



Diálogos **con el cuerpo, el género y la subjetividad**

Raúl Balbuena Bello,
Kenya Herrera Bórquez
Susana Gutiérrez–Portillo

C o o r d i n a c i ó n

**Universidad Autónoma
de Baja California**



Universidad Autónoma de Baja California

Dr. Luis Enrique Palafox Maestre
Rector

Dr. Joaquín Caso Niebla
Secretario general

Dra. Lus Mercedes López Acuña
Vicerrectora campus Ensenada

Dr. Jesús Adolfo Soto Curiel
Vicerrector campus Mexicali

Dra. Haydeé Gómez Llanos Juárez
Vicerrectora campus Tijuana

Dr. Christian Alonso Fernández Huerta
Director del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Dr. César E. Jiménez Yañez
Responsable Área Editorial del IIC-Museo



Diálogos **con el cuerpo, el género y la subjetividad**

Raúl Balbuena Bello,
Kenya Herrera Bórquez
Susana Gutiérrez–Portillo
C o o r d i n a c i ó n

**Universidad Autónoma
de Baja California**

Diálogos con el cuerpo, el género y la subjetividad / Raúl Balbuena Bello, Kenya Herrera Bórquez, Susana Gutiérrez-Portillo, coordinación. -- Mexicali, Baja California : Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, 2024.

240 p. : 14x21.6 cm. -

ISBN: 978-607-607-946-1

ISBN: 978-607-607-947-8 (versión electrónica pdf)

1. Identidad de género. 2. Expresión de género. 3. Identidad sexual.

I. Balbuena Bello, Raúl, coord. II. Herrera Bórquez, Kenya, coord.

III. Gutiérrez-Portillo, Susana, coord. IV. Universidad Autónoma de Baja California.

HQ1075

Comité editorial del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo:

Susana Gutiérrez Portillo, Fernando Vizcarra Schumm, Olga Lorenia Urbalejo Castorena, Areli Veloz Contreras, Mario Alberto Magaña Mancillas, David Bautista Toledo, Christian Alonso Fernández Huerta, Clementina Campos Reyes, Raúl Balbuena Bello, César Enrique Jiménez Yañez, Lya Niño Contreras y Maricela López Ornelas

Publicación dictaminada. Esta obra fue sometida a dictamen por pares académicos bajo la modalidad doble ciego.

Primera edición: diciembre de 2024

© D.R. 2024 Raúl Balbuena Bello

© D.R. 2024 Kenya Herrera Bórquez

© D.R. 2024 Susana Gutiérrez-Portillo

Las características de esta publicación son propiedad de la Universidad Autónoma de Baja California
<http://www.uabc.mx/>

Instituto de Investigaciones Culturales-Museo
Avenida Reforma y calle L s/n, Colonia Nueva,
Mexicali, Baja California, México, C.P. 21100
Teléfonos: (52) 686 554 1977 y 552 5715
<http://iic-museo.uabc.edu.mx>
Correo: editorial.iic-museo@uabc.edu.mx

ISBN 978-607-607-947-8

Edición, formación y diseño editorial: Gerardo Ávila
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Diálogos con el cuerpo, el género y la subjetividad

Raúl Balbuena Bello,
Kenya Herrera Bórquez
Susana Gutiérrez-Portillo
Coordinación





Índice

Introducción	9
Experiencias de parentalidad de familias con jóvenes gais en la ciudad de Armenia, Quindío, Colombia <i>Jhon Jaime de la Rosa Bobadilla</i>	29
Mis hijos, mi fuerza: un esbozo del cuidado materno a distancia (de madres migrantes en tránsito por Mexicali) <i>Laura-Marcela Rodríguez-Benjumea</i>	61
Mujeres cubanas: construcción política, modelos y perspectiva de género en la academia hasta finales del siglo xx <i>Yalily Ramos Delgado</i>	89
La representación del cuerpo de las mujeres en Occidente: prejuicios y estrategias de recuperación simbólica <i>Martha Patricia Medellín Martínez</i>	115
Fronteras discursivas del cuerpo en la experiencia de estudiantes de ingeniería <i>Susana Gutiérrez-Portillo</i>	137
Pedagogías transexuales <i>Karla Jeanette Chacón Reynosa y Renatta Pinto Toledo</i>	161
“Estando allá soy de los que más lloran”: espacios emocionales y corporales de varones jurados migrantes temporales a Canadá. <i>Anabel Flores Ortega</i>	185

Nos-otres: la colectividad y el conocimiento situado
en la práctica artística y pedagógica. Una exploración
de la autorrepresentación de mujeres
en el Cereso de Mexicali

213

Marycarmen Arroyo Macías



Introducción

Un laboratorio...

La polifonía de textos que ponemos a su consideración en este volumen materializan procesos de diálogo y acompañamiento académico en el marco del Laboratorio de Géneros del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo (IIC-Museo) en la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). El laboratorio es un nodo de encuentros de una red internacional de investigadoras/es¹ que trabajan temas de géneros, sexualidades, cuerpos, disidencias, en el marco de problemáticas y fenómenos inherentes a Latinoamérica. El Laboratorio de Géneros nació como un proyecto académico unos años antes de 2014, pero fue en ese año cuando el IIC-Museo aprobó la conformación del comité académico en sesión de Consejo Técnico de Investigación, validando, con ello, la existencia del laboratorio.

Con el Comité en su centro, fue posible que el laboratorio creara, en 2017, la Red de Estudios LGBT y de Género, en la que colaboran, hasta ahora, estudiantes de licenciatura y posgrado, personal académico (de la UABC y de la Universidad del Quindío, de Colombia), y especialistas que han egresado de la maestría y del doctorado en estudios socioculturales, que se desempeñan laboralmente en instituciones públicas y en organizaciones de la sociedad civil.

En su origen, el laboratorio estableció como ejes de trabajo la investigación, la academia, la capacitación, la divulgación y la difusión: menudo trabajo. También se fijó el objetivo de crear campos epistemológicos *dialogados*, es decir, distintos espacios en los que se generan conocimientos diferenciados, que si bien contienen características

¹ El uso del lenguaje inclusivo en la producción académica es aún tema de debate. Para esta publicación dejamos a criterio de cada autor/a el uso y la forma particular de esta estrategia político-lingüística de visibilización.

específicas, no postulen la marginación, la desacreditación o la invalidación. Tal como se ha formulado, el objetivo nos permite formar vínculos y diálogos con segmentos de la sociedad civil, de la academia o de los sectores públicos y privados. La intención, por supuesto, ha sido fomentar los actos colaborativos, las relaciones igualitarias y, sobre todo, el respeto a las diferencias.

Sin afán de sobredimensionar los alcances del laboratorio, hemos logrado desarrollar gran parte de estas áreas. Una de las actividades sustantivas de nuestro grupo ha sido el trabajo de investigación y el de la academia. La capacitación, por otra parte, ha brindado grandes satisfacciones, pues nos permite, al mismo tiempo, la vinculación, la divulgación y la difusión, así como la transmisión de conocimiento. En este rubro, sobresalen las capacitaciones que hemos ofrecido en el sector público, así como las que hemos realizado en distintos espacios de la academia. Paralelamente, se han desarrollado actividades de divulgación, cuyos alcances no habrían sido posibles de calcular o imaginar en el momento en que se originaron. De entre ellos, podemos destacar las jornadas culturales de lucha contra la homofobia, lesbofobia y transfobia, que a la vuelta de 10 años se han consolidado como uno de los espacios emblemáticos del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, y que han servido como espacios de intercambio, reflexión e incluso de polémica. Para acotar, recuperamos la definición de Briceño (2012) sobre la divulgación:

La divulgación de la ciencia pretende hacer accesible el conocimiento especializado, se trata de tender un puente entre el mundo científico y el resto del mundo; es el canal que permite al público la integración del conocimiento científico a su cultura. Es una noble tarea la de dar a conocer a las comunidades los hallazgos que con rigurosidad científica se han conseguido producto de las investigaciones (p. 3).

Tanto las jornadas, como algunas otras actividades, como las que se llevan a cabo en alusión al día Internacional de la Mujer (8 de marzo), el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia Contra las Mujeres (25 de noviembre), o la noche de Rembranza Trans, han sido el vínculo entre el trabajo académico y lo que Briceño señala como *el resto del mundo*. En estas actividades, no solo se ha dado a conocer el

trabajo académico, sino que se forjaron algunas relaciones con especialistas, activistas y artistas, e incluso con colegas de otras facultades.

En un marco de una presunta democracia, el acercamiento entre el trabajo de la academia y, en particular, el de investigación –sin menosprecio de la formulación y abstracción teóricas–, con los distintos segmentos sociales coadyuva a fomentar un pensamiento crítico, fortalecido y decidido, pero, sobre todo, a la formación del librepensamiento. En este sentido, además de la vinculación, sobresale la capacitación, así como la colaboración de quienes integran el laboratorio, en actividades de difusión e investigación.

Es de gran importancia, volver la mirada hacia el trabajo que cada integrante del laboratorio ha formado y desarrollado. Se ha formulado una suerte de asociación entre el trabajo académico y el activismo, reformulando, así, las metodologías, las técnicas, y las teorías.²

² Pensamos, por ejemplo, en el trabajo que llevan a cabo las/os integrantes del laboratorio –aunque no todos participen en esta compilación– Adriana Jaén Manuel y Lilian Paola Ovalle Marroquín –quien además ha sido pionera en los análisis de la narcocultura– sobre desapariciones forzadas. Hacer visibles estas mecánicas supone una posibilidad de intervenirlas y modificarlas. Ambas investigadoras han mostrado la forma en que pueden resignificarse los lugares marcados por la desaparición: el perdón y el bordado aparecen como instrumentos para enjuiciar a una biopolítica institucional, y resquebrajar el biopoder que viene desde distintos frentes. *No olvidar* se convierte, en esas circunstancias, en la nominación de un acto constitutivo de la resistencia. Al mostrar las intersecciones entre el feminismo y la educación superior masculinizada, Susana Gutiérrez Portillo recupera la historia de mujeres invisibilizadas en la producción científica y académica. La visibilidad, en este sentido, es al mismo tiempo que una estrategia, un reordenamiento de los campos epistemológicos y otra comprensión de las prácticas académicas. También desde el feminismo, Kenya Herrera Bórquez habla de *mujeres buchonas*, de su cosificación, pero también de su autoconstrucción y empoderamiento. Además, Kenya promueve una postura crítica frente al ejercicio tradicional de la psicología, algo que comparte con Lilian Paola Ovalle y con María de Lourdes Arredondo Cruz, quien se especializa en el análisis de la violencia en la relación de pareja y, recientemente, en el estudio de la orfandad por causas de feminicidio. Ernesto Antonio Zarco Ortiz cultiva la reflexión sobre las transmigraciones desde lugares poco tradicionales, e incluso, en un contexto que podría llamarse posregional. Abraham Nemesio Serrato Guzmán se ha preocupado por los estudios sobre homosexualidades masculinas y masculinidad, y ha resaltado la entrevera del poder, la heteronorma y la condición *cis*. En paralelo, Jhon Jaime de la Rosa ha puesto en la mira los temas sobre lo gay, la identidad y la familia. Finalmente, Yalily Ramos Delgado y Laura Marcela Rodríguez Benjumea abordan problemáticas identitarias y de orden simbólico con base migratoria.

Creemos que, desde la riqueza multiposicional, nuestro equipo de trabajo y sus colaboradoras/es contribuyen a *pensar* el mundo como espacio de intervención, pero también de transformación, pues no solo se ponen de relieve las mecánicas del poder, la fuerza de las nominaciones o los entramados simbólicos; también se manifiestan las prácticas cotidianas que, por la fuerza de la repetición, contribuyen a la reproducción de esquemas de pensamiento que, a la luz de los actuales reclamos sociales, resultan anacrónicos.

Hemos impulsado, con cierto frenesí, las acciones que fracturan las certezas epistemológicas y, al mismo tiempo, hemos desobedecido los mandatos metodológicos, las aproximaciones teóricas y las explicaciones a partir de una lógica predominante. Como grupo de trabajo, hemos apostado por la deconstrucción como tarea constante; a las relaciones horizontales como política general; al pensamiento crítico como acto performativo, y al conocimiento situado como promesa.

En este sentido, las exploraciones que componen esta obra se sitúan y encarnan en las experiencias de diversos escenarios de nuestro continente, y de las movilidades migratorias que han configurado y siguen configurando nuestros territorios. El título de esta compilación, *Diálogos con el cuerpo, el género y la subjetividad* se propone, más que como una delimitación, como avenidas de posibilidades, fruto de los procesos de reflexión que el espacio del Laboratorio de Géneros ha germinado desde su nacimiento en 2014. Con posturas que no siempre coinciden del todo, quienes conforman y colaboran con el laboratorio hemos apostado a crear una pedagogía que nos eduque en la diferencia, y que, al mismo tiempo, permita transferir esta perspectiva a las personas que, de alguna forma, se han acercado a nuestro grupo de trabajo y que, al final, nos dé la pauta para decir que hemos habitado el laboratorio.

Este habitar del que hablamos ha constituido un espacio intelectual compartido que hizo posible las obras que conforman este compilado. El entramado conceptual que se teje a través de estos textos se conforma por miradas sobre las categorías de género, cuerpos y subjetividades. Nos interesa aquí compartir con las/os lectoras/es algunos apuntes en relación con estos ejes que dan vida a esta obra.

Del género a los géneros

Cuando Simone de Beauvoir (2013) afirma que *la mujer no nace, se hace*, constriñe, en esta frase, toda la construcción social que recae sobre los cuerpos feminizados de las hembras. Ser mujer, desde el punto de vista de la autora, implica asumir, como naturales, una serie de atributos irrenunciables e incuestionables. Esto significa, por ejemplo, que la maternidad no es un acto “natural”, sino una exigencia social. Por su parte, Gayle Rubin (1986) ha señalado la cosificación de las mujeres en las observaciones etnográficas que en su momento realizara Lévi-Strauss. Al mismo tiempo ha observado su ausencia en la obra de Marx, así como su minusvalía en la perspectiva freudiana.

De entre esta serie de apreciaciones, Rubin ha dicho también que el género es el lugar de opresión de las mujeres, apuntando con ello a una condición de sumisión que históricamente pesa sobre ellas. En este sentido, su planteamiento sobre el sistema sexo-género ha contribuido a comprender la articulación entre el sexo biológico y las “fundas” culturales que se ciñen sobre el cuerpo sexuado.

Por su parte, en “Género y teoría *queer*”, Teresa de Lauretis (2015) ofrece un panorama de la forma en que el género se fue instalando en algunas universidades estadounidenses, y desde ahí se llevó a cabo su apropiación. Desde la década de 1960, afirma De Lauretis, se introdujeron los estudios de la mujer (*women's studies*) en los espacios universitarios, y desde ahí, feministas dedicadas a la investigación lograron posicionar al género como “el eje central, el elemento cohesivo de la crítica feminista hacia el patriarcado occidental” (De Lauretis, 2015). Esto representó, de acuerdo con la autora, el hecho de que:

género no pertenecía a los hombres, género era la marca de la mujer, la marca de una diferencia que implica el estado subordinado de las mujeres en la familia y en la sociedad, debido a un conjunto de características relacionadas con su constitución anatómica y fisiológica. (p. 107)

En esta narración, las feministas académicas, o como De Lauretis (2015) les llama, “investigadoras feministas”, atribuían al género

una “suma de características” situadas en la naturaleza, o bien, resultado del “condicionamiento cultural y social” (p. 178). Los estudios de género, dice De Lauretis, aparecieron en la universidad como consecuencia, en parte, del énfasis separatista que en algún momento caracterizó a los llamados estudios de la mujer. Se sumaron luego los estudios *queer* y los lésbicos y gay; e influidos por estos movimientos emergieron también los estudios sobre los hombres y las masculinidades.

Con este contexto detrás, De Lauretis (2015) se preguntó “si el género no es una simple derivación del sexo anatómico sino una construcción sociocultural, ¿cómo se logra aquella construcción?” (p. 108). La respuesta, dice, se encuentra en la representación, en la semiótica. El género es “un efecto compuesto de representaciones discursivas y visuales”. O, en otros términos, el género no es otra cosa que una atribución y una apropiación: “otros me atribuyen un género y yo lo asumo como propio –o no–” (p. 108).

Joan Scott (2013), por su parte, afirma que las feministas comenzaron a usar el término para referirse a la “organización social de las relaciones entre los sexos”, conectando, así, los “rasgos del carácter o de la sexualidad” con el género. Esta conexión, dice Scott, es explícita “porque el uso gramatical comprende las reglas formales que se siguen en la designación masculina o femenina”, aunque, al mismo tiempo, se trata de una conexión “llena de posibilidades inexploradas, porque en muchos lenguajes indoeuropeos existe una tercera categoría: asexuada o neutra” (p. 266).

Sin embargo, Scott (2013) sostiene que las feministas estadounidenses insistían en señalar el carácter social de las “distinciones basadas en el sexo” (p. 266). La autora deja ver –en el mismo sentido que De Lauretis– que dentro de este feminismo (estadounidense y académico) conviven dos posturas que toman, como base de su alejamiento, la interpretación del género. Por una parte, las feministas que postulaban un “rechazo al determinismo biológico implícito en términos tales como ‘sexo’ o ‘diferencia sexual’”, y que además adoptaron el sentido relacional del género; y del otro, aquellas que acogieron el género como una forma de referirse únicamente a las mujeres.

Por supuesto, es fundamental entender la importancia que tiene, para Scott, el protagonismo de las feministas que comenzaron a reformular el campo disciplinario de la historia. De acuerdo con la autora, la perspectiva de estas mujeres no solo resulta crítica para una disciplina en la que los historiadores –en su mayoría– han obviado el papel de las mujeres en la historia, sino que, además, pueden comenzar a modificarla.

Para cuestionar estas formulaciones del género, se ha desarrollado otra postura que, si bien rescata el sentido social y cultural de este, se pregunta por el *sujeto mujer* del que se habla dentro del feminismo. En el prefacio que Butler (2007) realiza a su obra (en castellano) más célebre, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, afirma que “toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes en el seno del feminismo” (p. 8). Por supuesto, la sentencia es clara pero compleja, y bien puede remitir a los distintos momentos en que el género aparece como una categoría *en disputa*.

Una de las apuestas de Butler es comprender la forma en que se ha construido una coherencia entre biología y cultura, postulando una inteligibilidad de género; es decir, se espera que la genitalidad corresponda a la orientación sexual y la identidad de género. Si esto es posible, el género puede ser inteligible; de lo contrario, puede ser leído como una amenaza a su estabilidad. Tal es el caso de la transexualidad y, en especial, la intersexualidad. Así, el género, como categoría explicativa, ha marcado dos directrices que continúan vigentes en el feminismo global actual y en las instancias públicas que se ocupan de atender la violencia contra las mujeres. Sin embargo, las apropiaciones que de esta categoría han hecho quienes no coinciden con la explicación dicotómica del género –en su relación con la biología– dislocan estos sentidos de tal forma que hacen pensar en el género no como una apropiación, sino como una imposición.

El género, en su versión dicotómica, pretende la representación de machos y hembras que socialmente han sido construidas como hombres y mujeres, y que gustosamente lo asumen así. Esto no

invisibiliza el hecho de que, en esta dicotomía, se tejan relaciones de poder que desfavorecen a las mujeres y las oprimen. Desde la disidencia, el género es visto como una “camisa de fuerza” que obliga a los cuerpos a desarrollar las capacidades y habilidades físicas que caracterizan a uno y a otra. El género, en esta perspectiva, aplasta y aplaza el deseo de “crearse” a sí misma como persona deseante y sexuada (o no).

En este trabajo pensamos al género como una categoría explicativa e identificativa de amplia gama; es decir, pensamos no en un vocablo que, como ha dicho Scott (2013), pueda ser remitido a su uso gramatical y las reglas formales (p. 266), sino en la necesidad de las personas de identificarse o desidentificarse de un significado particular. La desidentificación, tal como la concibe José Esteban Muñoz (1999), es un descriptivo que nombra estrategias de supervivencia de sujetos minoritarios, para negociar con una esfera pública mayoritaria fóbica, que continuamente omite o castiga la existencia de sujetos que no se conforman con la ilusión de la ciudadanía normativa. Muñoz (1999) construye sobre la propuesta de Michel Pêcheux para nombrar una manera para enfrentarse a la ideología dominante, que no opta por asimilarse ni oponerse estrictamente a ella. Es una estrategia que trabaja “por y contra” al mismo tiempo, para transformar las lógicas culturales desde dentro (p. 11).

Entendemos, con ello, que es posible incorporar la idea de géneros, no en sustitución de género, sino como un “acto” que permite la incorporación de las experiencias corporales en relación no solo con el sexo biológico, sino con la orientación sexual, la identidad de género y, tal vez, con la desidentificación de los géneros. Pensarlo así también permite la incorporación de ámbitos biográficos, subjetivos y afectivos que rebasan los límites categoriales tradicionales de los cuerpos, sexualidades y subjetividades, entre otras.

