y las innovaciones tecnológicas ya no se financian bajo la vieja consigna seguida por los científicos e ingenieros del Proyecto Manhattan, cuya convicción era ganar una guerra sin importar las consecuencias. En el contexto de la tecnociencia quizá la mayor convicción siga siendo el afán de progreso, la valencia que ha cambiado es la de las responsabilidades. La dura regulación en los experimentos con animales o los fuertes debates en torno al uso de transgénicos son tan sólo algunos ejemplos.

Pero volvamos a los siguientes apartados de la apología propuesta por Adrián Espinosa, que fueron los que más placer de lectura me dejaron. En ellos demuestra su erudición en materia de filosofía, al tiempo que expresa sus habilidades como divulgador. Así, conocí a un tal Jámblico, quien afirmó que fue Pitágoras el primero en utilizar el término *filósofo*. Aunque es claro que el propósito principal del texto no es escribir una historia de la filosofía, sino el cuestionamiento en torno a “si la filosofía tiene o debe de tener una función social en específico”. Por ello, la respuesta a la pregunta “¿qué es la filosofía?” da cuenta de la manera en que la mayoría de las actividades filosóficas relevantes se centran en tres facultades mentales: la crítica, el análisis y la reflexión.

En la parte conclusiva, el autor regresa al punto de origen, ya que al ser el filósofo un profesional en el ejercicio de las tres facultades mentales citadas, lo es también en el uso de la razón, posibilitando que, como sociedad, podamos arrojar luz sobre los procesos históricos y culturales que nos han posicionado en la situación presente y sobre el rumbo que deseamos para el futuro. Sin duda, esta suerte de destino manifiesto cuestiona la presunta inutilidad de las humanidades en general y de la filosofía en lo particular.

Buscando responder a la pregunta: filosofía, ¿para qué?, Espinosa Barrios nos ofrece un argumento sólido y a la vez titánico. Al respecto, hay propuestas que resultan un buen complemento. Por ejemplo, la ciencia social abierta de la que hablaba Immanuel Wallerstein, que implica no sólo superar los límites disciplinares entre la ciencia política, la economía y la sociología, sino también entre las ciencias sociales y las humanidades, posibilitando enfrentar de mejor manera ese destino manifiesto que discute el autor.

En la segunda parte del libro, las concurrencias, Adrián Espinosa comparte su investigación académica frente uno de los grandes problemas en la historia de la filosofía, el de la conciencia, cuyos debates se han enriquecido en las últimas décadas con la inclusión de la filosofía de la mente –que precisamente es su campo de experticia–, y de la neurociencia cognitiva. ¿Qué es la conciencia?, ¿cómo se puede definir?, ¿cuál es su característica esencial?, ¿qué relación hay entre conciencia y “yo”? Son los cuestionamientos por los que nos lleva el autor, estableciendo, además, la conexión con la narración como un tema ampliamente abordado por los estudios literarios. ¿Qué tipo de relación existe entre nuestra conciencia y la facultad narrativa que poseemos para dar sentido a la vida humana? ¿Es posible utilizar algunas de las herramientas de la teoría narrativa para la comprensión de la conciencia desde la filosofía? Su argumento se construye a favor de una relación estrecha entre conciencia y facultad narrativa.

Este capítulo, sin duda, ejemplifica la seriedad y rigor del trabajo académico de su autor. Es un texto que se disfruta, aunque en ciertos pasajes también se sufre al ser un escrito exigente.

II. LITERATURA

Dos ideas se me ocurrieron al acercarme al libro *Filosofía y literatura. Apologías y concurrencias*. Una, el poema *El poeta y el filósofo*, de León Felipe (*Del poeta maldito*, 1941-1942), citado en el epígrafe a estas líneas. Otra, pensar en los estudiosos de la interrelación entre estas dos disciplinas de las humanidades. Por ejemplo, María Zambrano y su *Filosofía y poesía* (1939); *Las formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía* (1990), de Eduardo Nicol; *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético* (2003), de Mauricio Beuchot; incluso la *Introducción literaria a la filo-*

sofía (1945), de Juan David García Bacca. Desde la antigüedad hay en el ser humano esta inquietud por el pensar y el sentir o, me atrevo a decir, por el pensar sintiendo y el sentir pensando, lo lógico y lo sensible, aunque siempre con el predominio de una de las dos acciones, de ahí que a uno se le llame filósofo y al otro poeta.

Pero cuando abro el libro de Romero y Espinosa, y comienzo a andar con la mirada y los dedos, digámoslo así, por los pasillos de sus hojas, oh sorpresa, el enfoque de lo que se anuncia con el título *Filosofía y literatura* rompe mis esquemas cognitivos respecto a esta interrelación entre esas dos disciplinas humanísticas. Entonces se da en mí eso que tanto gustan destacar algunos teóricos de la literatura, una cierta desautomatización o extrañamiento (Victor Sklosvsky *dixit*), pues no es nada de lo que esperaba. El libro que han escrito mis colegas trata sobre aquello, sí, pero no de una manera ortodoxa.

Más allá de establecer el nexo entre filosofía y literatura, la autora y el autor estructuran el libro de manera interrelacionada, diciendo con ello algo como: “Mira, así es como se encuentran lo lógico y lo estético, la intuición filosófica y la intuición poética”, tanto así que la lectura del libro me hace recordar un fragmento de *Pensamiento y poesía*, de María Zambrano, que contextualizo para nuestro fin:

[Poesía y pensamiento] se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (1996)

Vayamos, pues, al libro: *Estudiar lengua y literatura, ¿para qué?*, titula Leticia Romero Chumacero a su primer ensayo –segundo en el orden de aparición dentro del libro–. En esas páginas invita al lector a pensar qué implica aventurarse por el mar de la literatura, si se quiere ser un buen marinero en él. En efecto, el buen marinero se hace entre las tempestades y la calma del mar insondable y misterioso de la fantasía creativa y de la investigación literaria.

De entrada, el ensayo es interesante por lo que dice y la manera como lo dice: para estudiar filología se requiere pasión por las letras, pese a las primeras críticas que quizá vendrán de la familia, cuando se entere de este casi “atrevimiento suicida” que el iniciado ha tomado en su vida. Para decirlo atinadamente, con las palabras de mi colega:

Diríase que [la filología] es una actividad cuasi-esotérica al grado de generar profunda preocupación por su vaga localización en el amplio espectro de los conocimientos humanos: ¿existe como profesión?, ¿quiénes hacen estudios de ese tipo?, ¿a qué se dedican, de que viven?, ¿desde cuándo existe ese campo disciplinar?, ¿dónde se ha desarrollado?, ¿por qué se estudia filología?, ¿para qué?

Son varios los temas que la autora toca a partir de aquellas preguntas. Por ejemplo, habla sobre la literaturidad o literariedad con que los formalistas rusos, en voz de Roman Jakobson, nos introducen en la teoría de la literatura, en aquellos principios, propiedades o categorías que hacen de un texto narrativo o lírico una obra literaria. Además, aborda cómo toda obra literaria nace, crece y se desarrolla en un ámbito social y, por tanto, refleja, hasta cierto punto, la estructura de su contexto: su filosofía de vida, su cultura, sus creencias y, por qué no decirlo, sus miedos y pasiones. De ello da cuenta el apartado *Literatura y sociedad*, donde críticos y creadores se dan cita para conducirnos por el conocimiento de los estudios sincrónico y diacrónico de la literatura a través de la historia, la crítica y la teoría literaria. Pero el ensayo comentado también nos pone al tanto de la importancia de no olvidar en la currícula académica de Letras el saber integrar las tres etapas de sentido del texto: el enfoque extrínseco (que se interesa por quien escribe y el contexto de producción de su obra), el enfoque intrínseco (que se interesa por la obra en sí) y el enfoque de la recepción (que se interesa por quien lee y su contexto). Para cada una de estas miradas –escribe la autora– hay conceptos y métodos específicos, todos ellos profesionales y tan exigentes como los de cualquier otra disciplina humana.

En *Otras convergencias. Narrar un pasado*, cuarto y último ensayo del libro, Leticia Romero ofrece un paseo por las letras escritas por la pluma femenina. El recorrido inicia en el mundo de la monja jerónima sor Juana

Inés de la Cruz, para abordar finalmente a las escritoras del siglo XIX, especialidad de la autora. Con respecto al primer tema, nuestra ensayista y académica se vale del hibridismo entre el relato y el ensayo para escribir sobre la vida intelectual de la jerónima y nos adentra en la atmósfera conventual en la que se desarrolló:

Habiendo hallado los datos necesarios, [Sor Juana] sumerge la pluma de ganso en el tintero y toma notas. Las hojas (y los dedos de la escritora) se llenan de pigmento oscuro conforme va registrando en el papel varios nombres femeninos, destinados a demostrar la pretérita existencia de las mujeres sabias mencionadas en tratados sacros o paganos.

Así ilustra el momento en que la Décima Musa hace una apología del talento femenino y vindica para las mujeres el derecho a expresarse por el privilegio de ser pensantes, asunto abordado en la famosa carta conocida como *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*.

Otro dato importante es la mención de la poco conocida antología *Poetisas mexicanas*, “elaborada en 1893 por el erudito jalisciense José María Vigil. Ese libro –continúa– bastaría para refutar la generalizada idea de que, en materia de escritura femenina, entre los siglos XVI y XIX reinó el mutismo más absoluto”, pues el libro incluye más de cien nombres de escritoras. Y, por supuesto, en relación con el siglo XIX no podían faltar unas líneas consagradas a la “narradora, poeta, ensayista, periodista, editora, traductora y profesora Laura Méndez de Cuenca”. En alusión a esta escritora del Estado de México y a sus contemporáneas, Romero afirma que nuestro desconocimiento del corpus literario es alarmante, aunque, por ello, es “un ámbito de investigación muy tentador”. Así, sobre una gran cantidad de autoras son varias las aristas de investigación que quedan abiertas para investigadores en ciernes, amantes de las letras mexicanas.

Finalmente, el ensayo brinda trece pistas u orientaciones para llevar a buen puerto la exploración y la narración del pasado de las letras femeninas. Las encontramos bajo el subtítulo “Tareas”, a manera de conclusión no solo del ensayo mismo sino de todo el libro, luego de sus dos apologías y sus dos

ejemplos del trabajo filosófico y filológico.

III

No nos resta más que invitar a la lectura de *Filosofía y literatura. Apologías y concurrencias*, resultado de un par de trayectorias aún lejos de su techo, ya que se trata de investigadores que allende su juventud, reflejan madurez y erudición en sus campos de conocimiento.