Cuerpos y corporalidades

El cuerpo, en su condición situada, ha sido una preocupación central en la historia del feminismo. Mientras que refutó el determinismo

biológico, hacerse mujer siempre se consideró un proceso corporal anclado en lo social. El concepto de cuerpo osciló entre el lienzo pasivo, donde los constreñimientos sociales hacían su marca, hasta el sitio de resistencia, fuente de poder y subjetivación.

Hablando sobre el cuerpo, una de las críticas centrales del pensamiento feminista ha sido cuestionar la disección mente/cuerpo del pensamiento occidental, que crea una oposición entre el individuo, como ente racional, y el cuerpo, planteado como una máquina al servicio de la razón. Más aún, al atribuirle a la razón un carácter masculino, se alineaba con lo iluminado, lo espiritual y lo divino, mientras que lo femenino se equiparó con lo terrestre, lo corporal, lo instintivo, lo carnal y lo grotesco.

De acuerdo con María Margaroni (2019), este rasgo del pensamiento occidental no solamente denota el miedo a ser un cuerpo, sino el deseo de afirmar la autonomía a través de la posesión de otros cuerpos. Esto adquiere dimensiones más complejas desde el prisma de la colonialidad, o más bien, de lo que Aníbal Quijano denomina la matriz colonial de poder (Rodríguez, 2021), y que María Lugones (2014) precisa con el concepto de colonialidad de género. El cuerpo terrestre, anclado en la materialidad y la especificidad del sexo y la raza, es mortal y vulnerable; es la alteridad del “hombre” occidental, eterno, universal y, por lo tanto, su posesión y su fantasma. Margaroni (2019) dice que esta somatofobia es producto del deseo del hombre occidental de permanecer sin ataduras, dueño de todo lo que está destinado a cargar con el peso de la materialidad en su lugar, sea la mujer o el salvaje esclavizado.

Los abordajes contemporáneos sobre el cuerpo en ciencias sociales disienten de los conceptos modernos bajo los que se definió este concepto en las ciencias occidentales de los siglos XIX y XX. Específicamente, cuestionan la dicotomía clásica mente-cuerpo, y a una definición abstracta y mecanicista de la corporalidad, planteando que esta es moldeada de múltiples maneras por la cultura, la sociedad y el momento histórico en el que se encarna y materializa. La corporalidad humana, de acuerdo con Mary Douglas (1973), actúa como un modelo para el cuerpo social y, por lo tanto, requiere un

rígido control. Los sistemas simbólicos –declara– están basados en procesos corporales, que obtienen su significado de la experiencia social. El cuerpo es, entonces, para Douglas (1973, citada en De-Mello, 2014), un objeto social y discursivo, envuelto en un orden de deseos, significaciones y poder.

Para Foucault (1980), el cuerpo occidental se disciplina a través de variados mecanismos de control social, dados por la medicina, la psiquiatría, la educación y la jurisprudencia. Foucault (1980) subraya que, para la protección del cuerpo social del siglo XIX, se segregan aquellos cuerpos físicos que no caben en lo normal. Por lo mismo, se necesitan mecanismos de vigilancia para controlar aquellos que son subversivos, disciplinarlos y convertirlos en dóciles. El cuerpo también puede ser sitio de resistencias e inscripciones contrahegemónicas que resultan amenazantes para el orden social; de esta manera, se convierte en un sitio de inscripción social, pero también en un campo de batalla, como bien delinea Barbara Kruger en su obra plástica. Es crucial, desde este punto de vista, identificar los procesos por los cuales los mandatos sociales controlan y constriñen los cuerpos, pero también dar cuenta de las distintas formas en la que estos son marcadores para la subversión cultural y la contrahegemonía.

Ver el cuerpo como un sitio de inscripción social ha sido una estrategia feminista útil para entender los múltiples mecanismos culturales responsables de la producción de cuerpos sexuados, racializados, y legal y médicamente estigmatizados, considerados marginales, devaluados y, por lo tanto, prescindibles. Sin embargo, esta postura no ha estado exenta de críticas.

Un concepto con potencia dentro de los estudios del cuerpo es el *embodiment*. El cuerpo no como un lienzo, sino como una situación que es y está siendo, dando lugar central a la experiencia de encarnar en un cuerpo con sus especificidades.

El cuerpo es la situación desde la cual el sujeto puede entenderse a sí *mismx* y a sus experiencias dentro del orden social. El *embodiment* no es solamente una herramienta analítica sino una estrategia política. Desde el feminismo, la referencia indispensable es Adrienne Rich (1986/1994) y sus *politics of location*. En contraste con la abstrac-

ción del cuerpo posestructuralista discursivo, este cuerpo encarnado es, a la vez, una herramienta de análisis y un vehículo de enunciación y reafirmación existencial.

Rosi Braidotti (2022) dice que el cuerpo no es meramente determinismo biológico ni una construcción social, sino un sitio ontológico de devenir. El enfoque, según Braidotti, es en la experiencia vivida, encarnada e insertada, relacional y afectiva, e incluso propone que los cuerpos nunca son solamente humanos, aunque se especifiquen como tales. La corporalidad, entonces, no puede entenderse sin los entramados vitales en los que un cuerpo particular participa.

Esta lectura feminista y materialista se enfoca en un sujeto de materialidad bruta y sociabilidad significada, pero, sobre todo, en un cuerpo relacional y afectivo. Esta condición implica la capacidad de incorporar influencias externas y extenderse hacia el mundo para afectar a lo demás.

Para las mujeres indígenas del Abya Yala, lo que dice Braidotti no es novedad y es parte de las luchas de resistencias epistémicas decoloniales: distanciarse de los discursos académicos occidentales para nombrar al cuerpo desde otros saberes. Enraizadas en las luchas ancestrales de las mujeres, el cuerpo es un lugar de resistencia y existencia, con imbricaciones *corpoterritoriales*, sensoriales, afectivas y materiales. Con el concepto cuerpo-territorio se visibilizan las diversas formas de violencia que se imponen en el cuerpo femenino y en el territorio.

El cuerpo-territorio especifica una continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo como territorio. De esta manera, se revela como una

composición de afectos, recursos y posibilidades que no son “individuales”, sino que se singularizan porque pasan por el cuerpo de cada quien en la medida que cada cuerpo nunca es sólo “uno”, sino siempre con otrxs, y con otras fuerzas también no-humanas. (Britos-Castro & Zurbriggen, 2022, p. 54)

Desde esta mirada, el despojo colonial sobre tierras ancestrales y sobre cuerpos femeninos no tiene distinción y, aun ahora, la violencia

sexual contra las mujeres y el extractivismo rampante tienen una raíz colonial y una herida común para las mujeres del Abya Yala, y es solamente en esta ontología relacional como se pueden pensar la vida, el cuerpo, la comunidad y el futuro.

Subjetividades y experiencia

La relación compleja entre los géneros y las corporalidades implica necesariamente pensar en la subjetividad como un sitio de la experiencia que se articula en relación con ambas categorías. En este libro nos conectamos, de manera explícita e implícita, con la pregunta de ¿qué tipo de sujetos producen los regímenes de género y sexualidad? Esta interrogante por la subjetividad desprende otros cuestionamientos en relación con las personas y sus cuerpos, las relaciones de desigualdad, la producción de las sexualidades y los géneros, así como sus significados y sus efectos.

Entendemos que la subjetividad está imbricada en relaciones de poder muy complejas; y que al ser parte fundamental de la experiencia humana, el poder se hace presente todo el tiempo en la vida cotidiana, donde las instituciones se presentan como reguladores que constriñen y limitan la identidad de los sujetos (Foucault, 1988); la normativa heteropatriarcal incide, más no coincide en las identidades ni con las identidades (Butler, 2007); y el cuerpo sexuado se constituye como pauta para definir socioculturalmente a los sujetos (Butler & Lourties, 1998). De ahí que el yo, derivado del término sujeto, no sea una entidad separada y aislada, sino que opera en la intersección de verdades generales y principios compartidos, de manera que el sujeto siempre está vinculado a algo exterior: una idea, un principio, la sociedad, otros sujetos (Mansfield, 2000).

Desde el punto de vista foucaultiano, la subjetividad deviene del proceso de sujeción donde el individuo, inmerso en relaciones de poder antagónicas, se sujeta a los preceptos de las instituciones, de tal forma que funciona como el propio vigilante en el cumplimiento de las normas que lo constriñen. Sin embargo, hablar de subjetividades también requiere “aludir a conflictos, desigualdades, resistencias, también a negociaciones –siempre enmarcadas en las condiciones ma-

teriales de las prácticas y los discursos—” (Añón, 2009, p. 264). Por su parte, los estudios culturales incorporan, a la discusión sobre la subjetividad, un enfoque en la experiencia como sitio de producción, significación e interpretación subjetiva. A través de dar sentido a la vida personal y colectiva, se disputan diferentes posiciones de los sujetos que se encuentran contextualmente situados (Grossberg, 1996).

Aunque no existe un acuerdo certero en lo que respecta a definir la subjetividad y el sujeto, las posturas que enmarcan los textos que compartimos aquí se decantan por pensar la subjetividad como parte de la experiencia y como un fenómeno construido, contextual, contradictorio y cambiante. La subjetividad, entonces, se constituye de distintos modos a la vez: textual, imaginaria, simbólica y discursivamente, pero también se corporaliza y se encarna, de tal forma que los sujetos son y se producen en espacios y tiempos específicos, y en esos contextos “resisten a los saberes que buscan imponerse como verdad; a las leyes, normas, reglas y regulaciones que intentan someter, sus cuerpos y a los códigos morales imperantes y a sus correspondientes tecnologías del yo” (García, 2009, p. 213).

En resumen, estas son las expresiones y dimensiones que nos interesa convertir en campo fértil para la reflexión. No dudamos que existan trabajos que se hayan ocupado de las temáticas aquí presentadas, pero nos parece que nuestras pretensiones son —al mismo tiempo que particulares— mucho más amplias, pues incorporan las posibilidades de entender la relación entre, por ejemplo, la orientación sexual con la identidad de género no cis (personas que han transicionado, pero cuya orientación sexual corresponde a las expectativas sociales sobre el sexo biológico asignado al nacer). Aunque nuestra ambición es grande, pensamos que dejar abierta la posibilidad de examinar estos temas será uno de los atractivos que, como producto reflexivo e intelectual del Laboratorio de Géneros y sus colaboradores, la presente obra devala.

De los textos que conforman la obra

Aunque cada uno de los capítulos que conforman este libro es autocontenido, aquí esbozamos una propuesta para su lectura:

consideramos que cada uno de los textos deja abiertas discusiones respecto a la construcción de los géneros, las cuales permiten una articulación entre ellos. Aludimos a los diálogos situados siguiendo a Dona Haraway (1995) en la necesidad de reconocer el lugar de enunciación social, cultural y política de quienes investigan, así como localizando el análisis que destaca las particularidades de los contextos en los que se insertan las realidades que investigamos; esto es, atender a miradas parciales, particulares y específicas. De ahí que compartimos los diálogos que las autoras y autores entablan a partir de problemáticas como las experiencias de parentalidad y maternidad, así como las construcciones sociales sobre ser mujer en contextos migratorios históricamente localizados, en los sentidos de diversos productos culturales, en espacios masculinizados, en las construcciones sociales de los cuerpos a través de la instituciones, en las experiencias y pedagogías trans y en los espacios penitenciarios.

En “Experiencias de parentalidad de familias con jóvenes gais en la ciudad de Armenia, Quindío, Colombia”, Jhon Jaime de la Rosa Bobadilla analiza las experiencias de parentalidad en el cuidado familiar y la identidad gay en la voz de jóvenes que habitan en la citada ciudad colombiana. Aquí, el autor argumenta la pertinencia de la epistemología del sujeto conocido y el enfoque narrativo para develar los significados de las historias contadas por estos jóvenes a partir de la entrevista. En su exploración, De la Rosa indaga en la construcción de actitudes afectivas de los padres en relación con lo que identifica como las funciones parentales (cubrir las necesidades económicas y afectivas, motivar a los hijos para salir adelante, formación humana y proteger del rechazo) y el estado emocional de sus hijos. En este análisis emerge la importancia de las madres en la construcción de vínculos afectivos y de apego en el proceso de construcción identitaria de sus hijos.

Las relaciones de apego y los afectos se hacen también evidentes en el segundo capítulo, donde Laura Marcela Rodríguez-Benjumea comparte un estudio sobre el cuidado, la crianza y la protección en la experiencia de maternidad en procesos migratorios. En su texto “Mis hijos, mi fuerza: un esbozo del cuidado materno a distancia

de madres migrantes en tránsito por Mexicali”, la autora se propone mostrar un panorama sobre cómo ejercen la maternidad tres mujeres migrantes en su tránsito por México. Desde un enfoque cualitativo y con la mira puesta en los estudios socioculturales, narra los hallazgos de su indagación desarrollada en el refugio Posada del Migrante en la ciudad bajacaliforniana. Benjumea rescata estas experiencias a partir de la observación y el dibujo como instrumentos de recolección de datos, buscando comprender las formas en que las madres migrantes ejercen el cuidado presencial, económico, afectivo e incondicional en la distancia.

La experiencia de las mujeres migrantes es compleja y diversa; de ahí que comprender la construcción de la subjetividad sea un tema que requiere situarse en el contexto de las experiencias particulares. Para Yalily Ramos Delgado, en el caso de las mujeres cubanas migrantes que desde la década de 1990 se han asentado en la ciudad de Mexicali, al norte de México, estas han experimentado un proceso de reconfiguración de sus subjetividades femeninas. En su capítulo “Mujeres cubanas: construcción política, modelos y perspectiva de género en la academia hasta finales del siglo xx”, afirma que los procesos de socialización primaria en Cuba, influidos por un proyecto social y político construido por la Revolución Cubana socialista, delimitaron sentidos y protocolos culturales y de género muy distintos de las particularidades del contexto del norte mexicano. En su texto analiza cómo la Revolución Cubana construyó un modelo político de “ser mujer”, afianzado en figuras femeninas que constituyen modelos a seguir. Aborda, de forma sintética, el papel que han jugado dentro de la academia cubana los estudios de la mujer, las mujeres y el género, tomando como ejes temporales desde el triunfo revolucionario en 1959 hasta la década de 1990 y principios del siglo xxi. Este capítulo constituye un precedente y brinda una explicación sobre las cuestiones de género que han atravesado y modelado las construcciones simbólicas que interpelan a las mujeres cubanas que deciden migrar hacia otras sociedades.

Los sentidos sobre el ser mujer devienen de distintas fuentes. Sin embargo, coincidimos con la crítica feminista al afirmar que no es

posible convenir generalizaciones ni universalizar los significados del ser mujer como categoría. En este sentido, Martha Patricia Medellín Martínez retoma esta crítica para resaltar que, en Occidente, las mujeres y sus cuerpos han sido material disponible para la creación de imaginarios que no representan la experiencia femenina real, y que, en muchos casos, se alimentan de prejuicios religiosos. En su capítulo “La representación del cuerpo de las mujeres en Occidente: prejuicios y estrategias de recuperación simbólica”, muestra una interpretación iconográfica de algunas manifestaciones culturales artísticas de la modernidad que, en su perspectiva, contribuyeron a representar el odio hacia los cuerpos de las mujeres, incentivado y perpetuado por el pensamiento occidental; retoma, además, ejemplos de cómo algunas mujeres feministas y no feministas han apropiado esta iconografía como forma de disidencia para recobrar el control de sus cuerpos. La imagen es aquí fundamental en la producción de significados que delimitan el lugar de las mujeres en el espacio público. Si bien los casos analizados dan señales de resistencia al resignificar imaginarios del pasado, la autora critica cómo la cultura popular inserta en un sistema capitalista aprovecha estas reconfiguraciones, evidenciando que, en el terreno de lo simbólico, se mantiene vigente la lucha de las mujeres por el derecho sobre sus cuerpos y la evocación de su experiencia.

En el terreno de lo simbólico se instaura también el discurso como un dispositivo que incide en ordenamientos de género que, como afirma Susana Gutiérrez-Portillo, funcionan como frontera simbólica para los cuerpos de hombres y mujeres. En el capítulo “Fronteras discursivas del cuerpo en la experiencia de estudiantes de ingeniería”, la autora busca comprender los significados de género en la escuela y cómo estos inciden en la experiencia de los actores en un espacio históricamente considerado como masculino, como es una escuela de ingeniería en el noroeste mexicano y en el marco de un estudio de largo aliento. A través de entrevistas a personas egresadas, hombres y mujeres de primeras y nuevas generaciones de las carreras de ingeniería, rastrea las experiencias y discursos sociales que, a lo largo de la primera década del siglo xx, han repercutido en las posi-

bilidades de ser, hacer y decir de los cuerpos en función del género. Este análisis, contextualmente situado, descubre también las estrategias que construyen las/os actores para atravesar estas fronteras y las formas en que los límites se vuelven porosos o quebradizos por los cambios del contexto y sus condiciones de posibilidad.

Situar el análisis en contextos específicos y en experiencias particulares permite comprender las condiciones de posibilidad para las resistencias, las agencias y las resignificaciones en torno a los géneros. En el capítulo, “Pedagogías transexuales”, sus autoras, Karla Jeanette Chacón Reynosa y Renatta Pinto Toledo, examinan el poder subversivo de los cuerpos de mujeres transexuales en la frontera sur de México, en Chiapas, a través de sus itinerarios corporales. Proponen comprender al cuerpo como agente y recuperar –a través de sus prácticas corporales, espacio-temporales– los saberes encarnados y experienciales del tránsito femenino. En este trabajo, las autoras afirman que el tránsito sexogenérico se manifiesta a partir de una pedagogía trans puesta en marcha, soportada por dispositivos modeladores de aprendizaje/enseñanzas de las corporalidades, en la que el cuerpo trans interpela diversas estructuras biomédicas y socioculturales que asisten y atestiguan, hipervigilantes, el proceso migratorio de sus cuerpos.

En el proceso de desestabilizar el género, los cuerpos y las emociones conforman espacios que transgreden los modelos de feminidad y masculinidad dominantes; así lo evidencia también Anabel Flores Ortega en su capítulo “Estando allá soy de los que más lloran: espacios emocionales y corporales de varones jurados migrantes temporales a Canadá”. Aquí, la autora analiza la manera en que los varones de la comunidad de San Matías Cuijingo, en el Estado de México, experimentan sus emociones y acercamientos corporales después de someterse a un juramento religioso para dejar de beber; y en específico, durante su estancia en Canadá como trabajadores temporales. Flores, por un lado, expone que el juramento religioso es un recurso al que apelan los varones de esta comunidad para dejar de beber temporalmente y así acceder a un empleo en el extranjero, ya que constituye un requisito extraoficial para su contratación. Sin

embargo, por otro, nos muestra, a través del análisis de relatos, que una vez en su estancia en Canadá, los varones se valen del consumo de alcohol para generar espacios donde es posible mostrar emociones y tener acercamientos corporales que contradicen la configuración de los modelos de masculinidad tradicionales.

La experiencia configura y reconfigura los sentidos del género en los diferentes contextos mostrados en esta obra. En cada caso, las resistencias se manifiestan de múltiples formas y se hacen presentes aun en los escenarios más constreñidos y las condiciones más adversas; así lo muestra el trabajo de Marycarmen Arroyo Macías: “*Nos-otrxs*: la colectividad y el conocimiento situado en la práctica artística y pedagógica. Una exploración de la autorrepresentación de mujeres en el Cereso de Mexicali”. Este último capítulo analiza las prácticas artísticas colaborativas como medios para producir conocimiento sobre los significados de ser mujer al interior de un centro de reinserción social. La reflexión parte del taller de artes plásticas Ave Fénix, que la autora implementó con mujeres del centro de reinserción social de Mexicali. El análisis de Arroyo tiene como eje vertebral de exploración el concepto de colectividad, donde el cuerpo requiere de *otres* para reconocerse y ser. Desde el punto de vista de la autora, las experiencias colectivas que toman el arte como medio tienen el potencial de reposicionar la mirada para observar mujeres afectivas, que construyen, colaboran y viven la sororidad como ejercicio del cuerpo que se construye a sí mismo en esa interacción.

De esta manera, la propuesta que articulamos en esta obra revela contextos complejos donde los modelos tradicionales del género, a través de variadas fuentes, buscan normar y constreñir las expresiones y las experiencias de las personas; sin embargo, quienes escriben en este libro proporcionan una variedad de lecturas sobre la experiencia en la construcción de los géneros, donde la subjetividad, los afectos, las emociones y los cuerpos componen un entramado que reconfigura, resignifica, resiste y transgrede los modelos dicotómicos preestablecidos, permitiendo pensar que son posibles otras formas de hacer los géneros.