FUENTES CONSULTADAS

WIESELTIER, L. (2016-04-23). El humanismo no es enemigo de la ciencia. Entrevista de Marc Bassets. En *El País*. México.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1271>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1272>

SOCIOLOGÍA EN MÉXICO

Judith Pérez-Soria*

Zabludovsky, G. (2024). *Sociology in Mexico. An Intellectual and Institutional History*. Cham: Palgrave Macmillan.

Sociología en México es el libro que faltaba. El libro que necesitamos cuando nos encontramos frente a grupo enseñando sociología o cuando nos preguntamos por la disciplina en el país.¹ La obra va más allá de las conocidas referencias a El Colegio de México, del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS UNAM) o la Revista Mexicana de Sociología. La autora, Gina Zabludovsky, hace un recorrido histórico desde mediados del siglo XIX –a la par del surgimiento de la sociología en Europa– y hasta el siglo XXI. A partir de cuatro periodos analiza el proceso de desarrollo y consolidación de la sociología en México, con particular énfasis en los aportes de mujeres académicas. Por tanto, se trata de una obra sintética y completa, cuya traducción al español urge.

El libro está conformado por cinco capítulos. El primero corresponde a la introducción de la obra. El segundo está dedicado a las y los precursores de la sociología (1856-1930). El tercero a la institucionalización de las ciencias sociales (1930-1959), el cuarto a la expansión de la sociología en el país (1959-

¹ El libro es parte de la serie *Sociology Transformed* editada por Holmwood, J. y Turner, S., que tiene como propósito identificar la diversidad de la sociología en el mundo. Para América Latina, además de México, se encuentran los libros sobre Chile, Colombia, Ecuador, Argentina y Brasil.

* Actualmente es profesora- investigadora en El Colegio Mexiquense, adscrita al Seminario Académico Instituciones, Sociedad Civil y Políticas Públicas. Correo electrónico: jperez@cmq.edu.mx

1980) y el quinto a las particularidades de la sociología después de 1980. La elección de estos períodos, explica la autora, corresponde al surgimiento e institucionalización de la sociología en Europa y en los Estados Unidos.

En esta reseña se destacan las contribuciones de algunos autores por periodo, aquellos que se consideran como los más relevantes, y se pone énfasis en las contribuciones de la mayoría de las autoras, con el propósito de reconocer sus aportes, destacar la labor minuciosa que realiza la autora del libro y subsanar el sesgo de género que tiene la sociología, sobre todo clásica. Sin embargo, la obra es más amplia y es menester acercarse a esta directamente.

PRECURSORES DE LA SOCIOLOGÍA: DEL POSITIVISMO CIENTÍFICO AL “RENACIMIENTO MEXICANO” (1856- 1930)

Este capítulo se divide en dos diferentes etapas, acorde a la historia de México, y muestra, por un lado, la influencia de las ideas de Comte y Spencer en el proyecto político del país y en el gradual desarrollo de la sociología y, por el otro, el rechazo al positivismo y el auge de las artes en la etapa posrevolucionaria del país. En la primera parte se documenta cómo la sociología positivista de Comte llega a México y se incorpora en el proyecto político del presidente Benito Juárez (1858-1872): en la importancia de la ciencia, en la separación de iglesia y Estado, y en la defensa de la educación laica y gratuita. Posteriormente, durante la administración de Porfirio Díaz (1876-1911), las ideas de Spencer y el evolucionismo social adquirieron mayor relevancia. En este momento destacan los aportes de Gabino Barreda, quien había conocido las ideas de Comte en París y jugó un papel importante en las políticas educativas del gobierno de Juárez. Además, Barreda fundó la Escuela Nacional Preparatoria, impartió el primer curso de sociología en 1897 y fundó la “Asociación Metodófila” para aplicar el método positivo.

El grupo que formó Barreda, bajo estos principios, fue conocido como Los científicos en el periodo de Porfirio Díaz. Uno de sus miembros más destacados fue Justo Sierra, quien, además de ser el Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, editó el libro México: su evolución social (1902). Esta obra contiene temas relacionados con la población y las instituciones mexicanas desde una perspectiva sociológica. Además, introdujo los cursos especializados de sociología en la Escuela de Jurisprudencia.

Si bien a finales del siglo XIX y principios del XX había poca participación de mujeres en espacios académicos y políticos, y algunos precursores de la sociología mexicana se posicionaron en contra del feminismo, las contribuciones de Laureana Wright fueron fundamentales. Wright fue fundadora de la revista *Las Hijas del Anáhuac* –posteriormente *Violetas del Anáhuac*–, distribuida en México, Cuba y los Estados Unidos. Algunos de sus textos más importantes son: *La emancipación de la mujer por medio del estudio* (1891) y *Educación errónea de la mujer y medios prácticos para corregirla* (1892). En su obra señala la importancia de la independencia económica de las mujeres y su emancipación a través de la educación superior. En 1891, en colaboración con Matilde Montoya Lafragua (primera médica universitaria), fundaron la primera guardería para mujeres trabajadoras.

Otra mujer destacada fue Antonia Leonila Ursúa (una de las 84 mujeres que se graduaron de la Facultad de Medicina entre 1887 y 1937), quien escribió sobre la importancia de la emancipación de la mujer y su derecho a estudiar profesiones científicas. También son importantes las contribuciones de Hermila Galindo, ya que elaboró una visión del feminismo en la que convergen autonomía de las mujeres y bienestar colectivo, y cuestionó las ideas antifeministas de Horacio Barreda (hijo de Gabino Barreda). Como señala Zabludovsky, las aportaciones de estas mujeres no han sido reconocidas en la historia del pensamiento social y político de México, pero sus aportes las posicionan como precursoras de la sociología y del feminismo. Por tanto, una revisión actual no puede dejar de lado sus aportes.

Ahora, la segunda etapa de este periodo (1911-1930), considerada por la autora como El renacimiento mexicano, se caracteriza por una nueva narrativa posrevolucionaria que destaca el carácter mexicano y por el impulso de las artes sobre la ciencia. Tanto José Vasconcelos como Antonio Caso fueron parte del movimiento antipositivista y dieron mayor relevancia a las dimensiones psicológica y cultural. A pesar de la fuerte relación entre positivismo y sociología de la época, Caso introdujo en sus clases el libro *Sociología general* del peruano Mariano Cornejo y su propio libro intitulado *Sociología genética y sistemática*. Sin embargo, los aportes más importantes son los de Manuel Gamio, ya que al estudiar las diferentes dimensiones de las prácticas sociales se convirtió en el referente de la investigación social. Además, fue pionero en el estudio de la migración México-Estados Unidos con métodos que hoy

siguen vigentes: la estadística y la entrevista, como se refleja en *Mexican Immigration to the United State* (1930) y *The Mexican Immigrant. His Live and Story* (1931).

En cuanto a las mujeres, destaca Anita Brenner (1905-1974), quién escribió sobre la cultura, la religión y la Revolución mexicana. Además, fue promotora cultural del Renacimiento mexicano. En 1925 estudió antropología en la Universidad de Columbia, donde se graduó con una tesis doctoral sobre la cultura mesoamericana. Cuando regresó a México se dedicó a la promoción de la identidad mexicana en el extranjero. En 1929 publicó *Idols Behind Altars* en los Estados Unidos, con fotografías de Weston y Modotti. Posteriormente, en 1943, publicó *The Wind That Swept Mexico. The History of the Mexican Revolution of 1910-1942*, reconocido como el primer estudio que ofrece una narrativa extensa sobre la Revolución mexicana.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN MÉXICO (1930-1959)

En este capítulo se aborda el papel de los exiliados españoles en el desarrollo de las ciencias sociales en el país, así como la creación de centros de investigación, revistas especializadas y programas de licenciatura que institucionalizaron a las ciencias sociales en general y a la sociología en particular.

La llegada al país de científicos e intelectuales españoles republicanos, quienes recibieron amplio apoyo del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), permitió aprovechar su formación académica, incorporar las tendencias de la sociología europea y estadounidense de la época, fortalecer los espacios académicos y crear nuevas instituciones. Destacan los aportes del español José Medina Echavarría, quien tradujo del alemán un conjunto de textos, dictó conferencias sobre sociología general a estudiantes de Derecho en la UNAM y publicó el libro *Panorama de la sociología contemporánea* (1940), con los aportes de Durkheim, Simmel, Tönnies y Weber.

En términos de creación de instituciones sobresalen el Fondo de Cultura Económica (FCE) (1934) y la Casa de España en México (1938), que cambió su nombre a El Colegio de México (COLMEX) en 1940. En ambos proyectos destacan los aportes del mexicano Daniel Cosío Villegas. El FCE publicó una colección de 41 obras de sociología, bajo la dirección de José

Medina Echavarría. Uno de estos libros fue *Economía y sociedad*, de Max Weber (1944); obra fundamental en la formación de las y los sociólogos en México. En 1943, se fundó el primer Centro de Estudios Sociales (CES) en el COLMEX, cuya división en sociología estuvo dirigida por Medina Echavarría. Éste desarrolló un programa fuerte en teoría y metodología, pero en contraposición con la propuesta de Cosío Villegas. El programa no tuvo suficientes alumnos y fue cerrado tres años después de su apertura.

Para 1940, los cursos de sociología se impartían en la Facultad de Derecho de la UNAM. Aquí fue donde surgieron las carreras de ciencias sociales que lograrán su independencia en 1951, pero el proceso de institucionalización en esa universidad comenzó en 1930 con la creación del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS-UNAM). Lucio Mendieta y Núñez es una figura destacada del periodo, por el impulso a la investigación sociológica en estudios rurales, urbanos, legales y criminalísticos. También lo es por la creación de la *Revista Mexicana de Sociología* en 1939 y porque fomentó la organización de congresos y asociaciones de sociología a nivel internacional, regional y nacional.

Sin embargo, el IIS-UNAM no contaba con programas docentes, fue hasta 1951 cuando se inauguró la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales (ENCPyS) a iniciativa de Lucio Mendieta. Aquí se impartieron por primera vez las carreras de ciencias diplomáticas, periodismo, ciencias políticas y ciencias sociales.² Una de las primeras mujeres egresadas de la ENCPyS fue María Luisa Rodríguez Sala, quien se incorporó al IIS-UNAM y publicó varias investigaciones. Otra mujer destacada fue Catalina Sierra, la cual estudió en el COLMEX y en la Universidad de Columbia, impartió clases en la ENCPyS y fue autora del libro *El nacimiento de México* y de un conjunto de estudios sobre escritores y diplomáticos mexicanos del siglo XIX. Además, ocupó varios cargos públicos y fue la única mujer que participó en la fundación del Instituto Nacional de Administración Pública.