Referencias

- Añón, V. (2009). Subjetividades. En M. Szurmuk & R. McKee Irwin (Eds.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 260-266). Instituto Mora; Siglo XXI Editores.
- Braidotti, R. (2022). *Posthuman Feminism*. Polity.
- Briceño, M. A. (2012). La importancia de la divulgación científica. *Visión Gerencial*, (1), 3-4. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=465545892001>
- Britos-Castro, A. & Zurbriggen, S. (2022). Narrar(nos) desde el cuerpo-territorio. Nuevos apuntes para un pensamiento situado y metodologías en contexto. *Ánfora*, 29(52), 43-70. <https://doi.org/10.30854/anf.v29.n52.2022.848>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Trad. M. García). Paidós.
- Butler, J. & Lourties, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, (18), 296-314. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526>
- De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*. De Bolsillo Editorial.
- De Lauretis, T. (2015). Género y teoría *queer*. *Mora*, (21), 107-118. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2402/2062>
- DeMello, M. (2014). *Body studies: An introduction*. Routledge.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- García, M. I. (2009). Poder. En M. Szurmuk & R. McKee (Eds.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 211-214). Instituto Mora; Siglo XXI Editores.
- Grossberg, L. (1996). Identity and Cultural Studies: Is that All There Is? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 87-107). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446221907>

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Cátedra.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa, D. M. Gómez & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57-74). Universidad del Cauca.
- Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: Theories of the self from Freud to Haraway*. NYU Press.
- Margaroni, M. (2019). Body. En R. T. Goodman (Ed.), *The Bloomsbury Handbook of 21st-Century Feminist Theory* (pp. 81-94). Bloomsbury Academic.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. University of Minnesota Press.
- Rich, A. C. (1994). *Blood, bread, and poetry. Selected prose, 1979-1985*. Norton. (Trabajo original publicado en 1986).
- Rodríguez, L. (2021). *Decolonial feminisms, power and place. Sentipensando with rural women in Colombia*. Palgrave Macmillan.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903007>
- Scott, J. (2013). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). Porrúa; UNAM.



Experiencias de parentalidad de familias con jóvenes gais en la ciudad de Armenia, Quindío, Colombia

JHON JAIME DE LA ROSA BOBADILLA
Universidad del Quindío

Introducción

Los aportes del construccionismo social al campo de estudios de familia (Gabrium & Holstein, 1993, como se citaron en Iturrieta, 2001) hicieron alusión, en el concepto de discurso familiar, a la noción de familia y de los procesos que constituían la realidad doméstica; es decir, el discurso familiar corresponde a los sentidos que se otorgan al concepto de familia, así como a las interacciones entre sus miembros, de modo que, para estos autores, las familias constituyen una forma de asignar significaciones a las relaciones interpersonales. “En otras palabras, las nociones respecto a lo que son las familias y las interacciones que se producen al interior de ellas, son socialmente construidas” (Gabrium & Holstein, 1993, como se citaron en Iturrieta, 2001, p. 65).

Particularmente, en la investigación asumo a la familia como contexto social y me acojo a la apuesta conceptual del discurso de Gabrium y Holstein (1993, como se citaron en Iturrieta, 2001), que hacen referencia a la familia como fuente de apoyo y afecto, y un lugar de protección. La concibo, entonces, como un contexto en el que se funda el conocimiento acerca de las expectativas y tareas que cumplen los seres humanos en sus sistemas de relación; relaciones que involucran intimidad, reciprocidad, dependencia, e incluso puede dar lugar a un proyecto vital de existencia en el que se generan fuertes

sentimientos de pertenencia, que también hacen parte de un compromiso personal entre sus integrantes, especialmente de padres.¹

En esta dirección, el presente capítulo expone que la función parental de la familia no es solo biológica, sino también social, porque involucra capacidades para proteger, educar y socializar a los hijos. En este sentido, analicé la experiencia de parentalidad a partir de las interacciones entre las familias y los jóvenes gays “a través de las cuales se inscriben los acontecimientos que inauguran los procesos estructurantes en la constitución subjetiva” (Paolicchi *et al.*, 2017, p. 58), dados los fuertes debates en torno al reconocimiento o desconocimiento de los cambios y transformaciones que presenta la familia por género y lugar parental, y la aceptación social de la identidad de los jóvenes.

En esas interacciones juegan un papel muy importante los jóvenes, pues son quienes comparten en sus familias las construcciones culturales de su sexualidad. En ello coinciden los trabajos de los sociólogos Castells (2004) y Balbuena (2014), quienes han reflexionado sobre los derechos civiles y espacios socioculturales de la homosexualidad, desde la crítica a la familia patriarcal y la evolución de la identidad gay, respectivamente.

En relación con el patriarcado, Castells (2004) planteó una reflexión que fue de gran utilidad para encajar la categoría identidad gay, relacionada con la influencia de los movimientos sociales y, sobre todo, del feminismo, sobre la familia tradicional y las relaciones entre hombres y mujeres (nuevas masculinidades y feminidades), que puso en entredicho el matrimonio heterosexual y los roles de género. El punto central radica en el imaginario social sostenido por un sistema patriarcal que, aun debilitado por los movimientos sociales de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales² y las políticas sobre orientación sexual/identidad de género,³ deslegitima y

¹ Padres hace referencia de aquí en adelante a papá y mamá.

² En adelante se utilizará el acrónimo LGBTI, que se emplea como un término para referirse a las personas con orientación sexual e identidad de género diversa.

³ En Colombia, el Decreto 762 de 2018, que corresponde a la garantía del ejercicio efectivo de los derechos de las personas que hacen parte de los sectores sociales LGBTI y de personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas, y en el Quindío, el Decreto 0362 de 2017, por el cual se conformó la mesa de trabajo departamental para la construcción de la política pública de diversidad sexual e identidad de género.

culpabiliza la homosexualidad y a la población homosexual, en este caso, los jóvenes gays que conviven en grupos familiares con características heteronormativas.

Desde las perspectivas de Castells (2004) y Balbuena (2014), la investigación implica una discusión teórica, aunada a las narrativas familiares en clave de la experiencia parental, así como el proceso de análisis y la construcción de los relatos familiares, los criterios éticos y los participantes en el estudio. También reflexiono sobre la potencialidad de aplicar, en este tipo de estudios, los enfoques cualitativos y narrativos, con base en Vasilachis (2006) y Bolívar (2002), y las historias de familia a partir del modelo sugerido por Miller (2007), desde la genealogía social comparada y comentada (Bertaux, 1999).

Las narrativas familiares y las historias de familia en clave de la experiencia parental

En esta hermenéutica de la cotidianidad de las cinco familias, los portadores de las permanencias y los cambios socioculturales en torno a la sexualidad, el género y las vivencias del cuerpo, presentan una amalgama discursiva que tiene trazas de modernidad y posmodernidad, de autonomía y pertenencia al grupo social. Como sugiere Amuchástegui (2001, citado en Gallego, 2011), “los discursos coexisten sin realmente llegar a chocar entre sí o eliminarse el uno al otro”. Lo que más bien parece ocurrir es que los discursos morales en torno a la sexualidad y al género no se encuentran realmente con los discursos de la práctica, de tal manera que lo que se dice en un nivel no es literalmente confrontado u opuesto por lo que se expresa en el otro.

Por ello, los estudios que analizan a la familia tienen a los individuos como sujetos de investigación, pero no toman a la familia en general, lo que implica que la investigación puede aportar novedad en este sentido, por la realización de entrevistas colectivas en los encuentros y la construcción de las narrativas y los mapas familiares en conjunto, pero además por la narrativa de algunos de sus integrantes –los jóvenes– que reveló la experiencia singular y recuperó la interpretación que cada uno hizo de su historia familiar compartida.

Las estrategias utilizadas para abordar a las familias fueron las siguientes: recurrí a algunos estudiantes universitarios, que a su vez me remitieron a algunos de sus amigos, con quienes, por vía telefónica o chat, programé la realización de las entrevistas en el lugar de residencia, centros comerciales y cafés de la ciudad de Armenia. Más que un repertorio de preguntas, la entrevista buscó provocar un espacio conversacional en encuentros individuales, lo que permitió a las familias reconstruir sus propias experiencias y se abrió la posibilidad de que emergieran otras preguntas para conjuntar datos en una historia o trama y revelar el carácter único y propio de cada caso, con el fin de generar una nueva historia narrativa de cada familia.

Aunque hablar de narrativas familiares remite a entrevistas grupales, me interesó realizar entrevistas con jóvenes gais, debido a la curiosidad por conocer la relación con sus familias en el estudio, y porque manifestaron abiertamente que tenían mayor confianza con madres, tías y hermanas para contarles sus “secretos”. A este respecto, Hooker (1967, como se citó en Balbuena, 2014) señaló que “el descubrimiento de los ‘mundos secretos’ de la homosexualidad requiere de un trabajo etnográfico no proclive a las evaluaciones (p. 169). Sin embargo, la bibliografía sobre homosexualidad reflexiona poco sobre las formas de ubicación de las unidades de análisis” (p. 34).⁴

En la cotidianidad de los diez jóvenes, el acto de narrarse les permitió descubrir los significados que ellos mismos le dieron a su historia y a los acontecimientos que fueron significativos para ellos, como dijo Balbuena (2014): “Señalo, en principio, que la discriminación, la homofobia y, en muchos casos, regímenes políticos han influido en la estigmatización y persecución de los homosexuales orillándoles a construir formas alternas de interacción” (p. 33).

Seguidamente, para la realización de las historias de familia, la elección de los participantes surgió de los objetivos de la investiga-

⁴Según Balbuena (2014), “Trabajos como los de Boswell (1992), Núñez (1994), Guasch (1991, 2000), Eribon (2001) y Vendrell (2001), centran su atención en ángulos teóricos y poco en las formas de ‘abordaje’ empírico [...] A pesar de ello, los trabajos de Cardin (1989) y Herdt (1997) sugieren que la construcción moral, al determinar las formas de concebir la homosexualidad, fija los cambios que llevan su análisis” (p. 34).

ción y de las características mismas de las personas que la componían, dado que dieron una visión única a la investigación. En el caso de las historias de familia, hubo que tener en cuenta consideraciones adicionales, como la existencia de miembros de al menos tres generaciones de la familia entrevistada, para cumplir con el objetivo de esta metodología, que implicó situar el problema de investigación en el contexto histórico-generacional.

Por ello, la escogencia de los integrantes de la familia se llevó a cabo mediante el muestreo teórico, al decir de Álvarez y Amador (2017), que “deben representar relevancia para la investigación, y deben cumplir con características de diversidad importantes para la saturación de la información [...] que puedan captar la construcción de la historia familiar de la manera más completa –y compleja– posible” (p. 8).

Siguiendo la lógica de los mapas, una persona en la familia (el *sujeto objetivo* [SO]) fue escogido para la construcción inicial, que dio más posibilidades de producir tres generaciones claras en la eventual red genealógica para la familia. Lo esperado para las generaciones en el mapa incluyó:

- Jóvenes gais (sujeto objetivo).
- Sus hermanos, más probablemente otros jóvenes, pero posiblemente adolescentes o incluso niños y niñas.
- Su madre y su padre, adultos de mediana edad.
- Sus tíos y tías y sus respectivos esposos y esposas, más probablemente adultos de mediana edad.
- Los primos del sujeto objetivo, más probablemente jóvenes.
- Sus abuelos y abuelas, quienes, si todavía viven, tendrían una edad media de alrededor de 70 años.

Los sujetos se ordenaron de izquierda a derecha, ubicándose los mayores a la izquierda. Entre otros aspectos, y dependiendo del objetivo de la investigación, se recomendó solicitar la siguiente información de cada integrante de la familia:

- Nombre.
- Año y lugar de nacimiento.
- Años de escolarización/nivel instruccional más alto.

- Primer trabajo formal.
- Trabajo más típico durante la vida.⁵
- Ubicación actual/última ubicación (si murió).
- Otras notas.

El proceso de análisis y la construcción de los relatos familiares

Posterior a las entrevistas, se llevó a cabo un análisis de los datos que diera significado al relato. Asimismo, con la transcripción literal de las grabaciones y la descripción del proceso en el diario de campo, hice la rememoración de los encuentros con las familias y los jóvenes. En la construcción de datos se acudió a herramientas de la teoría fundamentada⁶ y otras de carácter ordenador e integrador, como el Atlas.ti⁷ y los mapas familiares.

Una vez escrito el texto recurrí a la integración de los datos, pues elaboré los guiones narrativos a partir de la síntesis hermenéutica del Atlas.ti y relacioné las categorías selectivas de los fundamentos teóricos con el campo semántico emergente (categorías inductivas del fenómeno social). Seguidamente, relacioné la teoría con los datos empíricos. Tanto la construcción de los datos como la integración de las entrevistas, los relatos y los mapas familiares fueron ejercicios que me posibilitaron vislumbrar, en la narrativa de cada familia, unos temas amplios –como el legado de las funciones parentales de su familia de origen y las variaciones en la experiencia de cuidar a sus hijos gais luego de la revelación de dicha identidad– que, aunque no fueron profundizados posteriormente, sí fueron analizados en profundidad por su relevancia en las familias.

⁵ Para las mujeres, se tuvo en cuenta el rol de ama de casa. Para ambos sexos, fue necesario añadir una nota de que el “trabajo más común” fue, de hecho, estar sin trabajo.

⁶ La primera, se trata de un enfoque inductivo, dirigido a generar –no a descubrir– teoría a partir de los datos en el propio curso de la investigación. La teoría es definida como un conjunto determinado de conceptos relacionados e integrados.

⁷ Atlas.ti es un *software* para el análisis de datos cualitativos.

En la construcción de los relatos familiares, analicé las narrativas compartidas por las cinco familias y los diez jóvenes, y elegí aquellos relatos que daban cuenta de experiencias particulares. Esto dio lugar a una doble hermenéutica: una, la interpretación que hicieron algunos de sus integrantes (familias y jóvenes) sobre sus prácticas cotidianas, y la otra, la interpretación que hice sobre los relatos que ellos construyeron.

Esta ruta analítica me permitió visualizar lo novedoso de la experiencia de las familias, estableciendo una relación con las categorías teóricas de parentalidad e identidad gay, que fueron el referente teórico para la construcción de los relatos familiares, que mostraron una secuencia de acontecimientos con “un comienzo, una mitad y un final, así como una lógica que (al menos) para el narrador tiene sentido” (Denzin, como se citó en Coffey & Atkinson, 2003, p. 65).

Pero, al indagar por las experiencias parentales en las familias, aparecieron experiencias singulares de las familias que consideraban tener una relación con la identidad gay, e incluso expresaron rechazo por el sistema patriarcal heteronormativo, determinado por ficciones sociales identitarias que generan homofobia y discriminación por identidad de género.

Resultados

Este capítulo comprende el análisis de las categorías *funciones parentales* y *dificultades en el cumplimiento de las funciones parentales*, ambas en diálogo con la discusión teórica sobre la parentalidad como objeto de estudio desde la perspectiva del psicoanálisis y del feminismo (Burin & Meler, 2010), seguido de los aportes de disciplinas de las ciencias sociales, como trabajo social, en torno a la relación entre parentalidad y socialización (Micolta, 2007; Fernández *et al.*, 2014), que se conjugaron con la categoría central *experiencia de parentalidad* (Houzel, 2004; Martínez *et al.*, 2006; Capano & Ubach, 2013; Fernández, 2016) en familias con hijos homosexuales (Valdebenito & Villalón, 2014).

“Mal o bien, mi papá siempre nos ha aportado lo necesario para poder sobrevivir”. Las funciones parentales

El momento de la infancia y el de la adolescencia tienen un lugar privilegiado en los procesos de socialización, y la familia desempeña un rol fundamental en el aprendizaje de normas y pautas socioculturales (Capano & Ubach, 2013).

Desde que tenía cuatro años yo no vivo con ellos [sus padres ...] mi mamá, pues ella va a mi casa, va y me saluda, me visita, me lleva comida, cuando, pues, de pronto estoy malo, o de pronto no tengo trabajo, alguna cosa, pues ella va, pero gracias a Dios pues ahorita se ha dado cuenta de la calidad de hijo que tiene, que gracias a Dios no aprendí lo que es la droga, porque desafortunadamente cuando nosotros caemos a la calle, lo primero que nos van a dar es droga, como la marihuana, como las pepas, como éxtasis, como el *popper*, como inyectarse uno. Que eso yo no se lo garantizo a una persona de la comunidad LGTBI, y ningún indigente de la calle. ¿Por qué?, porque nosotros somos personas, somos seres humanos, nosotros no podemos caer por la droga. Nosotros, antes de caer a la droga, tenemos que salir de ahí, salir adelante, tener los proyectos, que los sueños de uno no se le caigan. (Juan José, 20 años, Armenia, Quindío, estudiante de secundaria, jefe de bodega, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

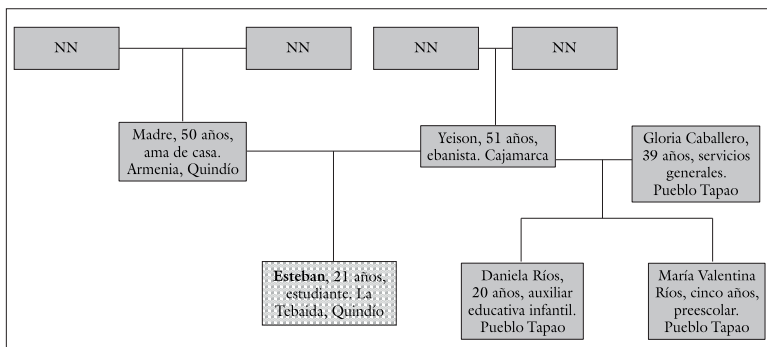
En el anterior relato, este joven mencionó que hace algún tiempo no convive con sus padres biológicos desde que estos se enteraron de su homosexualidad, razón por la cual fue expulsado de su hogar, por lo que estuvo un tiempo “viviendo en la calle”, dedicado al trabajo sexual y nuevamente fue recibido en una familia reconstituida por su papá, quien le brindó apoyo y protección, supeditado a la responsabilidad familiar asociada a los cuidados personales, reconociendo que ser gay no implica llevar una vida desorganizada, sino que es una oportunidad para alcanzar los “sueños” y tener proyectos a futuro.

Además, evoca que cuando esporádicamente se ve con su mamá, ella le expresa que se siente orgullosa de él porque, como él mismo

dijo, “se ha dado cuenta de la calidad de hijo que tiene”, en especial por la responsabilidad de sus actos y por superar la exposición a los riesgos de su trabajo sexual, como el abuso de sustancias psicoactivas.

La familia Cartagena Caballero está conformada por una primera generación de abuelos/as, de quienes no se obtuvo información; la segunda, por la mamá, de 50 años, ama de casa que pertenece a una iglesia cristiana y vive en Armenia, Quindío; el papá, de 51 años, oriundo de Cajamarca, Tolima, carpintero de profesión, con estudios de secundaria, quien vive en una familia reconstituida, compuesta por su nueva pareja, de 39 años, dedicada a servicios generales en una empresa. La tercera generación está integrada por el hijo de la primera relación, estudiante universitario de 21 años, y dos hijas de la segunda: una de 20 años, que es auxiliar de educación infantil, y otra, de cinco años, que está en preescolar; todos viven en Pueblo Tapao, corregimiento de Montenegro, Quindío (figura 1).

Figura 1. Mapa de la familia Cartagena Caballero



El papá migró hace muchos años de su familia de origen tolimentense y se estableció con su primera esposa y su hijo en el municipio de Caicedonia, Valle del Cauca. Luego de la separación y del rechazo de la exesposa a su hijo por la homosexualidad, trabajó en el corregimiento de Pueblo Tapao, donde conoció a su actual compañera, con la que tuvo dos hijas. En la actualidad, y debido a la situación

laboral, se vio precisado a irse para el municipio de La Tebaida, Quindío, con su hijo, a quien le queda más cerca la universidad, y dejar a su familia, a quien visita cada semana. El relato del papá evidenció que, sin importar cómo esté conformada la familia, que él mismo denominó “una reunión de desplazados con sentimentalismos ajenos”, son su responsabilidad. Adecuó sus expectativas a la realidad y ejerció una importante influencia en el proceso de formación de su hijo, que es retribuida a través del cumplimiento en las obligaciones personales.

Para Bruno Bettelheim [...] el resultado más deseable de una educación es el logro de la capacidad de obtener la máxima satisfacción posible tanto en la esfera privada como en la pública: amar y ser amado por las personas con quienes se comparte la vida, así como ser útil a la sociedad, de tal modo que ello cause orgullo, a pesar de las inevitables penalidades de la vida [...] Como es natural, a todos los padres les preocupan muchas cosas relacionadas con sus hijos; estas preocupaciones son inseparables de la condición de padre o madre consciente. (Bettelheim, 1988, como se citó en Micolta, 2007, p. 5)

Los siguientes jóvenes así lo relataron:

Bueno, pues, en este momento, me falta tener el bachillerato, entrar a estudiar 10 y 11; lo voy a hacer, si Dios quiere; ya este año espero culminarlo, porque... como soy hijo único, entonces me tocó asumir las responsabilidades de mi hogar, me tocó, pues, asumir las responsabilidades de cuidar a mi mamá, porque mi papá hace ocho años lamentablemente falleció y él era el que entraba... la comida a la casa. Entonces ya, me tocó como hijo único velar por mi casa, velar por mi hogar. (Andrés Felipe, 26 años, Armenia, Quindío, educación media, activista LGBTI, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

¿En mi casa? pues yo vivo solo, las funciones es pagar el arriendo, es también como ayudarle a mi abuela a pagar el arriendo de ella, que la luz, que a veces los alimentos, si ve, que cuando pues yo no tengo, ella a veces me da, a veces también me brinda. (Maikol, 21 años, Armenia, Quindío, estudiante de educación básica, trabajador sexual, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

En estos relatos, las responsabilidades se traducen en asumir funciones diferentes de la educación, como el cuidado familiar, por ejemplo. En el primero, el joven manifestó que, debido a la muerte de su papá, él tuvo que “asumir las responsabilidades de cuidar a la mamá” porque quedó desprotegida para pagar los gastos del hogar, por lo que él tuvo que encargarse de la proveeduría económica.

En el segundo relato, aunque el joven vive solo, con el dinero que gana en su trabajo se hace cargo del arrendamiento y ayuda a su abuela en el pago del alquiler y los servicios públicos, retribuyendo el apoyo que ella le brinda esporádicamente.

En cuanto a *cubrir las necesidades básicas*, se precisa que esto le permite garantizar la supervivencia a la familia. “Padre y madre en ejercicio en ejercicio de su rol parental ‘deben’ (como expectativas frente al rol parental) ejecutar funciones de cuidado, protección y educación que garanticen la satisfacción de las necesidades emocionales e instrumentales de los hijos” (Micolta, 2007, p. 5). Tal es el caso de los siguientes testimonios:

La primera responsabilidad el amor, la segunda hmmm... brindarle todo lo que ha necesitado, estar pendiente de sus necesidades procurando que no le faltara nada en cuanto a la básico, su salud, su techo, su alimentación, su vestido, su educación. (Luis Ernesto, padre de la familia García Osorio, Nariño, Antioquia, comunicación personal, 1 de junio de 2018)

Tener un hijo, cuidarlo protegerlo y estar en sus momentos de necesidad, o sea estar con ellos en las buenas y en las malas, en caso de salud, pues estar muy pendiente de su enfermedad, de sus pronósticos, de sus medicamentos. (Cuyabra, madre de la familia Holguín, Armenia Quindío, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

En el testimonio del papá se destaca que el amor es la principal responsabilidad, seguido de la satisfacción de necesidades básicas como alimentación, vestido, vivienda, salud y educación de su hijo. Tal como él mismo expresó: “brindarle todo lo que ha necesitado”.

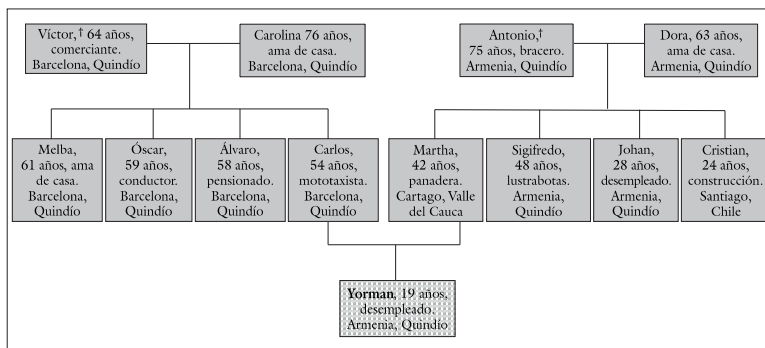
En el testimonio de la mamá, por su parte, ella hizo énfasis en la salud, al manifestar “estar muy pendiente de su enfermedad”, dado

que su hijo es portador del VIH. Es preciso anotar que, para estos padres, la relación entre la responsabilidad familiar y la satisfacción de necesidades básicas es inherente a su rol parental y, de no cumplirlas, lo interpreto como abandono parental, debido a que, tradicionalmente, son los adultos progenitores quienes se encargan de satisfacer dichas necesidades.

La categoría emergente *enseñar valores* es entendida como el proceso mediante el cual las personas adquirimos los valores, creencias, normas y formas de conducta apropiados en la sociedad a la que pertenecemos:

Pues yo creo que lo más importante son los valores, enseñarles a los hijos los valores, que de ahí yo creo que es lo más importante y parte todo... yo creo que el respeto... lo que es el respeto para los padres y las demás personas. (Carlos, padre de la familia Martínez Giraldo, Armenia Quindío, comunicación personal, febrero de 2018)

Figura 2. Mapa de la familia Martínez Giraldo



La de los Martínez Giraldo es una familia extendida y está compuesta por la primera generación de abuelos/as: abuelos paterno y materno, ya fallecidos, y las abuelas, ambas amas de casa: una de 78 años, que vive en Barcelona, Quindío, y la otra de 68 años, de Armenia, Quindío; la segunda generación, por línea paterna, está conformada por una tía de 61 años, ama de casa, y dos tíos: uno pensionado, de 59 años, y otro, de 58 años, conductor, todos ellos

oriundos de Barcelona, Quindío. La línea materna, por su parte, se compone de tres tíos: uno de 48 años, que es lustrabotas; el de 28 años, que está desempleado, y el menor, que vive y trabaja como obrero de construcción en Chile. El papá, de 54 años, labora como mototaxista y convive en una familia nuclear con su esposa, de 42 años, dedicada a la panadería, oriunda de Cartago, Valle del Cauca, y su hijo de 19 años, quien está desempleado (figura 2).

En esta familia, desde la primera generación, tanto paterna como materna, existe un compromiso de transmitir los valores y costumbres a las generaciones precedentes. El testimonio del papá, por ejemplo, enfatizó la importancia del respeto sin importar la edad, como una de las principales funciones parentales en la enseñanza de los valores a sus hijos.

Respecto a estar pendiente del círculo social, destaco que, dentro del desempeño del rol parental,⁸ se incluyen –además del establecimiento de límites para promover el completo desarrollo de los hijos– aspectos como el sentimiento de control de su propia vida y los logros tanto en el ámbito familiar como con los amigos, en el entorno social, comunitario y académico. Este último se destacó en los siguientes relatos de padres y madres:

En ese momento que él [hijo] me contó [que era gay], yo estuve muy pendiente de él, tanto de la educación sexual, como la del colegio, porque mientras mi esposo trabajaba, yo iba a las reuniones de padres de familia, aunque a veces él podía ir a las reuniones y se pegaba la voladita. (Cuyabra, madre de la familia Holguín, Armenia Quindío, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

El anterior relato muestra un control parental basado en la cercanía al círculo social de los hijos y la responsabilidad que implica asistir a las “reuniones de padres” en las instituciones educativas,

⁸El Consejo de Europa define el desempeño positivo del rol parental como el conjunto de conductas parentales que procuran el bienestar de los niños y su desarrollo integral desde una perspectiva de cuidado, afecto, protección, enriquecimiento y seguridad personal, de no violencia, que proporciona reconocimiento personal y pautas educativas (Capano & Ubach, 2013, p. 90).

especialmente de las mamás: mientras la primera manifestó que incrementó su empeño por asistir a dichas reuniones por interés en los temas de educación sexual, la otra insistió en que estas son importantes para garantizar la educación del hijo, exaltando que “yo le enseñé mucho a él”. Esto demuestra no solo compromiso en la función por parte de los padres, sino que la experiencia parental se basa en el respeto, la tolerancia, la comprensión y el diálogo, que permiten la construcción de las relaciones paterno-filiales.

**“Siempre anhelé un papá con el que pudiera salir,
jugar y que estuviera ahí presente”.**

Dificultades en las funciones parentales

En esta categoría, una de las dificultades se refiere a los *conflictos*, que pueden estar relacionados con un desdibujamiento de reglas y límites, ausencia de rutinas y consensos sobre las reglas familiares. El poder se difumina entre los integrantes de la familia, lo que genera una interacción caótica y luchas directas e indirectas por el control y el poder (Gómez *et al.*, 2007).

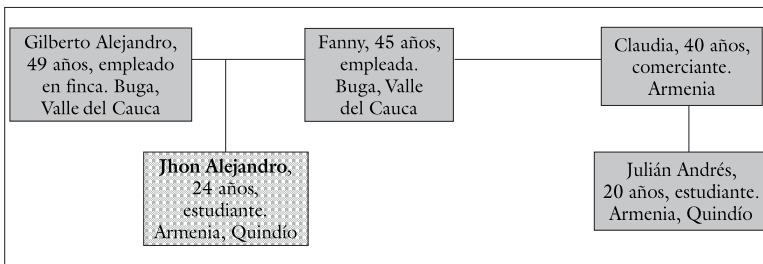
Bueno, conflicto nunca hemos tenido, pero dentro de los parámetros normales, de pronto el carácter de él, o el genio que tiene, que hemos corregido en sus cosas, que quiere que todo el mundo sea tal cual como él, pero eso es imposible, es algo más bien como por ese lado, pero, de resto, no. Ha sido muy llevadera la situación. (Claudia, tía, comunicación personal, 28 de marzo de 2018)

La familia Sánchez Morales está compuesta por el papá, de 49 años, administrador de una finca, su esposa de 45 años, empleada de servicios generales, y su único hijo, de 24 años, que estudia en la universidad, todos oriundos del municipio de Buga, Valle del Cauca. En la actualidad, el joven, por motivos de estudio, migró hacia la ciudad de Armenia, Quindío, donde vive con una tía materna de 45 años, de ocupación comerciante, y con un primo de 20 años, que también es estudiante universitario (figura 3). Cabe anotar que ningún integrante de la familia brindó información acerca de la pri-

mera generación y que, si bien la tía es casada, el esposo no permanece en la casa porque viaja constantemente.

De acuerdo con el relato de Claudia, las funciones parentales pueden verse afectadas por el distanciamiento entre padres e hijos, como sucede con su sobrino, quien tiene sus padres en otra ciudad. El comportamiento del joven puede interpretarse como “señales” comunicativas de rechazo o abandono. Asimismo, ella relata que ha tenido que “manejar” el carácter fuerte de su sobrino, además de su personalidad egocéntrica, al mencionar que “quiere que todo el mundo sea como él”.

Figura 3. Mapa de la familia Sánchez Morales



Además de los conflictos, están los *bajos ingresos económicos*, lo que deviene

la disminución de la autoridad parental, con particular referencia a las transformaciones de la función de padre, (Miscioscia & Nicolini, 2004; Rosenfeld, Mises, Rosolato, & Kristeva, 1995) ha favorecido el repliegue hacia funciones paternas más instrumentales, por ejemplo, ser sólo proveedor y en la medida de lo posible, asegurar el bienestar material. (Sommantico *et al.*, 2008, p. 85)

Así lo declararon, en los siguientes relatos, los papás de estas familias, quienes anotaron que uno de los cambios en el rol parental tiene que ver con los bajos ingresos económicos, lo que genera otras dificultades tanto en lo laboral como en el cuidado y la atención de los hijos:

La dificultad más grande es que me he tenido que desempeñar en labores de muy baja remuneración y, por lo consiguiente, eso lo limita a uno mucho para cumplir con las expectativas y los sueños que tiene uno forjados para la crianza que tiene con su hijo o sus hijos. (Luis Ernesto, padre, familia García Osorio, Nariño, Antioquia, comunicación personal, s.f.)

Según Giddens (2006), los debates sobre la globalización se han concentrado en las implicaciones para el Estado-nación, representado en la familia, el trabajo, la tradición, la naturaleza, que logran mantener su “concha exterior” pero han cambiado internamente al convertirse en “instituciones que se han vuelto inadecuadas para las tareas que están llamadas a cumplir” (p. 31), entre ellas la familia, que, debido a los procesos de precarización en el marco del sistema económico neoliberal, ha sufrido transformaciones por factores como la carga laboral, que obliga a cumplir largas jornadas de trabajo, que no permiten la interacción de los padres con sus hijos, lo que afecta las funciones parentales de cuidado, socialización y educación, que venían cumpliendo tradicionalmente.

En el primer relato, por ejemplo, el papá menciona que debe sortear las dificultades económicas para cumplir con las obligaciones parentales, por lo que se “ha tenido que desempeñar en labores de muy baja remuneración”.

Más que todo, lo económico, pero eso se ha superado todo y en el aspecto de la formación hay que enfrentar el carácter humano (mal genio), que es más difícil de manejar; porque cuando se encuentra uno con una persona que es prepotente, que domina, es muy difícil asumir las cosas con sencillez y entonces se me sale la soberbia, porque cada que usted trata de imponer termina en una reacción violenta de la otra persona... hay que impartir humildad de comportamiento... es lo que más le he inculcado yo a él... ir con humildad, no ser menos que los demás, con igualdad y hacer que la gente nos entienda nuestra forma de ser, sin ofender. (Yerson, familia Cartagena Caballero, Cajamarca, Tolima, comunicación personal, s.f.)

En el segundo testimonio, el papá subrayó que la función parental formadora supera el apoyo económico, expresando, además, que

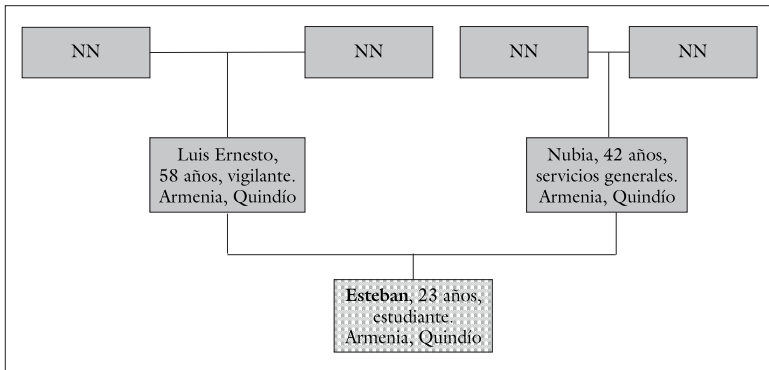
“el carácter humano (mal genio) es más difícil de manejar”. Destaco, en ambos casos, que cuando los hijos no cumplen con las tareas u obligaciones en casa, los padres sugieren que es necesario el diálogo para la solución de conflictos y buscar estrategias de negociación.

En cuanto al *abandono de las funciones parentales*, coincido con Micolta (2007), cuando determinó que:

Ser papá proveedor o mamá proveedora es una tarea que requiere ajustes que implican esfuerzo, uno de ellos es la distribución del tiempo entre el trabajo y el cuidado de los hijos; situación que se complica aún más cuando el rol parental se ejerce en un arreglo familiar monoparental. (p. 22)

Como comenta Nubia, “La principal dificultad fue el haberme separado y no haber aprovechado el tiempo con mi hijo” (Nubia, madre, comunicación personal, 1 de junio de 2018).

Figura 4. Mapa de la familia García Osorio



La familia García Osorio está conformada por el padrastro, de 58 años, oriundo de Armenia, Quindío, dedicado a la vigilancia en una empresa; la mamá, de 53 años, nacida en el municipio de Nariño, Antioquia, con estudios de secundaria y empleada de servicios generales, y por el hijo, de 23 años, dedicado a sus estudios universitarios en una institución de la ciudad (figura 4). Se aclara que

no se proporcionó información de los/as abuelos/as paternos/as ni maternos/as, al igual que del primer esposo.

En esta declaración, la mamá manifestó que “el haberme separado” hizo que descuidara al hijo por un tiempo. En el análisis, destaco que cuando ella cumplía el rol parental, la separación conyugal provocó que las labores de cuidado y sostenimiento del hijo fueran una “carga pesada”, por lo que optó por reconstituir una vida familiar con un nuevo compañero, que cumple la función paterna para ser reconocido como figura de autoridad frente al hijastro.

Cuando se produce una ruptura conyugal, se crea gran confusión, ya que los diferentes componentes de la parentalidad se disocian y puede ser que ya no aparezcan condensados en una misma persona. Ante esta situación surge la inquietud de desentrañar quién es el verdadero padre del niño, pero al intentarlo, la discusión solo se centra en determinar si es el biológico o el doméstico, pero en realidad es la parentalidad genealógica⁹ la que se ha dejado de lado (Díaz, 2010). Así lo declaró uno de los jóvenes:

Sí, me hizo falta mi papá, porque siempre anhelé tener una familia, poder convivir con ambos, porque cuando él se fue [yo] estaba muy pequeño, y digamos que los recuerdos que tengo no son muy gratos, y en mi familia hubo violencia intrafamiliar, agresiones por parte del padre hacia mi mamá, y ese fue el principal motivo por el cual ellos se separaron. Digamos que los recuerdos que tengo no son muy gratos; son de golpes, de peleas, de insultos, de maltrato [...] sin embargo, siempre anhelé un papá con el que pudiera salir, que pudiera jugar, que estuviera ahí presente, y creo que eso me hizo mucha falta, porque no es lo mismo hablarle a mi mamá o preguntarle de cambios físicos, de cambios morfológicos en el cuerpo, a decirsele a un hombre que digamos que de alguna manera entiende un poco mejor y puede brindar mayor orientación en cuanto a eso, aunque mi mamá lo hizo, pero la pena y el pudor permanecía; no era igual

⁹Théry (1997, como se citó en Díaz, 2010) planteó al respecto que “el padre genealógico es el que el derecho designa, y esta asignación está acompañada de un conjunto de deberes y prohibiciones. La inscripción genealógica va más allá de una simple identificación de quién es quién; ella dice lo que implica para cada individuo reconocer un hijo como suyo” (p. 108).

y quizás mi orientación no dependió de que mi papá no estuviese, porque desde muy niño, desde muy niño, yo puedo decir [que] casi desde que entré al jardín me identificaba y me atraían los niños, pero no digamos que con un deseo, no una atracción pervertida o algo obsceno, sino que me gustaba estar con los niños. (Yanny, 21 años, Armenia, Quindío, estudiante universitario, comunicación personal, 14 de marzo de 2018)

Un asunto que relató especialmente este joven fue recordar el maltrato y la violencia que sufrió la mamá por parte del papá cuando él era niño y que desencadenó su separación. Considero que esta situación no solo ocasionó mucho dolor para él, quien expresó que “en mi familia hubo violencia intrafamiliar”, pero al mismo tiempo, produjo un mayor acompañamiento de la mamá en la educación sexual, a pesar de la vergüenza que ella sintió al enterarse de que él era gay.

Sin embargo, en el relato del joven destaco las huellas que dejó el abandono de la función paterna, cuando narró: “siempre anhelé un papá con el que pudiera salir, que pudiera jugar, que estuviera ahí presente”, lo que denota el debilitamiento de las funciones socializadoras y educativas, lo cual afecta la capacidad de inserción y adaptación social de los hijos y genera conflicto con su entorno.

En la categoría *aceptación de la identidad*, me uno a la propuesta teórica de Martínez *et al.* (2017, como se citaron en Gómez *et al.*, 2007), quienes plantearon que los vínculos afectivos cálidos –es decir, “las muestras de afecto entre padres e hijos que se distinguen por ser parte de la vida cotidiana y caracterizadas por ser constantes, llenas de calidez y cercanía con disposición de tiempo y comunicación en todo momento” (p. 57)– funcionan como barrera de protección; de ser duraderos, generan aceptación y sentimientos positivos. En los testimonios de los siguientes jóvenes se mencionan algunos ajustes de las funciones parentales en sus familias ante la revelación de su identidad gay:

Pues... duro, fue un poco difícil aceptar que yo era homosexual, pero... de ver la calidad de persona que soy, ahora la orientación de

ellos hacia mí es muy grande; me dan los consejos, me miman, me quieren. Ellos me dicen a mí que no les gustaría verme a mí durmiendo en un andén jamás en la vida otra vez, que antes yo les puedo dar el apoyo a otras personas, que yo puedo contar con ellos. Un bocado de comida, pues, no se le niega a nadie, y pues mi casa la tengo abierta las veinticuatro horas para las personas que necesiten. (Juan José, 20 años, Armenia, Quindío, estudiante de secundaria, jefe de bodega, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

Con mis padres es un poquito difícil por la aceptación [ser gay]. A veces, mi familia no tiene como los recursos como para darme estudio, como darme un alimento, porque pues, somos pobres, somos humildes, y la relación es un poquitico difícil porque no nos las llevamos muy bien por lo que yo soy. (Maikol, 21 años, Armenia, Quindío, estudiante de educación básica, trabajador sexual, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

En el primer relato, el joven manifestó que su papá biológico tuvo dificultades para aceptar su homosexualidad, pero que al convivir en una nueva familia, la mamá y el padrastro fueron construyendo actitudes favorables, como el apoyo y la unidad familiar, al punto de decirle que “no les gustaría verme a mí durmiendo en un andén jamás en la vida otra vez”.