De 1957 a 1965 la ENCPyS estuvo dirigida por Pablo González Casanova. Durante este periodo se hicieron cambios a los planes de estudios, se incrementó la matrícula y el número de profesores con formación en ciencias sociales, entre estos, Ricardo Pozas Arciniega e Isabel Horcasitas de Pozas.

² Que cambió de nombre a Licenciatura en Sociología entre 1965 y 1966.

Ambos introdujeron las prácticas de campo en la investigación. Entre las primeras tesis de grado de la ENCPyS se encuentra Estudio estadístico de las familias de clase media, de Ema Peralta.

Además, en este periodo se crearon otras revistas como *Trimestre Económico* (1934), *Cuadernos Americanos* (1942), *Problemas Agrícolas e Industriales en México* (1946), *Medio Siglo* (1953) y *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (1955). Así mismo se publicaron varios libros que dan cuenta de la conformación de una nueva comunidad científica.

LA EXPANSIÓN DE LA SOCIOLOGÍA EN MÉXICO (1959-1980)

Este capítulo incluye el análisis de la situación de México y de América Latina al finalizar la década de 1950, así como sus repercusiones en los enfoques predominantes y en el desarrollo de los estudios latinoamericanos. En este periodo la sociología mexicana experimentó un aumento significativo en la matrícula, se fundaron nuevas instituciones académicas fuera de la Ciudad de México y se publicaron un conjunto de investigaciones con aportes originales.

En la década de los sesenta, las y los científicos sociales optaron por el análisis cuantitativo utilizando datos estadísticos. Por ejemplo, la economista Ifigenia Martínez publicó un estudio sobre la distribución del ingreso en México con datos de 1950 a 1957 y mostró que la política económica del país había beneficiado a una nueva clase industrial y empobrecido a grupos que trabajaban en sectores tradicionales. Por su parte, María Luisa Rodríguez Sala, publicó *El suicidio en México, D.F.*, en el cual analizó las tasas de suicidio de 1934 a 1950 y su correlación con edad, estados civil, sexo, ocupación, nacionalidad y ciclos vitales.

Otro libro importante fue *La democracia en México*, de González Casanova, publicado en 1965. Es considerado una referencia central en la sociología mexicana y latinoamericana. La obra cuenta con un amplio trabajo estadístico sobre movilidad social, migración, grupos marginados y actitudes, y utiliza las categorías analíticas de “sociedad dual” y “colonialismo interno”. También la obra de Rodolfo Stavenhagen fue de suma relevancia. Stavenhagen estudió en la Universidad de Chicago, en la ENAH y en la Universidad de París. En su tesis doctoral analizó clases rurales y estratificación social en

países subdesarrollados. En 1965 se incorporó al Centro de Estudios Económicos y Demográficos del COLMEX e impartió cursos en la ENCPyS.

Las críticas a la teoría de la modernización y los conceptos de dualismo y colonialismo interno que desarrollaron tanto González Casanova como Stavenhagen tuvieron influencia en la teoría de la dependencia, que fue uno de los enfoques más importantes en la región. Sin embargo, hasta ese momento, no existían posgrados en ciencias sociales en México. Fue en 1967 cuando la UNAM ofreció maestrías y doctorados en ciencias políticas, sociología, administración pública y relaciones internacionales. Estos posgrados se ampliaron en los siguientes diez años.

La década de 1970 está definida por los efectos del movimiento estudiantil de 1968, la Revolución cubana y la llegada de exiliados de América Latina, quienes se incorporaron a diferentes universidades mexicanas. La sociología y la mayoría de las ciencias sociales asumieron un enfoque marxista y latinoamericano. El plan de estudios de sociología de la FCPyS se modificó para darle mayor peso a la política económica, distinguir entre marxismo y “teorías sociales burguesas” e introducir un seminario sobre el capital. Así mismo, se abrió el Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) y el posgrado en Estudios Latinoamericanos.

En 1973 el COLMEX creó el Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología. Amplió sus campos de estudio a partir de investigaciones relevantes, entre las cuales destacan las de Lourdes Arizpe, en el estudio de mujeres migrantes; Silvia Gómez Tagle, en el análisis de cooperativas agrícolas y sindicatos; Brígida García y Orlandina de Oliveira, en el estudio de migración y género; Maribel Martínez, en las clases sociales agrícolas; María Teresa Rendón en los modos de vida rurales, y Vivian Brachet en el estudio de burocracia y organizaciones.

Otro aspecto importante fue la creación de instituciones académicas fuera de la Ciudad de México, lo cual descentralizó la investigación y la docencia en sociología. En 1974, se fundó el Centro de Ciencias Sociales y de Investigación que ofrecía cursos de antropología, economía y sociología en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. En 1975 se fundó la licenciatura en sociología en la Universidad de Sonora. En 1977 se creó la carrera en sociología en la Universidad de Guadalajara y, en el mismo año, en la Universidad de Veracruz.