En el segundo testimonio, el joven narró que factores relacionados con la pobreza –como la falta de acceso a la educación formal y el cubrimiento de sus necesidades básicas–, ligados a las mínimas muestras de afecto por parte de sus padres y la no aceptación de su identidad sexual, fueron las razones que debilitaron sus vínculos de apego o afectivos hacia ellos y la decisión de vivir con su abuela.

De igual manera, el abandono en el cumplimiento de las funciones parentales provoca una incidencia cada vez mayor de conflictos y problemas interpersonales, de comportamiento, abuso y maltrato en el entorno familiar, los cuales están asociados al heterosexismo¹⁰

¹⁰ “El heterosexismo es también la estigmatización, denigración o negación de cualquier expresión no heterosexual y esta actitud se emplea para justificar el maltrato, la discriminación y el abuso de personas que no se ajustan a la heterosexualidad normalizada” (UNESCO, 2018, p. 35).

y al estigma.¹¹ A continuación, los relatos que apoyan este planteamiento:

Mal, ha sido mal porque siempre me han criticado, porque siempre me han tratado de que por qué yo hago eso, de que por qué me prostituyo, ¿sí ve? Tal vez ellos lo hacen como un bien, pero ellos no ven el otro lado, de que uno lo hace no porque a uno le toque, sino porque, no porque a uno le toca hacerlo, a mí me toca hacerlo, a mí me toca prostituirme para poder ayudar a mi abuela porque no se puede mover. Yo estoy estudiando y a la vez me estoy prostituyendo porque de eso yo vivo. Yo me puedo conseguir un trabajo, pero aquí en Armenia no hay empleo, no hay para yo ganar dinero; si ve, acá el empleo es muy difícil, y más para nosotros que somos juzgados y que nos discriminan mucho. Entonces yo quiero estudiar y a la vez trabajar, así sea medio tiempo, pero es que empleo aquí no hay para muchos. (Tailí, 19 años, Montenegro, Quindío, estudiante de educación básica, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

En el caso de estos jóvenes, es claro que el hecho de quedar desprotegidos por las familias hace que estos se expongan al trabajo sexual, debido a un mercado laboral que no ofrece oportunidades de empleo en la ciudad. Impacta el hecho de que el joven mencione que para sobrevivir “a mí me toca prostituirme para poder ayudar a mi abuela porque no se puede mover [situación de discapacidad]”. Resalto, además, que el joven mencionó “que acá el empleo es muy difícil, y más para nosotros que somos juzgados y que nos discriminan mucho”, haciendo alusión a la homofobia laboral, que se caracteriza por la indiferencia de los empleadores, y a la escasa oferta de trabajo para las personas que no alcanzan estudios superiores o que son sexualmente diversas.

¹¹ “El estigma o rechazo cultural y político, se manifiesta de forma transversal afectando a todos los aspectos de la vida de la persona. En el ámbito laboral se producen situaciones de precariedad, paro, dificultad de acceso al empleo, acoso en el trabajo. En el ámbito de la protección social gays y lesbianas no pueden acceder al sistema de Seguridad Social en las mismas condiciones que las parejas heterosexuales” (De La Mora & Terradillos, 2007, p. 251).

Siguiendo a De la Mora y Terradillos (2007), el estigma de la orientación sexual, en el ámbito personal

influye en el desarrollo de habilidades sociales para enfrentar la homofobia social, puede ser causa de migraciones por homofobia, y enfrenta con el peligro potencial de sufrir violencia. Socialmente, influye en el grado de aceptación de las redes sociales y familiares, en las oportunidades de encontrar otros grupos de referencia y apoyo, o en el condicionamiento social a tener determinadas enfermedades. (p. 251)

Uno de los jóvenes manifestó:

Sí, algunas veces cuando están bravos [enojados], me tratan mal y me hacen sentir muy mal, entonces... la verdad, sí tienen algo en qué cambiar: en dejar la grosería, en que no me traten mal ni nada, ni me hagan sentir mal, porque yo soy muy vulnerable. (Andrés Pérez, 19 años, Armenia, Quindío, estudiante de educación media, desempleado, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

En este relato el joven mencionó que es víctima de maltrato por parte de sus padres al expresar que “cuando están bravos, me tratan mal y me hacen sentir muy mal”, por lo que se siente vulnerado al relacionarlo con su identidad gay. La vulneración de derechos por orientación sexual/identidad de género¹² se produce por el estigma de aquellos que no son heterosexuales o que no se identifican con el sexo al que fueron natalmente asignados, lo que se une con los efec-

¹² “La orientación sexual se refiere a la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas de un género diferente al suyo, o de su mismo género, o de más de un género, así como a la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con estas personas”. “La identidad de género, se refiere a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales” (Principios de Yogyakarta, 2007, p. 6).

tos de la exclusión social,¹³ “que supone la negación del ejercicio efectivo de los derechos y oportunidades reconocidos por los Estados para sus ciudadanos” (Díaz & Salvador, 1999, como se citaron en Rubio, 2012, p. 49).

Por último, menciono que, en la revisión de los testimonios de algunas madres y algunos padres y jóvenes, emergió la categoría *proteger del rechazo* que se deriva de la homofobia, traducida en la discriminación de los jóvenes. Así lo declaró esta mamá:

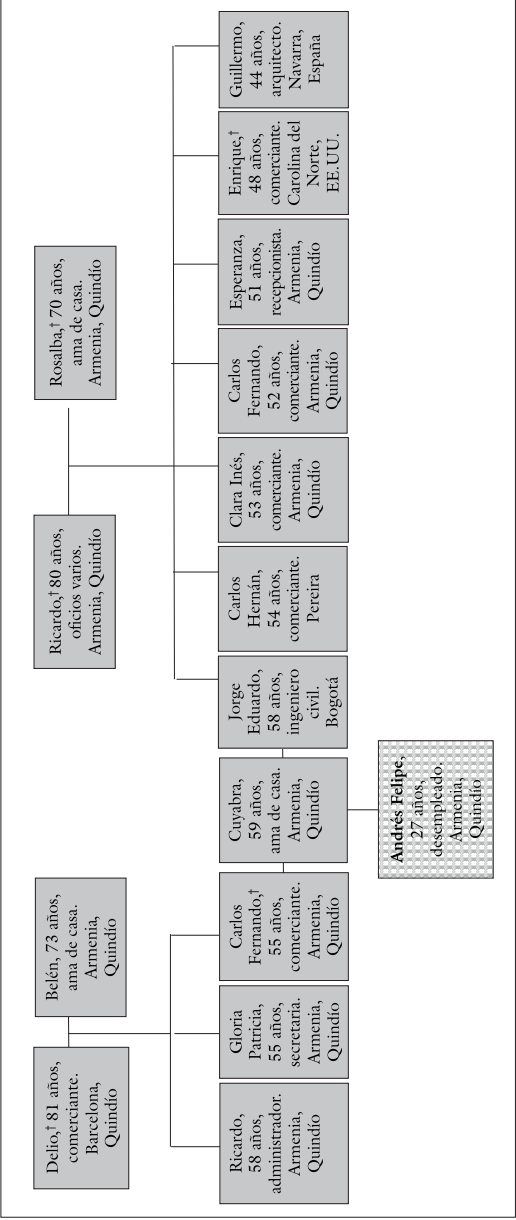
Yo lo he entendido muy bien a él y mi esposo, pues, en vida, estuvo muy pendiente de su hijo, le colaboró lo que más pudo. El papá, por ejemplo, nunca lo rechazó, ni los tíos ni nada, pero hay gente que lo ha rechazado de pronto, pero no puedo decir fulano o zutano, que de pronto no le demuestran que lo han rechazado, pero de todas maneras yo he estado muy pendiente de él, le he colaborado mucho en cuestión económica, en cuestión de salud, muy pendiente de sus medicamentos, muy pendiente de todo. (Cuyabra, madre de la familia Holguín, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

Respecto a la familia Holguín Campuzano, destaco que, en su primera generación, los/as abuelos/as fallecieron. La segunda generación por línea paterna está conformada por dos hermanos: una mujer de 66 años, secretaria; dos hombres de 66 años, uno dedicado a la administración pública, y el otro, que falleció a los 62 años, se dedicaba al comercio; todos nacidos en Armenia, Quindío.

Por parte de la familia paterna hubo ocho hermanos; tres mujeres: una de 66 años, comerciante, seguida por una de 61 años, recepcionista, y la última, de 59 años, ama de casa, quien convive en una familia monoparental con su único hijo, de 27 años, desempleado y activista gay en la ciudad. El resto de los hermanos: uno de 68 años,

¹³ “El término exclusión social, puesto en circulación en 1974 por René Lenoir, es en la actualidad ampliamente utilizado tanto en espacios académicos, de comunicación social o de acción social. Cuando Lenoir habla de los excluidos se refiere a aquellas personas que no disfrutaban de las libertades y los derechos del común de la ciudadanía, fruto de una combinación de diferentes circunstancias familiares, formativas, grupales, ambientales, etc., que hace a las personas moverse del bienestar al malestar” (Béjar, 2005, como se citó en Rubio, 2012, p. 49).

Figura 5. Mapa de la familia Holguín Campuzano



ingeniero civil, que vive en Bogotá, seguido de uno de 64 años, comerciante; los otros dos tienen 62 y 44 años, comerciante y arquitecto, respectivamente. Hubo un quinto hermano, que falleció a los 48 años en los Estados Unidos (figura 5).

La mamá mencionó, en cuanto a la homosexualidad del hijo, que “el papá, por ejemplo, nunca lo rechazó, ni los tíos”; es decir, hubo una aceptación plena de la familia paterna y que, en su caso, está “muy pendiente de todo” en lo relacionado con la atención de su salud, más aún, al enterarse de que su hijo es portador del VIH.

Más que considerar el posicionamiento del joven frente al VIH como un estigma gay, por las situaciones de riesgo a las que se enfrenta en sus encuentros sexuales ocasionales, es preciso considerar cómo opera la parentalidad en casos de enfermedad y vulnerabilidad del hijo homosexual, puesto que, bajo la marca del silencio, muchos padres invisibilizan a sus hijos, presionados por un entorno institucional homofóbico (salud, centros educativos) que victimiza a las personas que conviven con el virus por los riesgos de una vida sexual promiscua y por la enunciación de la identidad gay como sinónimo de VIH.

Sin embargo, la aceptación no es considerada del todo cierta por los jóvenes, debido a que también existe una percepción de la sociedad como hostil, “en donde se identifica rechazo total y, las personas se muestran impermeables al tema, considerando con ello a una parte de la población como homofóbica” (Valdebenito & Villalón, 2014, p. 56). Al respecto, dos jóvenes mencionaron:

Sí, de pronto el rechazo porque tienden a veces de ser machistas; eso sí lo pueden cambiar ellos, pues ahora tengo que ver primero un adelanto sobre ellos, pa' poder ver yo que sí han cambiado ese punto, del machismo. (Juan José, 20 años, Armenia, Quindío, estudiante de secundaria, jefe de bodega, comunicación personal, 26 de febrero de 2018)

Sí, yo creo que ellos [su padre y su madre] tienen muchos vacíos en cuanto al desconocimiento de algunos temas, muchos vacíos en cuanto a discriminación social creo que tienen... pues, no los culpo porque tienen un pensamiento de la década pasada; entonces no han logrado superar algunas barreras que ellos tienen; tienen que informarse más en cuanto a algunos temas y no tragar entero. (Esteban,

21 años, estudiante universitario y chef profesional, Restrepo Valle del Cauca, comunicación personal, 18 de abril de 2018)

En el primer relato, el joven manifestó que la experiencia de la homofobia generó temor por el “machismo” tanto del padre como de la mamá, con la esperanza de que ambos cambiaran sus conductas, acciones o actitudes hacia la homosexualidad. En el otro relato, el joven señaló que, respecto a dicha experiencia, su familia ha mostrado conductas de rechazo, por las actitudes estereotipadas del género o estigmatizadoras de la homosexualidad, las cuales él atribuye al desconocimiento de leyes que prohíben la discriminación basada en la orientación sexual/identidad de género¹⁴ y las políticas públicas que luchan por el reconocimiento de las personas sexualmente diversas.¹⁵

¹⁴ A nivel del derecho internacional, en 2009 se establecieron los 29 principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género (Principios de Yogyakarta, 2007) y a nivel nacional, la Estrategia para la Garantía de los Derechos Humanos 2014-2034, establecida por la Consejería Presidencial para los Derechos Humanos (Ley 1753 de 2015, artículo 123). En el ámbito nacional, las leyes 1361 de 2009 (protección integral de la familia, incluidas las parejas del mismo sexo), 1482 de 2011 (sanción penal por actos de discriminación, entre ellas por razones de sexo u orientación sexual), 1620 de 2013 (Sistema Nacional de Convivencia Escolar y Formación para los Derechos Humanos, la Educación para la Sexualidad y la Prevención y Mitigación de la Violencia Escolar), Ley 1709 de 2014 (Código Penitenciario y Carcelario), y 1751 de 2015 (además del derecho a la salud, establece el acceso en igualdad de trato y oportunidades para todas las personas). Igualmente están contemplados el Decreto 2893 de 2011 (derechos humanos y la atención a la población LGBTI), el Decreto 1227 de 2015 (procedimiento para adelantar la corrección del componente de sexo del registro del estado civil a través de escritura pública), Ley 115 de 1994 (ejercicio de la carrera docente fundamentado en una concepción integral de la persona humana) y, finalmente, las sentencias de la Corte Constitucional: T-062/11 de 2011 (opción sexual como uno de los criterios sospechosos, de discriminación contraria al derecho a la igualdad), C-577/11 de 2011 (núcleo esencial de los derechos a la personalidad y a su libre desarrollo, contenidas la autodeterminación sexual y las uniones homosexuales).

¹⁵ Entre estas políticas públicas a nivel nacional, se cuenta con la de garantía del ejercicio efectivo de los derechos de las personas que hacen parte de los sectores sociales LGBTI y de personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas (Decreto 762 de 2018), y la departamental, por la cual se conformó la mesa de trabajo departamental para la construcción de la política pública de diversidad sexual e identidad de género (Decreto 0362 de 2017).

Discusión

Para concluir el capítulo, vale la pena resaltar que el énfasis de la experiencia de parentalidad se centró en comprenderla desde los propios padres, guardando continuidades, pero también rupturas, frente a lo ocurrido en la interacción con otros integrantes de su familia, pertenecientes a otra generación, que también deben enfrentar esta situación –mediante un constante trasegar por horizontes que dan cabida a la existencia con otros, en marcos sociales y culturales contingentes y dinámicos, en un momento sociohistórico– con otros sujetos de la experiencia.

En cuanto a la subcategoría *relaciones familiares*, surgieron otras subcategorías emergentes como afectividad, comprensión y comunicación, que se articularon a la *experiencia de parentalidad* mediante la construcción de actitudes *afectivas* de los padres, que fortalecieron la capacidad de mantener un equilibrio entre la función parental y los estados emocionales de los hijos, en congruencia con vínculos de apego cálidos o cercanos y la proyección de un “modelo” parental.

En el caso de los jóvenes, estos manifestaron que hay mayor *comprensión* de la mamá para facilitar su contacto con redes de apoyo social (amigos y vecinos), con quienes también establecen vínculos afectivos o de apego. Asimismo mencionaron que las relaciones familiares están determinadas por la *comunicación* o el diálogo, a través del cual se potencializa la experiencia parental para la convivencia de los integrantes de la familia, al evitar confrontaciones, conflictos y la lucha de poderes al interior de esta.

Respecto a la subcategoría *responsabilidades familiares*, se destaca la *formación*, en la medida en que los padres requieren cumplir funciones parentales para alcanzar expectativas en el proceso de formación de los hijos, tales como brindar apoyo y dar la oportunidad de que estos participen en la toma de decisiones concernientes al aprendizaje de funciones, según las capacidades que van construyendo los jóvenes.

En relación con la categoría *dificultades en el cumplimiento de las funciones parentales*, las subcategorías emergentes correspondieron

.....

a conflictos, bajos ingresos económicos de los padres y las madres, abandono de las funciones parentales y aceptación de la identidad. Inicialmente, los jóvenes manifestaron que, en sus familias –una nuclear y otra reconstituida– se presentaron *conflictos* y problemas interpersonales que, incluso, llegaron hasta el maltrato en el entorno familiar, generado principalmente por la falta de cumplimiento de sus obligaciones e interpretado como *señales* de abandono parental que dificultaron la negociación y los acuerdos con sus padres.

Aunado a lo anterior, en cuanto al *abandono de las funciones parentales*, una de las madres que tuvo una separación conyugal manifestó que una de las razones del abandono parental, vinculado a dinámicas de entrega y falta de compromiso con los hijos, fue interpretado por uno de estos como un *vacío* en la función paterna, al no contar con un papá que lo acompañara durante su proceso de desarrollo físico y emocional hasta llegar a la juventud.

Por último, la *aceptación de la identidad* se convirtió en una subcategoría emergente para interpretar la *identidad gay*, teniendo en cuenta que las vivencias personales de los padres y las madres para aceptar la homosexualidad de sus hijos estuvieron mediadas por reacciones de rechazo, especialmente de dos papás, lo que originó una reorganización en sus funciones parentales socializadoras, relacionadas con el apoyo, el cuidado y la protección, debido a la vulnerabilidad de los jóvenes por la homofobia familiar, social y laboral, en especial para aquellos jóvenes gais que no han alcanzado estudios superiores.

Referencias

- Álvarez, C. & Amador, J. (2017). Historias de familia. El marco ampliado de las historias de vida. *Folios* (46), 20-39.
- Balbuena, R. (2014). *Gays en el desierto: Paradojas de la manifestación pública en Méxicali*. Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.
- Bertaux, D. (1999). El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones*, 29(4), pp. 1-23. http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP-29/14BERTAU.DOC

- Bolívar, A. (2002). “¿*De nobis ipsis silemus?*”: Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4(1), 1-26.
- Boswell, J. (1992). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Muchnik Editores.
- Burin, M. & Meler, I. (2010). *Género y familia: Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Paidós.
- Capano, A. & Ubach, A. (2013). Estilos parentales, parentalidad positiva y formación de padres. *Ciencias Psicológicas*, VII(1), 83-95.
- Cardin, A. (1989). *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Tusquets Editores.
- Castells, M. (2004). *La era de la información: Economías, sociedad y cultura* (vol. II). Siglo XXI Editores.
- Coffey, A. & Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Universidad de Antioquia.
- Corte Constitucional de Colombia. Sala Novena de Revisión. Sentencia T-062/11. Que resuelve la acción de tutela interpuesta Erick Yosimar Ortiz Lastra contra el Establecimiento Penitenciario de Mediana Seguridad de Yopal (Casanare). M. P. Luis Ernesto Vargas Silva; 4 de febrero de 2011.
- Corte Constitucional de Colombia. Sala Plena. C-577/11. Sentencia que reconoce el derecho de parejas homosexuales a conformar familia. M. P. G.E.M.M. 26 de julio de 2011.
- De la Mora, T. & Terradillos, J. (2007). Reflexiones del armario. *Cuadernos de Trabajo Social*, 20, 249-264.
- Decreto 2893 de 2011. Por el cual se modifican los objetivos, la estructura orgánica y funciones del Ministerio del Interior y se integra el Sector Administrativo del Interior. 11 de agosto de 2011. D.O. No. 48198.
- Decreto 1227 de 2015. Por el cual se adiciona una sección al Decreto número 1069 de 2015, Único Reglamentario del Sector Justicia y del Derecho, relacionada con el trámite para corregir el componente sexo en el Registro del Estado Civil. 4 de junio de 2015. No. 49532.

- Decreto 0362 de 2017. Por el cual se hace un Nombramiento en un Cargo de Periodo Fijo. 29 de diciembre de 2017.
- Decreto 762 de 2018. Por el cual se adiciona un capítulo al Título 4 a la Parte 4, del Libro 2, del Decreto 1066 de 2015, Único Reglamentario del Sector Interior, para adoptar la Política Pública para la garantía del ejercicio efectivo de los derechos de las personas que hacen parte de los sectores sociales LGBTI y de personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas. 7 de mayo de 2018. D.O. No. 50586.
- Díaz, M. E. (2010). Funciones parentales en familias recompuestas: nueve casos de mujeres de estrato socioeconómico bajo de Cali. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 8(1), 105-119.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión homosexual*. Anagrama.
- Fernández, A. M., López, M., Ojám, E., Eyheremendy, G. A. & Sánchez, M. (2014). *Subjetividades contemporáneas. Acerca de los hábitos de crianza, algunas insistencias*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXI Jornadas de Investigación. Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Psicología, Buenos Aires.
- Fernández, D. (2016). Los ejes de la parentalidad durante la adolescencia: Consideraciones en la clínica actual desde la perspectiva psicoanalítica. *Psicología Clínica*, 28(3), 73-90.
- Gallego, G. (2011). Primera experiencia homoerótica en varones en la ciudad de México. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 9(2), 913-928.
- Giddens, A. (2006). *Sociología*. Alianza.
- Gómez, E., Muñoz, M. M., & Haz, A. M. (2007). Familias multi-problemáticas y en riesgo social: Características e intervención. *Psykhé*, 16(2), 43-54.
- Herd, G. (1997). *Same sex, different cultures*. Westview.
- Houzel, D. (2004). Los retos de la parentalidad. En L. Solís-Ponton (Ed.), *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio* (pp. 27-31). Manual Moderno.
- Iturrieta, S. (2001). Perspectivas teóricas de las familias: como interacción, como sistemas y como construcción social. Centro

Português de Investigação em História e Trabalho Social.
https://www.researchgate.net/publication/333203557_PERSPECTIVAS_TEORICAS_DE_LAS_FAMILIAS_COMO_INTERACCION_COMO_SISTEMAS_Y_COMO_CONSTRUCCION_SOCIAL

- Ley 115 de 1994. Por la cual se expide la Ley General de Educación. 8 de febrero de 1994. D.O. No. 41214.
- Ley 1361 de 2009. Por medio de la cual se crea la Ley de Protección Integral a la Familia. 3 de diciembre de 2009. D.O. No. 47552.
- Ley 1482 de 2011. Por medio de la cual se modifica el Código Penal y se establecen otras disposiciones. 30 de noviembre de 2011. D.O. No. 48270.
- Ley 1620 de 2013. Por la cual se crea el Sistema Nacional de Convivencia Escolar y Formación para el Ejercicio de los Derechos Humanos, la Educación para la Sexualidad y la Prevención y Mitigación de la Violencia Escolar. 15 de marzo de 2013. D.O. No. 48733.
- Ley 1709 de 2014. Por medio de la cual se reforman algunos artículos de la Ley 65 de 1993, de la Ley 599 de 2000, de la Ley 55 de 1985 y se dictan otras disposiciones. 20 de enero de 2014. D.O. No. 49039.
- Ley 1751 de 2015. Por medio de la cual se regula el derecho fundamental a la salud y se dictan otras disposiciones. 16 de febrero de 2015. D.O. No. 49427.
- Ley 1753 de 2015. Por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un nuevo país”. 9 de junio de 2015. D.O. No. 49538. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Normograma/Ley%201753%20de%202015.pdf>
- Martínez, G., Pérez, M. & Álvarez, L. (2006). *Estrategias para prevenir y afrontar conflictos en las relaciones familiares (padres e hijos)* (informe de investigación). Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales; Universidad de Oviedo.
- Micolta, A. (2007). Inmigrantes colombianos en España. Experiencia parental e inmigración. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 5(1), 1-26.

-
- Miller, R. (2007). *Using family histories to understand the intergenerational transmission of chronic poverty*. Chronic Poverty Research Centre.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (2018). *El bullying homofóbico y transfóbico en los centros educativos. Taller de sensibilización para su prevención*. Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe.
- Paolicchi, G., Bozzalla, L., Sorgen, E., Bosoer, E., Núñez, A., Maffezzoli, M., Botana, H., Pereyra Bentivoglio, C. & Metz, M. (2017). Parentalidad y constitución subjetiva. *Investigaciones en Psicología*, 22(1), 57-65.
- Principios de Yogyakarta (2007). Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género. <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=48244e9f2>
- Rubio, E. (2012). Capital social y exclusión. Una mirada desde los profesionales de la intervención social. *Miscelánea Comillas*, 70(136), 37-62.
- Sommantico, M., Parrello, S., De Rosa, B. & Osorio, M. (2008). Significado de las funciones familiares en adolescentes italianos. Nuevas fronteras entre paterno y materno. *Revista Colombiana de Psicología*, (17), 83-92.
- Valdebenito, A. & Villalón, T. M. (2014). *Vivencias de parentalidad de un grupo de padres o madres con hijo/as homosexuales*. Universidad del Bio-Bio.
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Vendrell, J. (2001). El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual. En Careaga, G. & Cruz, S. (comps.), *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*. Fundación Arco Iris; Programa Universitario de Estudios de Género UNAM; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.



Mis hijos, mi fuerza: un esbozo del cuidado materno a distancia (de madres migrantes en tránsito por Mexicali)

LAURA-MARCELA RODRÍGUEZ-BENJUMEA
Universidad Autónoma de Baja California

Introducción

La migración femenina ha marcado un gran cambio en las dinámicas migratorias en los últimos 30 años, debido a su incremento en relación con la migración masculina en los años anteriores. Uno de los rasgos característicos de los movimientos migratorios de mujeres entre Centroamérica, México y Estados Unidos está relacionado con el bienestar social y económico de las familias, aunado a los diferentes tipos de violencia (física, sexual, simbólica, psicológica, entre otras) que viven en sus países. Estas migraciones se ven permeadas por las estructuras patriarcales y de poder, que están en la base de la sociedad latinoamericana, y que también son parte de las causas que llevan a las mujeres a salir de sus lugares de origen, en gran medida, de manera forzada y clandestina. En la actualidad, Centroamérica está en un momento crítico, no solo por ser un centro expulsor, sino porque detrás de las migraciones se encuentra un Estado que no provee servicios básicos mínimos a su población y que, particularmente, no es capaz de diseñar políticas públicas que garanticen el acceso a una vida digna a las mujeres.

Estas condiciones influyen directamente en las distintas estructuras familiares (con presencia o ausencia de hombres, padres-esposos que responden por el hogar; mujeres-madres solteras e hijas o hijos

que se hacen cargo de sus padres o familiares cercanos), pero, sobre todo, en aquellas en donde las mujeres deben cumplir diversos roles de cuidados. Hay que recordar que la familia es uno de los espacios que legitiman las diferencias de género, y es donde se establecen los roles relacionados con este. En la estructura familiar se reproducen los roles de género que exigen que los hombres cumplan con el papel de proveedores, mientras que a las mujeres se les asocia con la reproducción y el cuidado. Sin embargo, en ellas recae una mayor responsabilidad respecto a la familia. Además, existe cierta naturalización del papel de las mujeres como madres y esposas, lo que impide que sean reconocidas como personas que producen ideas y tienen deseos propios (Mummert, 2010).

Con esto a cuestas, las mujeres que por distintas causas emprenden la salida de sus lugares de origen deben enfrentar otra serie de acusaciones. Una vez que se inician en el camino de la migración, se encuentran con visiones negativas que las definen como *ambiciosas* (Herrera, 2003). Y aquellas que son madres deben enfrentar, además, las sanciones que se derivan de normas y valores sociales que otorgan un valor especial a la maternidad y, en particular, a los roles y tareas del cuidado familiar. Según Fernández (2002), las responsabilidades asociadas a las madres responden a los estereotipos y roles de hombres y mujeres que abrevan de un modelo patriarcal que ha perdurado, pero que a la vez ha sufrido cambios considerables en su estructura.

En cierto sentido, se podría decir que las madres que migran lo hacen amparadas por estos cambios o resquebrajamientos en el modelo patriarcal, aunque esto no las exime de “sus responsabilidades”, pues el hecho de migrar no significa que suspendan o abandonen sus tareas de madres y cuidadoras. En otras palabras, cuando la madre sale del hogar, empieza a romper ciertos esquemas patriarcales¹ respecto a su papel dentro de lo doméstico, pues se considera

¹ Entiendo el término de patriarcado como la representación de una institución compleja, que expone y explica las estructuras sociales y materiales de la sociedad actual, integrando el género y los feminismos para interpretar las diferentes relaciones de poder.

que debe estar al cuidado de los hijos, económica, afectiva, presencial e incondicionalmente.

Cuando las mujeres migran, se enfrentan al dolor de tener que dejar a sus hijos en el lugar de origen, o llevarlos en el proceso migratorio con ellas y exponerlos al peligro. Existen casos, como el de las mujeres que participaron en esta investigación, que se ven obligadas a migrar solo con algunos de sus hijos y dejar a otros en el lugar de origen, de manera que, a partir de la experiencia migratoria, crean nuevas formas de expresar la maternidad. Hernández (2016) considera que esto es evidencia de la flexibilidad que hay en las familias para organizarse en el contexto de la migración. De esta forma, explica que existen nuevas maneras de cuidado y de vinculación afectiva a distancia, poniendo en entredicho el concepto tradicional de parentesco, paternidad, familia y maternidad.

Según Ramírez (2017), las mujeres que migran se ven en la necesidad de crear diversas estrategias de maternidad, empezando por delegar el cuidado de los hijos en los abuelos, otros familiares o personas no tan cercanas. Este es un factor determinante para ellas en su decisión de migrar, pues les resulta imprescindible tener garantías sobre el cuidado de las hijas y los hijos, siendo esta una de sus principales preocupaciones (Lexartza *et al.*, s.f.). Las mujeres que migran solas, con alguno de sus hijos o que se encuentran fuera del hogar, no se desprenden nunca del rol de madres y cuidadoras.

Sin embargo, lo anterior no es un patrón que se cumple en todas las experiencias, pues las diferentes situaciones moldean la forma en que se expresan la maternidad y el cuidado, ya que a medida que pasa el tiempo, las condiciones migratorias, económicas, sociales y psicológicas pueden prolongar la ausencia y debilitar los vínculos. Las transformaciones que se han generado con el correr de los años sobre la concepción de la maternidad, indican que los procesos culturales y sociales en los que se desenvuelven las mujeres migrantes influyen en el ejercicio del cuidado y la crianza. Según plantean Abajo-Llama *et al.* (2016), estos cambios evidencian que lo que se considera como válido en un momento determinado proviene de tradiciones, que tienen contextos temporales y espaciales particulares.

En este sentido, podemos decir que la categoría de madre, al igual que la de mujer, es una construcción cultural. Además, el hecho de que existan maternidades que se siguen ejerciendo a pesar de la distancia, fortalece la idea de que la maternidad no solo es una condición biológica, sino una construcción social y cultural. Siguiendo esta idea, considero que los estereotipos que encasillan a las mujeres como buenas o malas madres, necesariamente acompañan a aquellas que migran. Esta es una de las razones por las que las madres migrantes no abandonan, bajo ninguna circunstancia, la comunicación con su prole: no hay presencia física pero sí virtual y afectiva.

Este capítulo tiene como objetivo ofrecer un panorama sobre lo que he denominado *maternidad migrante*, a partir de tres testimonios de madres que relatan sus experiencias en el tránsito por México. En particular, hablaré de un aspecto fundamental de la maternidad: el cuidado.

Metodología

Este capítulo se desarrolla a partir de una metodología de carácter cualitativo, que no pretende realizar generalizaciones respecto a la forma en que las mujeres ejercen la maternidad y el cuidado durante su travesía migratoria. Rescato la experiencia que cada una de ellas ha tenido en su tránsito por México, utilizando las entrevistas semiestructuradas y la observación participante. Todo ello se desprende de una investigación que se llevó a cabo, entre 2018 y 2020, en el albergue Posada del Migrante, que se encuentra en la ciudad fronteriza de Mexicali.

En paralelo con la observación y las entrevistas, a las mujeres que participaron en la investigación se les pidió que realizaran algunos dibujos que representaran la forma en que mantienen los vínculos con sus hijos estando a distancia. Aunque se obtuvieron resultados relevantes, para efectos de este capítulo solo retomaré algunos testimonios que se obtuvieron mediante las entrevistas.

El contacto con ellas se hizo a través de la encargada del albergue y de otras mujeres migrantes con las que ya tenía comunicación

previa. Gracias a que se implementaron las listas de espera² para las citas en la corte de Estados Unidos,³ la rotación de salidas del albergue fue menor, por lo que el encuentro con algunas mujeres se pudo dar más de una vez.

El albergue se ubica en el Centro de la ciudad, muy cerca de la garita que conecta a Mexicali con Estados Unidos. En un principio, la Posada del Migrante estuvo pensada para recibir únicamente a mujeres y niños, pero con la llegada de las caravanas en 2018 –en la que venían familias completas–, la dueña del lugar decidió convertirlo en un albergue mixto, en el que se reciben hombres, con la única condición de estar acompañados de sus hijos o hijas menores de edad y/o su esposa. Esto con el fin de tener un espacio seguro para salvaguardar la vida e integridad de las mujeres y los niños, manteniendo la unidad de la familia. Las relaciones entre las mujeres en el albergue son de amistad, compañerismo y apoyo mutuo. Los cuidados de los niños se reparten entre todas, pues se convierten en una hermandad en la que todas buscan apoyarse, debido a que comparten experiencias similares. Gracias a estas relaciones entre ellas, pude hacer contacto con otras mujeres mexicanas y centroamericanas, que compartieron sus historias de vida conmigo.

En el proceso de investigación, realicé las entrevistas semiestructuradas a cuatro mujeres centroamericanas y establecí una conexión con cuatro mujeres mexicanas, que por su situación no accedieron a conceder entrevistas grabadas, pero sí a contar su historia. Sin embargo, para este capítulo solo tendré en cuenta el relato de tres de ellas.

Cabe decir que la situación migratoria de estas mujeres en el momento de las entrevistas era incierta. Varias intentaron cruzar

²Esta medida recibe el nombre de protocolo de protección de migrantes (MPP, por sus siglas en inglés). Su finalidad es hacer que las personas que solicitan asilo en Estados Unidos se queden en la frontera norte de México esperando la audiencia, que puede tardar meses o años. Su objetivo es que los migrantes dejen de creer que llegar a la frontera es suficiente para cruzar al país vecino y quedarse allí.

³Comúnmente, las citas para la solicitud de asilo son en San Diego, por lo que las mujeres deben moverse a la ciudad de Tijuana un día antes de asistir y luego regresar a Mexicali en caso de no ser aún admitidas. Es normal que deban acudir por lo menos a tres citas diferentes, aunque pueden llegar a ser más.

el desierto y fueron aprehendidas por la patrulla fronteriza y luego deportadas a Mexicali; solo una de ellas se entregó a la garita, pero también fue devuelta inmediatamente a México con su familia. De todas ellas, solo una intentó cruzar acompañada de un pollero,⁴ y a la fecha del último acercamiento al albergue, solo dos de las ocho mujeres contactadas aún seguían en espera de la conclusión de su proceso, mientras que las otras seis restantes ya habían recibido asilo en Estados Unidos. El tiempo promedio que estas mujeres estuvieron en el albergue fue de ocho meses. Las dos últimas de ellas aún se encontraban esperando su cita en la corte, pues la llegada del COVID-19 frenó todos los procesos y solicitudes de asilo.

El capítulo se desarrolla de la siguiente forma: en el primer apartado describo, de manera contextual, los procesos migratorios a partir del Programa Bracero,⁵ para comprender los cambios generados en las familias y en las estrategias de cuidado y crianza en la migración.

También expongo la problemática migratoria centroamericana a lo largo de los últimos años, pues considero que es fundamental para entender el papel de la mujer en la migración. Retomo como ejemplos a México y Centroamérica, pues a pesar de que sus contextos históricos, políticos y sociales son diferentes, comparten ciertas características y restricciones en sus procesos migratorios.

Asimismo abordo el concepto de maternidad desde una perspectiva sociocultural, que se construye a partir de las relaciones de apego y que define a las mujeres como individuos que protegen, que son cuidadoras y protectoras. Además describo el desarrollo de la maternidad a distancia y la forma en que la migración modifica ciertas conductas para seguir ejerciendo el rol de madres.

Para finalizar, presento el perfil social y económico de mis tres informantes para mostrar la forma en que su salida del país de origen se articula con actos de violencia y de desamparo estatal. Con

⁴Persona que contratan los migrantes para llevar a cabo el cruce clandestino de personas indocumentadas por México hasta llegar a Estados Unidos. Dependiendo del país y de la forma de cruce, también recibe el nombre de *coyote*.

⁵El Programa Bracero fue un acuerdo binacional entre México y Estados Unidos, en el que se patrocinó el cruce legal y temporal de trabajadores, particularmente hombres jóvenes. Su fecha de inicio fue en 1942 y terminó en 1964

este contexto, la promesa de proporcionar una mejor calidad de vida a sus hijas e hijos –y de reunificación– será una constante durante todo el proceso migratorio y representará la mayor expectativa, que pueda concretarse con su llegada a Estados Unidos. Para finalizar, presento las conclusiones basadas en los abordajes teórico-conceptuales y las experiencias previas.

Precisiones contextuales: movimientos migratorios en México y Centroamérica

Remontando a los primeros movimientos migratorios en México, se ha constatado que los hombres eran los que salían del hogar y las mujeres quedaban a cargo de los hijos y la familia en el lugar de origen. En la época de los braceros, la migración de mujeres no era frecuente, pues se consideraba que su papel, más que de proveedoras,⁶ era el de cuidadoras. Sin embargo, su función en el hogar iba más allá de eso, pues pasaban largo tiempo sin recibir noticias de sus parejas, teniendo que suplir las necesidades básicas de la familia, sufriendo la zozobra, ya que no sabían si sus esposos volverían o en qué momento llegaría una mala noticia. En su papel de proveedores, los hombres “se iban al norte”⁷ a trabajar para darles un bienestar económico a sus familias. Sin embargo, esto no era inmediato. Las remesas⁸ tardaban en llegar y a veces no eran suficientes.

Como consecuencia, las mujeres también se convertían en proveedoras. En el documental presentado por Mójica, Chávez y Veloz (Observatorio Regional de las Migraciones, 2020), las mujeres entrevistadas dan cuenta de esto. En sus relatos, expresan las necesidades a las que se veían expuestas y lo que tuvieron que hacer para seguir adelante mientras sus esposos no estaban:

⁶En las décadas de 1940 y 1950, el papel de las mujeres en la familia era el de madres encargadas del hogar, los hijos y el esposo. Su papel en la economía era casi nulo, por lo cual no se consideraban como proveedoras.

⁷Forma coloquial que se utiliza para referirse a Estados Unidos.

⁸Dinero enviado por los migrantes desde Estados Unidos hacia los países de origen, para contribuir a la manutención y mejoras de las familias. También se mandan elementos materiales como tecnología, ropa y juguetes, entre otros.

la mujer siempre sufrió mucho; yo pienso que a todas las mujeres, esposas de los que se iban para allá, nos tocó el sufrimiento, estar ahí batallando, esperando, pues, pensando si volverán, o volveríamos a verlos, o no, o ya no, o esperábamos a veces nomás la mala noticia. Porque una mujer, cuando el marido sale a trabajar, no se queda a gozar de la vida; se queda a batallarle, mientras el marido manda. Pues yo iba [...] a cortar nopales, cercas [*sic*] de una lomita aquí, a cortar nopales, y ya cuando tenía nopales, pues ya se me hacía bueno, porque, pues, no tenía nada y eso les daba a los niños. Y yo quedándome con mi familia, sin qué comer ni nada, y luego yo me iba a las casas a acomodirme, pues a ver que me daban pa' mis hijos [...] Muchas veces hasta nos pusimos a tortear, para... para vender, para sacar, pues, porque era muy poco lo que les daban, lo que les pagaban. (0:33:48)

Lo anterior es muestra de los roles que deben cumplir las mujeres cuando son madres y deben responder por los hijos, más aún cuando no está presente el hombre de la casa. Hablar del contexto de los braceros es hacerlo desde una perspectiva de hace más de 70 años, cuando había un sometimiento al hombre y prevalecía el ideal de una mujer católica, hogareña, cuidadora (la maternidad era una exigencia), reafirmando el modelo tradicional y patriarcal propuesto desde la Iglesia para la conformación de la familia (Martínez, 2017). En la sociedad, la mujer era reconocida como madre, hija o esposa. Este modelo, aunque sigue vigente, sufrió fisuras a consecuencia de la migración de los braceros, pues debido al abandono de los hombres, las mujeres dejaron de encargarse solo del hogar, ocupándose también de la economía, considerando el trabajo como algo transitorio y complementario. La salida de los varones generó la ruptura de muchas familias.

En efecto, estas mujeres pasaron muchos años solas. Cuando se acabó el Programa Bracero, algunos hombres regresaron a sus lugares de origen, muchos más se quedaron en el norte, mientras que de otros no se volvió a saber nada. En estos contextos, las mujeres se movieron a las ciudades fronterizas con sus hijos e hijas para estar más cerca de sus esposos o buscaron la reunificación familiar en la medida de lo posible. Con el fin de este programa, se inició una nue-

va etapa migratoria, conocida como *la era de los indocumentados*, en la que no solo llegaron mexicanos a Estados Unidos, sino también arribaron centroamericanos. Respecto a la familia, la dinámica siguió siendo muy similar para las mujeres y los hijos, pues ahí no paró la migración masculina. Todos estos movimientos provocaron que el gobierno estadounidense implementara diversas leyes, cada vez más duras y represivas, que aún siguen vigentes, buscando detener la llegada de personas indocumentadas a Estados Unidos.

En contraste, durante la década de 1970, en Centroamérica los movimientos migratorios eran entre los países de la región, pero debido al involucramiento económico y estratégico que Estados Unidos desarrolló en México, Centroamérica y el Caribe, hubo un gran incremento en los desplazamientos de personas originarias de estos lugares hacia aquel país (Asakura, 2012).