Al finalizar el periodo, hubo un renovado interés en identidades colectivas, procesos urbanos, marginación y estudios de género. Uno de los libros más destacados, que lamentablemente no se incluyó en los planes de estudio de sociología, fue *Cómo sobreviven los marginados* (1975), de la antropóloga Larissa Adler Lomnitz. La investigadora introdujo el concepto de “estrategias de supervivencia” que le permitió ilustrar la importancia de las redes sociales entre grupos urbanos excluidos.

DE LAS SOCIOLOGÍAS PARTICULARES A LOS ESTUDIOSOS INTERDISCIPLINARIOS

En el último capítulo del libro se abordan dos momentos. El primero, relacionado con la especialización de la sociología en diversos campos de estudio y, el segundo, con su viraje hacia la interdisciplina. Ambos vinculados estrechamente con la situación del país y del mundo.

Al iniciar la década de los ochenta la sociología transitó del marxismo y la teoría de la dependencia hacia enfoques plurales, pero en campos específicos de conocimiento. Si bien la revolución fue el eje central de la sociología del periodo anterior, en la década de 1980 el eje fue la democracia. Destacan los aportes de Jacqueline Peschard y José Woldenberg, quienes también jugaron un papel importante en la formación instituciones democráticas. Como en otras partes del mundo, la sociología en México, durante la década de los noventa, experimentó el giro cultural y afectivo, con una nueva atención a las subjetividades y al desarrollo de la sociología de las emociones. Mientras que la sociología rural se renovó acorde a las nuevas prácticas agroindustriales y los nuevos movimientos sociales. Y la sociología urbana se modificó a partir de los efectos de la globalización en ciudades y metrópolis latinoamericanas.

En esta década, la matrícula disminuyó en las licenciaturas vigentes, pero continuó la apertura de la carrera en otros estados de la república, lo que dio origen a una sociología regional que es preciso estudiar. Además, aumentó la participación de las mujeres en la matrícula, en la docencia y en puestos directivos. Posteriormente, acorde a los fenómenos del siglo XXI como migración, violencia, salud, daños ecológicos, crisis, nuevas identidades y formas de gobernanza, la sociología asumió una aproximación interdiscipli-

naria de los problemas. El estudio de la violencia en México refleja cómo se transitó del conocimiento de áreas especializadas a la comprensión integral del problema, desde el análisis de la inseguridad, el crimen organizado, la gobernanza, el Estado, las pandillas urbanas, la victimización, el desplazamiento forzado y los feminicidios. Otro cambio importante radica en la relevancia de los estudios de género: de 2006 a la fecha es el principal campo de estudio en la sociología mexicana.

Si bien la sociología hoy enfrenta grandes desafíos, se sostiene en una comunidad consolidada, plural y descentralizada. Por ello, es de suma importancia conocer la historia de la disciplina en el país y reconocer los aportes de los hombres y las mujeres que nos precedieron. En esto radica la importancia del libro aquí reseñado.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i60.1272>

NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Andamios. Revista de Investigación Social es una revista científica internacional, arbitrada, indexada y de acceso abierto, cuyo objetivo es contribuir en las tareas de investigación, difusión y enseñanza en materia de Ciencias Sociales y Humanidades. Emplea un sistema estricto de arbitraje en la modalidad “doble ciego” y quienes evalúan son personas de reconocido prestigio en el ámbito de la investigación, tanto nacional como extranjera. Se publica en formato electrónico tres veces al año y está adscrita al Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Andamios. Revista de Investigación Social está altamente posicionada en distintas categorías de revistas académicas. Por ejemplo, aparece catalogada dentro de Scopus en el nivel Q2 del área de Artes y Humanidades, y en el nivel Q3 del área de Ciencias Sociales. Fue distinguida con la categoría de Excelencia académica por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT) y actualmente forma parte del Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología de la misma institución. Pertenece a múltiples índices y bases de datos, entre los cuales destacan: Scielo-México, Redalyc, Thomson Reuters [Social Sciences Citation Index (SSCI) y Journal Citation Reports (JCR)], Latindex-Catálogo, Latin-REV (FLACSO-Argentina), IBSS, Ulrich’s Periodicals Directory, CLACSO, Social Science Collection (CSA), Sociological Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts (WPSA), Political Database of the Americas (PDBA), International Political Science Abstracts (IPSA), EBSCO Publishing, The H. W. Wilson Company y Swets Information, entre otros.

I. SECCIONES DE LA REVISTA

Los trabajos podrán integrarse en las secciones que conforman la revista, de acuerdo con los siguientes criterios:

1.1. *Dossier*. Trabajos de investigación que se ajustan a la convocatoria de la sección monográfica coordinada por destacados especialistas en ciencias

sociales y humanidades. Este apartado cambia de número en número, de acuerdo con el tema específico objeto de reflexión.

1.2. *Artículos*. Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en cualquier área de las humanidades y las ciencias sociales. Esta sección se encuentra permanentemente abierta, pero en caso de que el artículo se considere publicable se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en el que aparecerá el texto dentro de la revista.

1.3. *Reseñas*. Comentarios críticos de alguna novedad bibliográfica de carácter académico, significativa para el mundo de las humanidades y las ciencias sociales, sea nacional o extranjera. Versarán sobre libros publicados, como máximo, el año inmediato anterior, o sobre nuevas ediciones de clásicos que resulta oportuno revisar a la luz de problemáticas vigentes.