A partir de la década de 1980, se empezaron a generar movimientos migratorios a consecuencia de las situaciones políticas, económicas y violentas de la época: los migrantes centroamericanos huyeron de las guerrillas y de sus gobiernos, de las guerras civiles y la violencia interna de sus países, y de la pobreza generada por el modelo neoliberal, que convirtió a los Estados de esa región en instituciones incapaces de implementar y financiar políticas que ayudaran a las poblaciones más vulnerables (CEG, 2016). Sumado a esto, eventos naturales como el huracán Mitch en 1988, el terremoto en El Salvador en 2001 y el huracán Stan en 2005, fueron un motivo suficiente para que se generaran movimientos migratorios. Todos estos desplazamientos, sin embargo, son predominantemente masculinos.

Desde la década de 1980, con el auge de los estudios sobre la mujer, las diversas propuestas de género y las nuevas metodologías para la recolección de datos, se empezó a hablar de una feminización de las migraciones, reconociendo la presencia de las mujeres en estos procesos y vinculando al migrante con sus familias, sus relaciones sociales y la situación laboral antes y después de la migración (Szasz & Lerner, 2003).

Entender los desplazamientos de las mujeres permite visibilizar la modificación de los roles que eran impuestos años atrás. A partir

del año 2000, se puede hablar de una transformación en los flujos migratorios centroamericanos, debido a la presencia de mujeres. En parte, esta situación emergente se debió a que muchas de ellas emprendieron la travesía para reunirse con sus esposos; es decir, muchas de esas migraciones tuvieron como propósito la reunificación familiar. Sin embargo, otra gran cantidad se originó por motivos como la violencia de género, las carencias económicas o el abandono e indefensión al que se enfrentaron, sobre todo, las madres solteras. A partir de estos cambios, se habla de nuevos modelos de familia, en los que la mujer es la jefa del hogar o la cabeza de familia.

Díaz y Kuhner (2014) exponen que, en la actualidad, la mayoría de mujeres centroamericanas que migran son madres solteras jóvenes, que trabajaban en su lugar de origen antes de migrar; cuentan con redes y apoyos a la hora de realizar el viaje y parte de sus motivaciones es poder brindarles, a sus hijos e hijas, mejores condiciones de vida, tanto materiales como sociales (educación, salud y bienestar). Aunado a esto, también migran en la búsqueda de una vida libre de violencia. A pesar de que, en ciertas ocasiones, estos movimientos se dan de forma autónoma, también hay casos en los que la decisión es parte de un acuerdo con la familia, pues las mujeres tienen compromisos con sus hijos, hijas y con otros miembros de esta (la madre, el padre o los hermanos). Estas posiciones evidencian las estructuras de poder que existen dentro de las familias. Por otra parte, se considera que las mujeres son más responsables que los hombres respecto al mantenimiento y cuidado de aquellas, lo que hace que sea preferible que sean ellas quienes migren, pues se sabe que la mayor parte de sus ingresos se irán para suplir las necesidades del hogar y sus integrantes en el lugar de origen. Algunas características femeninas que las familias tienden a explotar son el sacrificio personal en favor de estas y el compromiso de la madre con las personas que dependen de ella (Díaz & Kuhner, 2014).

Maternidades en movimiento

Para la sociedad, el término *madre* se relaciona directamente con el embarazo, el parto y la crianza. Desde una postura biológica, la

relación de estas tres categorías van de la mano y forman parte de un pensamiento reduccionista sobre la maternidad, que es incuestionable debido a la relación entre el cuerpo de la mujer y su función reproductora (Abajo-Llama *et al.*, 2016). Sin embargo, la maternidad también debe considerarse como un fenómeno sociocultural, que define el papel social de la mujer en todas las culturas desde las diferencias de género y sus funciones.

La palabra mujer siempre se ha relacionado con el hecho de ser madre, por lo que son ellas quienes deben asumir la responsabilidad del cuidado de los hijos y establecer lazos emocionales; la maternidad está atravesada por las experiencias, relaciones y acciones de las mujeres en sus entornos, por lo cual, el ser madre adquiere un significado particular dentro de cada cultura, desde la valoración que les concede el grupo social al que pertenecen (Fagetii, 1995). Además, según planteamientos de González (2016), hablar de maternidad también tiene que ver con las relaciones sociales y económicas, en especial las cuestiones de género, clase y etnia, pues estas son las que proyectan un ideal materno, que constantemente se aleja de la maternidad como experiencia concreta.

Abajo-Llama *et al.* (2016) explican que, a lo largo de los siglos, el concepto de maternidad ha tenido diversas transformaciones, desde la experiencia subjetiva hasta el ejercicio de la crianza. Siguiendo con estos autores, estos cambios están influidos por procesos culturales y sociales, por lo cual su validación es parte de las tradiciones en contextos temporales y espaciales particulares. Ejemplo de esto es el papel de las esposas de braceros, expuesto en un principio, y el de las mujeres migrantes en la actualidad, cuya tarea como madres va más allá de lo doméstico y del cuidado presencial de la familia. Esto ha llevado a las mujeres a plantearse la maternidad desde parámetros completamente diferentes de los de sus congéneres de hace algunas décadas atrás, de la mano de los cambios que se generan social y culturalmente en las comunidades.

Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de explicaciones socioculturales sobre la identidad maternal que han surgido en los posicionamientos feministas como el de Simone de Beauvoir o Adrienne

Rich, entre otras, el posicionamiento naturalista aún tiene un peso muy importante al valorar los comportamientos sociales de las madres (Abajo-Llama *et al.*, 2016). Los efectos de estas posiciones se ven reflejados en la sobrecarga de esfuerzo y responsabilidades que tienen las mujeres en la crianza de sus hijos e hijas, producida por los roles de género, en donde el papel de la madre es indispensable, pues por el hecho de ser mujer es parte indiscutible de ellas. Debido a estas representaciones, se han creado diversos estereotipos sobre la figura materna. Según Palomar (2004), las representaciones de “la madre” establecen un esencialismo ideal, abstracto y generalizador atribuido a la maternidad, que instauro el instinto y el amor maternos, y una serie de “virtudes” que van de la mano de la paciencia, la tolerancia, el consuelo, la sanación, el cuidado, la atención, la protección y el sacrificio, entre otras.

A partir de estas virtudes, se crean representaciones sobre lo que es ser una buena o una mala madre, que tienen que ver directamente con el alejamiento o acercamiento de la representación inicial de “la madre” (Palomar, 2004). En la migración femenina se crean diversas interpretaciones sobre el papel materno: por un lado, se habla de las mujeres heroicas que se sacrifican por los hijos; pero también se crea el estigma del abandono de sus hijos o parejas, pues se les acusa de haber dejado las tareas de cuidado y atención que les corresponden (Lázaro-Castellanos & Jubany-Baucells, 2012). Estos estereotipos que catalogan a las mujeres como buenas o malas madres mantienen abierto el análisis del concepto de maternidad, en el que se considera que ellas son las únicas responsables del bienestar material y afectivo de los hijos, pues si bien se le han atribuido todos esos roles a la mujer, el hecho de salir del hogar no significa que se desprenda de estos ni que los siga manteniendo y ejecutando.

Una de las categorías de análisis existentes en la migración femenina se refiere a la *maternidad a distancia*. Esta resalta el vínculo afectivo de las madres que se han instalado en el lugar de destino, y que se expresa mediante la comunicación constante por medio de mensajes, videollamadas, telefonemas y envío de remesas a los hijos que se quedaron en los lugares de origen. Estas estrategias no solo

son afectivas; también son sociales, pues debido a la construcción social y cultural de la maternidad en Occidente, se considera que este ejercicio a distancia entre madre e hijos está fuera de los roles normativos del género femenino. No obstante, la creación de dichas estrategias no elimina los juzgamientos a partir de lo que se considera ser “buena madre” y, a su vez, se establece que las mujeres, al ser madres, tienen la obligación de cuidar de los hijos de la forma más cercana posible.

Lo anterior es una constante en países latinoamericanos como México, Guatemala, El Salvador y Honduras, entre otros. El ejercicio de la maternidad exige, a la mujer, desarrollar un rol establecido, que funciona bajo ciertos parámetros que sostienen esa imagen social de madre. Según las imposiciones de las sociedades, para ser buenas madres, las mujeres deben estar en la mejor condición física, emocional, mental, económica y social, pues de eso depende la estabilidad y la crianza de los hijos (Lozano, 2001). Además, se exige su presencia para poder llevar a cabo el proceso de cuidados, es decir, estar con los hijos y ser sujetas productoras, cuidadoras y proveedoras de dinero y afectos. Sin embargo, las mujeres deciden migrar debido a que dichas condiciones dentro de su cotidianidad no se encuentran del todo cubiertas, pues la estabilidad no solo es física o psicológica: es también una estabilidad económica y social que, en muchos casos, no se tiene.

Sin embargo, el cuidado sigue estando presente a pesar de la distancia. Esto rompe con el estigma de “la mala madre” basado en la presencia física, pues, finalmente, aunque para las mujeres que migran es muy difícil el distanciamiento, saben que parte de sus cuidados están relacionados con la presencia virtual y afectiva. Según Mummert (2010), las trayectorias migratorias de las mujeres que son madres y se ausentan indefinidamente del hogar implican nuevos arreglos domésticos, pues debido a los cambios que se generan con su salida, se crean nuevas formas de expresar la maternidad, debido a la experiencia migratoria que atraviesan. Esto concuerda con la investigación de Ramírez (2017), quien reconoce que las migrantes que dejan a sus hijos en su lugar de origen, a partir de la experiencia

migratoria, crean diversas estrategias frente a la maternidad en su recorrido, lo que conduce a tener nuevas formas de expresarla. Además, según esta autora, las mujeres, dentro de su experiencia como migrantes que han dejado a sus hijos en el lugar de origen, suelen sentirse tristes, frustradas, incompletas y, en algunos casos, resignadas, pues consideran que reunirse de nuevo con sus hijos va a ser muy difícil.

El cuidado de los hijos a distancia

Crear formas de expresar la maternidad es una de las virtudes que se le han atribuido a las mujeres a la hora de ser madres. Desde una visión sociocultural, el buen desarrollo del cuidado es parte fundamental del ser “buena madre”, pues está vinculado con las buenas prácticas del rol materno. En principio, se considera que la presencia de la madre es indispensable para que el cuidado de los hijos y de la familia se lleve a cabo con éxito. Rodríguez (2015) considera que el concepto de *cuidado* se refiere a las prácticas y actividades que las personas necesitan para la supervivencia cotidiana en la sociedad en la que viven. Dentro de estas prácticas se encuentran el cuidado de sí mismo y el de los otros, las condiciones en que se realiza esta función y su gestión, permitiendo que las necesidades del otro sean atendidas.

Sin embargo, estas tareas están desigualmente distribuidas, pues la asignación de las responsabilidades del cuidado no son equitativas entre hombres y mujeres, lo que refleja que el trabajo del cuidado es asumido principalmente en los hogares por las mujeres, consecuencia de la naturalización de su capacidad para cuidar (Rodríguez, 2015). Según esta autora, lo anterior denota la construcción social de la mujer como cuidadora, desde su condición biológica de ser madre, que la dota de capacidades superiores para realizar actividades como la limpieza de la casa, la preparación de alimentos, la higiene de los hijos y las actividades de cuidado que se necesitan en un hogar. El cuidado, lejos de ser una capacidad innata de las mujeres, es una construcción social que se refleja en las relaciones patriarcales

de género, reproducidas en la educación, las tradiciones, las religiones y las prácticas domésticas, entre otras (Rodríguez, 2015).

La organización de las tareas del cuidado representa la desigualdad de las condiciones de las mujeres en los diferentes ámbitos sociales en los que se mueven. Esto se ve reflejado en la organización de la familia, pues si bien hace más de 50 años ellas estaban atadas a las labores domésticas, en el presente se suma el hecho de tener que ser también proveedoras, responsables de la familia. En la actualidad es común que la organización del cuidado de los hijos se desarrolle a través del uso de redes de parentesco, pues cuando la madre debe salir a trabajar, busca que la atención de los hijos quede en manos de otras mujeres: abuelas, hermanas, tías, profesoras o empleadas del servicio, entre otras. En la migración se usa la misma estrategia: la madre sale del hogar, y los hijos que no migran con ella se quedan a cargo de otra mujer. Además, es frecuente que se ocupen en actividades de cuidado de niños en el país receptor.

Buenrostro (2014) explica que el cuidado es fundamental para la construcción de sociedades y comunidades sanas, pues a través de este y de la crianza se enseñan los primeros criterios y normas para que los individuos sean capaces de funcionar y adaptarse a la sociedad. En este proceso, la madre es fundamental, pues por medio de ella se establecen la responsabilidad y el apego. Esta es una de las principales razones por las que se busca que sean mujeres cercanas las que puedan llevar a cabo el papel de madre cuando se migra, especialmente las abuelas, pues cumplen con el hecho de ser mujeres y con la experiencia de ser madres. Sin embargo, el apego es parte de la continuidad de la maternidad a distancia. De acuerdo con Buenrostro (2014), debido esta afinidad, los hijos buscan a las madres como individuos relacionados con la protección y el cuidado, por lo cual las mujeres modifican sus conductas para satisfacer dichas necesidades a sus hijos.

Para Besoain y Santelices (2009), la teoría del apego de John Bowlby puede explicar la relación afectiva entre madre e hijos. Esta teoría destaca que los individuos nacen con la predisposición de vincularse a sus cuidadores, quienes tienen la responsabilidad de mantener

las relaciones de afinidad e incentivar a los infantes para que puedan explorar, desde la seguridad y la confianza, el mundo que está a su alrededor. Bowlby (1998) define el apego como:

Un fuerte lazo afectivo a una figura o figuras específicas que emerge completamente durante la segunda mitad del primer año de vida cuando las conductas de apego del infante comienzan a organizarse en un sistema de control que regula la proximidad a la(s) figura(s) preferida(s). (p. 222)

La creación de una figura de apego en la infancia es la que permite que, en la edad adulta, se busque satisfacer este mismo papel. Por un lado, se explica desde la representación de sí mismo, y, por el otro, en la interacción con la figura de apego con carga emocional (Besoain & Santelices, 2009). Para estas autoras, estos modelos influyen en el modo en que los seres humanos se sienten respecto a los cuidadores y consigo mismos, considerándolo como un patrón de reproducción frente al otro en el futuro, dependiendo de las experiencias previas frente al cuidado y los vínculos. En relación con estos planteamientos, el apego tiene una serie de elementos comunes: el carácter innato; la construcción a partir de la interacción con la figura de apego desde el afecto y la cercanía; la persistencia en el tiempo y la intensidad emocional. Una característica fundamental del apego es ofrecer protección y seguridad debido al vínculo que se crea, tanto afectivo como emocional y social (Besoain & Santelices, 2009).

Sin embargo, la protección y el cuidado no necesariamente son físicos. En el desarrollo de la maternidad a distancia, las madres buscan que estos dos aspectos se cubran psicológica y emocionalmente. Por ejemplo, el hecho de que muchas mujeres decidan dejar a sus hijos para evitar que sufran las vicisitudes de la migración es muestra de cuidado y protección tanto en el aspecto físico como mental. Evitar contarles la situación real por la que están pasando en los lugares en los que se encuentran en tránsito es otra forma de cuidado, pues las madres prefieren no preocupar a los otros con sus problemas, esperando que esto sea una parte de tranquilidad para los hijos. Es probable que con el tiempo se sepan las experiencias

por las que pasaron; sin embargo, dependerá del contexto y de si es necesario contarlas para evitar que puedan repetirse las historias y los patrones migratorios.

También es común que con el paso de los años el apego se desvanezca –aunque no desaparece–, pues por la distancia existirán nuevas figuras a las que se les dará este papel de protección y cuidado. El hecho de no tener proximidad física condiciona la relación, que con el tiempo se va rompiendo. En el presente, el uso de tecnologías de la comunicación logra suplir la interacción verbal, que hace años era inconstante, y fortalecer los lazos emocionales, además de que colabora con la protección de los hijos. Sin embargo, esto no es suficiente, pues la distancia afecta a la mujer psicológicamente, debido a la imposibilidad de cumplir con el rol materno, tal como ha sido impuesto, sintiéndose malas madres debido a la distancia y el abandono.

Las causas de la migración: violencia, amenazas y abuso sexual

A pesar de que los motivos de la migración pueden ser diversos, las historias de estas mujeres están relacionadas con la violencia, pues su desplazamiento se originó por amenazas contra la integridad física de ellas y de sus hijas o hijos. Por cuestiones económicas, solo pudieron salir de su país con uno o dos de ellos, dejando a los otros a cargo de los abuelos maternos. Solo una de ellas migró con su esposo y dos de sus hijas.

Rosa proviene de una población rural de Centroamérica, no tiene ningún estudio, y depende económicamente de su esposo; es madre de cinco hijos, expuesta a la violencia intrafamiliar ejercida por su pareja durante más de 20 años. En su historia, predomina la estructura patriarcal de la familia tradicional, donde la mujer aguanta todo porque le debe respeto y lealtad a su marido. Sin embargo, debido a las constantes amenazas de muerte y en medio de todos sus miedos e imposibilidades, Rosa emprende el camino migratorio con dos de sus hijos, con lo cual rompe los lazos de

dependencia de su pareja. Una de las decisiones más difíciles que tomó fue dejar a tres de sus hijos –en especial a una niña de ocho años, pues los otros dos ya son mayores de edad– y encargar, a los abuelos y tíos, su cuidado y crianza.

Caso contrario es el de Jackie, una mujer de ciudad con estudios técnicos en contabilidad, casada y madre de cinco niñas. En su contexto, la manutención del hogar dependía tanto de ella como de su pareja. Ambos fueron amenazados de muerte por integrantes de las maras, de ahí que tuvieran que migrar. El primero en huir fue su esposo, quien la dejó a ella a cargo de todas las responsabilidades que conciernen al cuidado de las hijas. Sin embargo, los constantes hostigamientos la obligaron a moverse y encargar a la abuela el cuidado de sus otras tres niñas, para encontrarse con su esposo y escapar de su país.

El tercer perfil migratorio es el de Estela, proveniente de una ciudad de Centroamérica, con estudios terminados de preparatoria y responsable de sus tres hijos. Su historia comienza hace siete años, cuando descubre que su esposo y padre de sus hijos ha estado abusando sexualmente de la niña mayor, ejerciendo las estructuras de poder para mantener el abuso y el silencio durante años. Cuando ella se entera de la situación, decide denunciar y hacer todo lo posible para enviar a su pareja a la cárcel. Sin embargo, este individuo, apoyado por las bandas criminales que encuentra en el centro de reclusión, decide acosar y vulnerar todos los derechos de seguridad de su esposa y sus hijos, amenazándolos de muerte y realizando una persecución sin fin, que desencadena la migración de Estela junto con su hija menor. Como no tiene redes de cuidados, sus hijos mayores de edad, quedaron solos.

Los perfiles de estas tres mujeres son una muestra de las desigualdades sociales en Centroamérica y la incapacidad de los Estados para cuidar de las personas y velar por su bienestar y seguridad, lo cual deja al descubierto las condiciones de subordinación de la mujer. A partir del relato de Estela, es posible entender la función del Estado, que se manifiesta con lentitud respecto a la protección de las mujeres:

Recuerdo ese día cuando... cuando recibí unas llamadas, durante todo ese proceso. Años atrás, cuando me enteré de todo eso, pues allá... las leyes son así; uno pone una denuncia, le dan un papel que le dice [que] uno tiene medidas de seguridad y lleva número de teléfono de la policía, pero no pasa de ahí. Si le pasa algo a alguno, en ese momento y llego y me muero y... y... y nadie sabe nada, llega la policía cuando ya todo pasó y... y... ya pasó, entonces eso es un... triste hecho de allá de nuestro país. (Estela, comunicación personal, febrero de 2020)

Además, el funcionamiento de los sistemas de seguridad carece de una perspectiva de género, que tome en cuenta las desigualdades entre hombres y mujeres, que son consecuencia de las tradiciones y costumbres que se han conformado culturalmente a través del tiempo. En las narraciones de las mujeres migrantes, la proveeduría y el cuidado aparecen como un elemento central en sus vidas. Jackie y Rosa narran lo siguiente:

Eh, pues... como yo allá, pues... este... nosotros nos daban lavados y acarrea agua, bajábamos a coger el agua y yo a veces llenaba los toneles y a mí me pagaban, y eso yo lo agarraba para darle de comer a mis hijos. (Rosa, comunicación personal, enero de 2020)

Trabajaba en la política en Honduras. Trabajaba medio tiempo en... las guías de familia, de siete a once. En la tarde, pues... la mayoría del tiempo de... Bueno, de cinco a siete me dedicaba a ir a dejar mis niñas a la escuela. De once a doce de... las iba a traer de la escuela, y en el transcurso de ese tiempo me dedicaba a hacer mis tareas de colegio. Emm... Después de eso, cinco de la tarde... emmm... hacía la cena de las nenas y me iba al colegio. Venía como a las diez de la noche y siempre la misma rutina de todos los días. (Jackie, comunicación personal, febrero de 2020)

Quiero llamar la atención sobre el contraste entre la posición económica de las dos mujeres para señalar que la carencia monetaria no es siempre la causa de la migración. Pensar que los desplazamientos son solo de personas que buscan mejoras económicas no es un factor

predominante, como se muestra en las historias de estas mujeres. Si bien se espera que con la llegada a Estados Unidos puedan contribuir a mejorar la vida de los hijos que quedaron en el lugar de origen, esta no ha sido la motivación para migrar: su verdadero propósito es la búsqueda de seguridad y tranquilidad. Además, en un primer plano, estos relatos dejan ver cómo estas mujeres se mueven por sus hijos. En ambos casos, las rutinas giran en torno al cuidado económico y emocional, lo que fortalece la idea de los roles de género patriarcales, de los que se desprenden esquemas de cuidados y que repercuten en los papeles que cumple cada miembro de la familia.