2. ARBITRAJE

2.1. El Comité Editorial remitirá a la autora o autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor a un mes, y en el plazo de un año (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.

2.2. Para ser publicada en *Andamios. Revista de Investigación Social*, toda contribución será sometida a un software de detección de similitudes, con la finalidad de evitar plagios y autoplágios.

2.3. En aras de mantener los principios de integridad, transparencia y responsabilidad autoral, *Andamios. Revista de Investigación Social* no admite artículos ni reseñas cuya autoría o coautoría se acredite a alguna herramienta de Large Language Model (LLM) de inteligencia artificial (IA) generativa (por ejemplo: GPT-4, LLaMA, PaLM-E, PaLM-2, Copilot, Bard o ChatGPT, entre otras). Si alguna autora o autor emplea una o más de esas he-

rramientas debe dejar constancia de ello en una nota a pie de página dentro de su artículo o reseña, indicando qué usó y en qué parte del proceso de investigación o escritura aplicó contenido generado por la IA (resúmenes, redacción, traducción, gráficas, imágenes, códigos, etcétera).

2.4. Todo artículo pasará por una primera fase de revisión, donde el Comité Editorial determinará si corresponde con las áreas temáticas atendidas por la revista y cumple con los requisitos académicos indispensables en un artículo científico. De ser así, las contribuciones serán sometidas al dictamen de dos especialistas en la materia. Cuando la autora o autor forme parte del personal de la UACM, su trabajo necesariamente será dictaminado por árbitros externos a esta institución. En caso contrario, el arbitraje podrá ser interno o externo a la UACM. Si existe contradicción entre ambos dictámenes, se procederá a una tercera evaluación, que se considerará definitiva. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal sobre éste.

2.5. Una vez emitidas las evaluaciones, se enviará a los autores el acta de dictamen; éstos tendrán un plazo no mayor a tres semanas para entregar la versión final del artículo con las correcciones pertinentes. El Equipo de Redacción de la revista cotejará la versión final con los dictámenes e informará a los autores en qué número de la revista será publicado su trabajo. Sin excepción, las colaboraciones aceptadas se someterán a una corrección de estilo, siempre basada en la norma lingüística de la lengua española, y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número. En los casos donde el número de colaboraciones dictaminadas favorablemente para la sección Dossier exceda el espacio destinado a la misma, el Comité Editorial se reserva el derecho de determinar cuáles de ellas se ajustan más a los lineamientos establecidos en la convocatoria. En todas las fases la decisión será inapelable.

3. POLÍTICAS GENERALES

3.1. Los trabajos enviados a *Andamios. Revista de Investigación Social* deberán ser investigaciones de alta calidad académica en materia de ciencias sociales y humanidades.

3.2. Para ser consideradas y sometidas a dictaminación, las contribuciones deberán ser originales y cumplir con todas las normas editoriales establecidas por esta publicación.

3.3. El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autora o autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones. De hacerlo, esa falta de probidad académica impedirá que se admitan otros artículos de la misma persona, incluso en los casos de autoría compartida.

3.4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales y la autorización al Comité Editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social* para que difunda su trabajo en la revista, en la página electrónica de la misma, en reimpressiones, en colecciones y en cualquier base de datos o sistema de indización impreso o electrónico que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo. En la versión electrónica, las contribuciones serán publicadas en formato HTML, PDF, ePub, XML SPS y XML Marcalyc.

3.5. Esta revista está bajo una licencia Creative Commons México 2.5. Está permitida la reproducción y difusión de sus contenidos para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se mutilen y se cite la procedencia (*Andamios. Revista de Investigación Social*) y a la autora o autor.

3.6. Una vez que los originales han sido aceptados para que se publiquen y distribuyan en la versión electrónica de la revista, los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Andamios. Revista de Investigación Social* son cedidos por cada autora o autor a la UACM. Sin embargo, tal como lo establece la ley, cada autora o autor conserva sus derechos morales. En virtud de esto, quien ostenta la autoría recibirá una forma de cesión de derechos patrimoniales que firmará una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos bastará la firma de una de las autoras o autores, en el entendido de que ha obtenido el consentimiento del resto.

3.7. Las y los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros, con la condición de citar a *Andamios. Revista de Investigación Social* como la fuente original de los textos.

3.8. Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus autoras o autores, y no comprometen la posición oficial de *Andamios. Revista de Investigación Social*, ni la de la UACM.

4. DATOS DE LA AUTORA O AUTOR

Todas las contribuciones anexarán, en una hoja aparte del texto, los datos completos de la persona que ostenta la autoría (su institución de adscripción, dirección postal, dirección electrónica y teléfono), y una breve reseña curricular (estudios profesionales, máximo grado académico, nombramiento en su institución de adscripción, líneas de investigación y principales publicaciones –en el caso de los libros se mencionará el título, el lugar de edición, la editorial y el año–). Cuando se trate de coautorías, se incluirán los datos de todas las personas que colaboran en el artículo.

5. LINEAMIENTOS EDITORIALES

5.1. Sólo se dictaminarán los trabajos que cumplan cabalmente las normas de recepción de originales, políticas generales y lineamientos editoriales, especificados en *Andamios. Revista de Investigación Social*.

5.2. Las contribuciones, rigurosamente inéditas, se presentarán con letra Arial de 12 puntos, con interlineado doble y páginas numeradas, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.

5.3. Las contribuciones para las secciones *Dossier* y *Artículos* deberán tener como mínimo 5,000 palabras y como máximo 10,000, incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; las correspondientes a Reseñas no podrán superar las 3,000 palabras.

5.4. Se recomienda que el título de los trabajos no exceda de 70 caracteres, incluyendo espacios.

5.5. Las contribuciones, salvo las reseñas, deberán anexar: a) un resumen en español y otro en inglés, que no supere, cada uno, las 120 palabras, y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo, así como la originalidad y el valor (aportación y relevancia) del mismo; y b) cinco palabras clave, en español e inglés, que identifiquen el contenido del texto.

5.6. Cada párrafo, a partir del 2º, comenzará con sangría.

5.7. El aparato crítico se presentará de acuerdo con el formato utilizado por la American Psychological Association (APA). Entre otros sitios, puede consultarse en la dirección electrónica siguiente: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>

5.8. Si el artículo contiene citas textuales de menos de cinco líneas, éstas irán en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, se escribirán en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra (Arial de 12 puntos) y con interlineado sencillo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, se indicarán entre corchetes.

5.9. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma] el año en que se publicó la obra [coma] p. y páginas citadas. Ejemplo:

Con respecto a la relación entre el azar y el conocimiento, “la cantidad de azar presente en el universo, o la cantidad de él que interviene en los procesos naturales, no tiene más límite que el de avance del conocimiento” (Wagensberg, 1985, p. 22).

5.10. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor, se indicará entre paréntesis el año de publicación de la misma. Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo:

La teoría de la acción de Parsons (1974a) parte de la consideración del acto unidad. Parsons (1974b) considera que el sistema social tiene como función primaria la integración.

5.11. La autora o autor del artículo deberá asegurarse de que las citas incluidas en el texto coincidan con todos los datos aportados en la bibliografía.

5.12. Todos los títulos de libros, revistas y periódicos se anotarán en cursivas.

5.13. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Arial de 12 puntos.

5.14. Al final del texto figurará el listado de todas las fuentes empleadas (en orden alfabético), con los siguientes formatos y con sangría francesa:

5.15. Libro: Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial

5.16. Libro con editor: Apellido, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial.

5.17. Libro electrónico: Apellido, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www...>

5.18. Libro electrónico con DOI: Apellido, A. A. (Año). *Título*. doi: xx

5.19. Capítulo de libro: únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y haya un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

5.20. Publicaciones periódicas en formato impreso: Apellido, A. A., Apellido, B. B., y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp.

5.21. Publicaciones periódicas con DOI: Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp. doi: xx

5.22. Publicaciones periódicas online: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, volumen (número), pp-pp. Recuperado de <http://www...>

5.23. Artículo de periódico impreso: Apellido A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del Periódico*, pp-pp. O la versión sin autor: Título del artículo. (Fecha). *Nombre del Periódico*, pp-pp.

5.24. Artículo de periódico online: Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del Periódico*. Recuperado de <http://www...>

5.25. Tesis de grado: Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

5.26. Tesis de grado online: Autor, A. y Autor, A. (Año). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Recuperado de <http://www...>

5.27. Referencia a páginas web: Apellido, A. A. (Fecha). *Título de la página*. Lugar de publicación: Casa publicadora. Recuperado de <http://www...>

5.28. Fuentes en CD: Apellido, A. (Año de publicación). *Título de la obra* (edición) [CD-ROM]. Lugar de publicación: Casa publicadora.

5.29. Películas: Apellido del productor, A. (productor) y Apellido del director, A. (director). (Año). *Nombre de la película* [cinta cinematográfica]. País: productora. Duración: xx min.

5.30. Serie de televisión: Apellido del productor, A. (productor). (Año). *Nombre de la serie* [serie de televisión]. Lugar: Productora.

5.31. Video: Apellido del productor, A. (Productor). (Año). *Nombre de la serie* [Fuente]. Lugar.

5.32. Podcast: Apellido, A. (Productor). (Fecha). *Título del podcast* [Audio podcast]. Recuperado de <http://www...>

5.33. Foros en internet, lista de direcciones electrónicas y otras comunidades en línea: Autor (Día, Mes, Año), Título del mensaje [Descripción de la forma] Recuperado de <http://www...>

5.34. En caso de que la referencia cuente con DOI será imprescindible que éste se anote.

5.35. Se recomienda evitar el uso de palabras en idioma distinto al español, así como de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), se anotará con cursiva y se incluirá, entre paréntesis o como nota de pie de página, su traducción al español o una breve explicación del término. Si se empleara un neologismo también deberá anotarse con letra cursiva.

5.36. En caso de que el artículo tenga citas en un idioma distinto al español, se traducirán a esta lengua.

5.37. La primera vez que se utilicen siglas o acrónimos se escribirán entre paréntesis e irán precedidos por el nombre completo de la institución que denominan.

ENVÍO DE COLABORACIONES

Toda contribución deberá enviarse como archivo adjunto vía electrónica al correo: andamios@uacm.edu.mx

CONTACTO

Correo electrónico: andamios@uacm.edu.mx

Página electrónica: <http://www.uacm.edu.mx/andamios>

Y en OJS: <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/index>

Andamios, Revista de Investigación Social
del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad
Autónoma de la Ciudad de México.