Ausencia física: (des)apego de los hijos

Debido a las construcciones sociales que se han creado en torno a la maternidad, al rol de las madres como cuidadoras, y a la crianza y los afectos hacia los hijos, la relación de apego entre estos y sus madres migrantes es innegable, pues en sus narrativas, estas mujeres han dejado claro que son las encargadas de ellos desde edades tempranas. La decisión de migrar solas no ha sido fácil; sin embargo, cuestiones económicas, legales y estructurales les impidieron moverse de la mano de todos sus hijos. En los relatos de las mujeres, es habitual escuchar que lo más difícil de migrar ha sido tener que dejarlos en el lugar de origen:

Pues... la verdad... es que fue muy difícil para mí dejarlas, pero... la verdad fue en cuestión de dinero. No fue que las quise dejar, que quería. Jamás una madre deja a sus hijos, pero... sí se me ha hecho aquí bien duro... pues fue muy... muy difícil dejar a mis hijas, la verdad. Si yo hubiese tenido más dinero me las traigo, aunque hubiéramos venido a sufrir, porque, en cierta forma, cuando uno viene desde allá, viene sufriendo su... su dieciséis... y... mmm... pues no deseé dejarlas. Ese día fue muy difícil porque... sí les habíamos dicho a las niñas, pero no les habíamos dicho ni la hora, ni la fecha, ni nada. Sí fue muy duro para ellas, porque... despedirse... Lo más triste que hay... lo más difícil que hay; dejar a sus hijos allí... sin saber de que... o pensar... de que esas personas les pueden hacer daño y saber [que] uno no está ahí,

que no está y que no sabe cómo hacer para poderlas apoyar... es muy difícil. (Jackie, comunicación personal, febrero de 2020)

La separación física es uno de los momentos más dolorosos que han enfrentado quienes migran, pero, al mismo tiempo, la separación permite la regeneración de formas de vinculación y de apego emocional. Esta es una respuesta natural, pues todos los seres humanos necesitamos de una figura de apego que responda especialmente a la tarea de protección. Sin embargo, cada familia busca la forma de satisfacer estas necesidades.

La diversidad de formas de interacción entre las madres migrantes y los hijos se basan en el tiempo de separación, comúnmente indefinido, y dependen de la etapa de crecimiento en que se encuentran los infantes o jóvenes. Las experiencias de desapego afectan a los niños en su rendimiento escolar, al mismo tiempo que pueden generar atracción por lo ilegal y rebeldía, entre otras conductas no deseadas. Este es suficiente motivo para que las mujeres se sientan culpables por no cumplir el papel de buenas madres a cabalidad. Con el tiempo, a pesar de crear esquemas para hacerse cargo del cuidado de sus hijos, es probable que las madres jamás se deshagan de la culpa por el abandono.

Angustia, dolor y preocupación

En la construcción tradicional de la maternidad, la madre es la encargada de cubrir las necesidades físicas, psicológicas, sociales, emocionales y económicas de los hijos. Sin embargo, a consecuencia de la migración, estas obligaciones se ven fuertemente afectadas, por lo que es necesario crear estrategias que permitan organizar y desarrollar el cuidado de los hijos a distancia.

Existen ciertas variables que permiten que los esquemas de cuidado se entrecrucen debido a la falta de la presencia física, ya que las mujeres sienten que, al no estar al lado de los hijos, no van a poder protegerlos de cualquier mal. Por ejemplo, Estela teme por la seguridad de sus hijos, más ahora que ella no está para cuidarlos:

“El temor de que... de qué... así como... como logra conseguir mi número, logra... va a lograr o no sé de qué manera conseguir el de mis hijos. Esa es una... una pena que llevo siempre” (Estela, comunicación personal, febrero de 2020). Sin embargo, Estela siente que desde donde está no puede hacer mucho respecto al cuidado. Por esto, suele aconsejar a sus hijos a distancia:

No puedo hacer mayor cosa. Solo... tenemos una buena comunicación. Siempre hemos tenido un... un lazo más que... de madre a hijos; somos como amigos, los tres. Entonces, siempre existe eso de cuidado con esto, cuidado con lo otro, las redes sociales no me gustan mucho que usen eso, por lo mismo, porque ahí los pueden localizar. No... no usar el mismo... el nombre, no subir fotos, mmm... no dar el número de teléfono a cualquier persona... Recomendaciones así con las que yo les doy a ellos, a raíz de... (Estela, comunicación personal, febrero de 2020)

Para Estela no hay garantías de cuidado en el lugar de origen, pues ni ella ni sus hijos cuentan con redes de apoyo familiar o de parentesco para hacer frente a los movimientos intrarregionales a los que se han visto sometidos, pues han estado huyendo de las amenazas de muerte, contrario a la situación de Jackie y Rosa. Este estado aviva el sentimiento de apego hacia los hijos, pues al sentir que están en constante peligro, la zozobra y el miedo son parte de la vida diaria: “Ellos son mi fuerza. El día que yo me entere [de] que les pasa algo lejos de mí, ¿qué voy a hacer? Porque ellos son mi vida entera” (Estela, comunicación personal, febrero de 2020).

Jackie, por su parte, dejó a sus hijas al cuidado de la abuela materna, pues como madre, considera que ninguna otra persona podría hacerlo tan bien como ella. Esto, sin embargo, no parece eximirla de proporcionarles cuidados desde la distancia:

Soy muy... creo que soy muy... soy muy sobreprotectora, creo; demasiado, de hecho. Me he dedicado mucho a ellas, les he enseñado muchas cosas a las cuales se puedan defender, como... al no estar yo, de hecho, hacer sus cosas solas. Mi hija la mayor es muy adulta con sus cosas. Está al pendiente de sus hermanas, y... a veces de mí. Yo

nunca les digo que estoy enferma; ahorita estuve como ocho días enferma. Y así me fui a trabajar. Y nunca les he dicho que estoy mal; estoy mal. Siempre les digo que estoy bien. (Jackie, comunicación personal, febrero de 2020)

Más allá de que Jackie se describa como una madre sobreprotectora, su testimonio no solo da cuenta del cuidado básico que sus hijas necesitan para la resolución de problemas o para cumplir con sus responsabilidades u obligaciones, sino también muestra que ella se ha encargado de darles las herramientas suficientes a sus hijas. Esta es una estrategia que se moldea con los años, pues las madres intentan preparar a sus hijas para el futuro. Además, como lo plantea la teoría sobre el tema, la creación de una figura de apego en la infancia es la que permite que, en la edad adulta, se busque satisfacer este mismo papel, situación que se evidencia en el rol que cumple la hija mayor de Jackie, actuando como cuidadora de su madre y de sus hermanas.

La migración también está marcada por el imaginario económico. Una parte de esto se relaciona con el papel de la madre como proveedora. Cuando ella sale del hogar, sigue con la responsabilidad y presión para satisfacer las necesidades materiales de sus hijos. Además, ellos crean un imaginario económico sobre las condiciones en el nuevo lugar en que se establece su madre.

A pesar del apoyo económico proporcionado por las familias ya establecidas en el lugar de destino, las mujeres migrantes que intentan llegar a Estados Unidos enfrentan una espera prolongada y las obligaciones no desaparecen. Cabe mencionar que estas mujeres, al estar en tránsito se encuentran en un estado de vulnerabilidad laboral, pues por su situación como indocumentadas, suelen ser explotadas laboralmente o, en su defecto, no tienen un trabajo mientras están en el albergue. Por ejemplo, Rosa siente la presión de sus hijos, que le exigen –en medio de su ignorancia sobre la situación– que les resuelva ciertas necesidades económicas:

Me dicen que si yo paso, pues que... me los puedo traer yo a ellos. Sí cuesta, sí, pero yo... o sea, si yo les puedo ayudar a ellos ya trabajando, le digo yo. Sí, es diferente que uno les mande su dinero a ellos; ya

comen tranquilo, le digo yo. Sí, me dicen, porque ayer estaba de cumpleaños; me llamó; yo no tenía saldo, y le mando audios al otro; dizque: que me van a mandar para el cumpleaños, y que le dijo: “Pero si mi mamá no está ganando, o si no ya le hubiera mandado”. Pero ellos no saben cómo estamos nosotros aquí. (Rosa, comunicación personal, enero de 2020)

Este tipo de exigencias legitiman los roles patriarcales que siguen vigentes en las mujeres. De acuerdo con estos relatos, las migrantes están a la espera de llegar a Estados Unidos para proveer económicamente a los hijos. Este es un aspecto del cuidado, que se pone en pausa en el tránsito migratorio, mas no se elimina. Las mujeres sienten la necesidad de proveer mejoras económicas que justifiquen el estar lejos de sus hijos y que les ayuden a tener mejores condiciones de vida. A pesar de que este no fue el motivo inicial de la migración, sí es una situación que se agrava. Sin ellas como soporte en el lugar de origen, la preocupación por el bienestar de sus hijos aumenta:

Tendría que trabajar para poder mantener a mis hijos y mi hija, pues ella sí trabaja; mi hijo, aunque ya es mayor de edad, pero todavía está estudiando, todavía... todavía tenemos que terminar... ayudarlo para que termine su carrera. Y... y pues creo que de alguna manera apoyarlos a ellos, no sé... de alguna manera buscar un lugar donde ellos puedan estar más seguros u otras maneras para que ellos estén seguros, porque... no quisiera enterarme de que... los fuera a localizar en algún momento la familia. No quiero que la familia de él ni nadie de parte de él los localice. (Estela, comunicación personal, febrero de 2020)

Las estrategias de cuidado presencial, afectivo y económico presentadas anteriormente, dan un pequeño panorama de las angustias de las madres migrantes durante su travesía y su tránsito por Mexicali. Aunque todavía no llegan al lugar de destino en el que esperan instalarse, siguen atentas y comprometidas con los esquemas de cuidado. Es notable que, en estas historias, el padre es un ser ausente, por lo cual la madre cumple con todas las responsabilidades de cuidadora y proveedora.

Consideraciones finales

Desde las experiencias narradas anteriormente, no es posible pensar que la migración desvincule a las madres de su prole. Contrariamente, existe una reconfiguración en las formas de ejercer los cuidados de los hijos, de tal manera que los contactos y el apego no se debilitan. A pesar de que las migrantes no están cuidando de su familia presencialmente, ellas no abandonan su papel de madres y buscan las formas de ejercerlo de la mejor manera posible. Es evidente que existe un sentimiento de culpa, enojo y frustración por dejar a los hijos en el lugar de origen, y esto parece acrecentar las responsabilidades. La responsabilidad económica y el cuidado desempeñan un papel muy importante como motivadores, ya que, como se pudo constatar con las entrevistadas, los hijos son su fuerza para seguir adelante.

Los roles desarrollados por estas mujeres han sido creados y establecidos desde la concepción social y cultural de las comunidades y sociedades en las que ellas vivían. Debido a esto, buscan cumplir con sus tareas de ser “buenas madres”. En el tránsito, las manifestaciones de cariño se generan desde lo virtual, pues aún no se pueden considerar las remesas económicas, pues al no estar en el lugar de destino, sus ingresos son casi nulos. Esta carencia genera estrés en las migrantes, pues debido a su papel de proveedoras antes de migrar, conocen las necesidades de sus hijos y tienen una gran presión por no poder cumplir con esta parte del cuidado.

Para cumplir con el cuidado de los hijos, son fundamentales las redes de apoyo en el lugar de origen, pues estas dan cierta tranquilidad a las migrantes. Tradicionalmente, las mujeres se encargan de garantizar el cuidado de los hijos de las madres migrantes, por lo cual estos quedan a cargo de los abuelos, tíos o familiares cercanos, preferiblemente mujeres.

Frente a todo lo que se ha planteado respecto a la migración femenina y la maternidad, es posible concluir que las estructuras desiguales de poder aún están presentes en las relaciones de género dentro de las familias. Esto coloca a las madres en una posición de vulnerabilidad, debido al miedo de no cumplir con sus tareas de cuidado

de sus hijos. Las transformaciones que se han generado con el paso de los años frente a la concepción de la maternidad reflejan que los procesos culturales y sociales en los que se desenvuelven las mujeres migrantes influyen en el ejercicio del cuidado y la crianza.

Referencias

- Abajo-Llama, S., Bermant, C., Cuadrada-Majó, C., Galaman, C. & Soto-Bermant, L. (2016). Ser madre hoy: Abordaje multidisciplinar de la maternidad desde una perspectiva de género. *Musas. Revista de Investigación Mujer, Salud y Sociedad*, 1(2), 20-34. <https://revistes.ub.edu/index.php/MUSAS/article/view/vol1.num2.8>
- Asakura, H. (2012). Maternidad a distancia: Cambios y permanencias en las prácticas y las representaciones de las madres migrantes centroamericanas. En E. Tuñón & M. Rojas (Coords.), *Género y migración II* (pp. 713-742). El Colegio de la Frontera Sur; El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de Michoacán; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. <https://dioscaminaconsupueblo.files.wordpress.com/2013/08/genero-y-migracion-vol-ii-ecosur-y-colmich.pdf>
- Besoain, C. & Santelices, M. (2009). Transmisión intergeneracional del apego y función reflexiva materna: una revisión. *Terapia Psicológica*, 27(1), 113-118. <https://doi.org/10.4067/S0718-48082009000100011>
- Bowlby, J. (1998). *El apego y la pérdida I: El apego*. Paidós.
- Buenrostro, D. (2014). ¿Quién los cuidará? Prácticas y significados de la maternidad en deportación [tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte]. <https://www.colef.mx/posgrado/wp-content/uploads/2014/11/TESIS-Buenrostro-Mercado-Diana-Karina.pdf>
- Centro de Estudios de Guatemala (CEG). (2016). *La migración centroamericana*. http://www.ceg.org.gt/images/documentos/publicaciones/INFORME_MIGRANTES_CA.pdf
- Díaz, G. & Kuhner, G. (2014). *Un viaje sin rastros. Mujeres migrantes que transitan por México en situación irregular*. Cámara

- de Diputados-LXII Legislatura; Instituto para las Mujeres en la Migración; 4ta. Editores.
- Fagetii, A. (1995). Los cambiantes significados de la maternidad en el México rural. En S. González & V. Salles (Eds.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias* (pp. 301-338). El Colegio de México; Jstor. <https://doi.org/10.2307/j.ctv512zmd.13>
- Fernández, A. (2002). *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*. Anthropos.
- González, D. (2016). *Maternidad transnacional forzada, estrategias (prácticas y emocionales) de mujeres migrantes deportadas por Tijuana durante 2013-2014* [tesis de maestría, Universidad Autónoma de Baja California]. http://catalogocimarron.uabc.mx/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=217816&query_desc=kw%2Cwrdl%3A%20moreno%20mena
- Hernández, A. (2016). Cuidar se escribe en femenino: Redes de cuidado familiar en hogares de madres migrantes. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 15(3), 46-55. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol15-Issue3-fulltext-784>
- Herrera, G. (2003). La migración vista desde el lugar de origen. *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, (15), 86-94.
- Lázaro-Castellanos, R. & Jubany-Baucells, O. (2012). Mujeres de origen inmigrante: cuerpos y subjetividades en movimiento. *Ra Ximhai. Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, 8(1), 169-180. <https://doi.org/10.35197/rx.08.01.2012.11.rl>
- Lexartza, L., Carcedo, A. & Chaves, M. (s.f.). *Mujeres centroamericanas en las migraciones. Una mirada alternativa frente a un discurso homogeneizante sobre las migraciones*. PCS; Cefemina. http://imumi.org/documentos/Mujeres_centroamericanas_migraciones.pdf
- Lozano, M. (2001). La construcción del imaginario de la maternidad en occidente. Manifestaciones del imaginario sobre la maternidad en los discursos sobre las nuevas tecnologías de reproducción [tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona]. <http://www.tdx.cat/handle/10803/4171>

- Martínez, F. (2017). Maternidad y primer franquismo. *RCyS. Revista de Comunicación y Salud*, 7(1), 151-172.
- Mummert, G. (2010). ¡Quién sabe qué será ese Norte! Mujeres ante la migración mexicana a Estados Unidos y Canadá. En F. Alba, M. Á. Castillo & G. Verduzco (Coords.), *Migraciones Internacionales* (vol. 3, pp. 162-185). El Colegio de México.
- Observatorio Regional de las Migraciones. (2020, 9 de julio). *Braceros: De retaguardia productiva a olvidados* [documental]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=i7clBtGVXqY&fbclid=IwAR24uzBVfiCvhyL5ci8I4Rh100XMo664PezNxlRZ9Cx7Dre-RBAw-Q6RE>
- Palomar, C. (2004). “Malas madres”: La construcción social de la maternidad. *Debate Feminista*, (30), 12-34. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2004.30.1046>
- Ramírez, D. K. (2017). *Mujeres migrantes en la frontera sur de México. Aproximaciones desde la interseccionalidad*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Rodríguez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, (256), 30-44.
- Szasz, I. & Lerner, S. (2003). Aportes teóricos y desafíos metodológicos de la perspectiva de género para el análisis de los fenómenos demográficos. En A. Canales & S. Lerner (Eds.), *Desafíos teórico-metodológicos en los estudios de población en el inicio del milenio* (pp. 173-205). Universidad de Guadalajara; El Colegio de México; Sociedad Mexicana de Demografía. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2975.4488>



Mujeres cubanas: construcción política, modelos y perspectiva de género en la academia hasta finales del siglo xx

YALILY RAMOS DELGADO
Universidad Autónoma de Baja California

Presentación

Realizar una investigación sobre mujeres cubanas en el marco académico mexicano implica una contextualización, incluso desde mi posición como mujer cubana migrante e investigadora. Explicar que toda la exotividad y mitificación de ciertos grupos humanos se anclan a una formación económica, social, política e ideológica particular me ayudó a poner en evidencia que los cambios en la subjetividad de las mujeres cubanas migrantes provienen de un proceso sociopolítico y cultural situado. En este ensayo empleo las categorías de procesos de socialización primarios y secundarios para analizar cómo la subjetividad es un proceso que está en configuración y construcción constante y que, entre otros factores, se relaciona con las construcciones y la identidad de género disponibles cultural, social y políticamente en cada sociedad históricamente situada.

En el caso de Cuba, este proceso se dio a partir del proyecto social que se propuso con la Revolución Cubana a mediados del siglo xx y con la intención política de convertir al país en una nación socialista. Bajo estos preceptos se implementaron políticas y proyectos sociales que propiciaron la transición; uno de ellos se basó en incorporar a las mujeres a la vida económica y política del Estado nacional, tal como se había hecho en las sociedades comunistas de Europa del

este, modelo que el naciente gobierno socialista trataba de imitar. La más visible de estas políticas erigidas por el Partido Comunista de Cuba (PCC) y por Fidel Castro, presidente del país, fue la creación de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC): órgano político, en su momento, el único dirigido por una mujer y que tendría la misión de responder por todo lo concerniente a los temas de las féminas.

Asociada a la FMC, se desarrolló la campaña ideológica de mostrar a las mujeres como heroínas, rescatando a algunas figuras que a través de la historia independentista del país ejecutaron labores de apoyo a los procesos de lucha. Así, se reforzó el papel de la mujer cubana revolucionaria, que era capaz de muchas hazañas. En este trabajo, pongo en contexto y analizo estas construcciones que desde las instituciones afectan los procesos socioculturales de socialización de los individuos y contribuyen a la formación de identidades de género. Analizo también el papel de la academia cubana, donde se construye el conocimiento acerca de lo social y lo cultural, así como las formas en que se dirigieron los estudios sobre las mujeres a partir del ideal socialista, que también se implantó en las universidades y cátedras, y que desde mi perspectiva, contribuyeron a consolidar modelos femeninos a seguir.

Al final del texto abordaré de forma esquemática los modelos de ser mujer cubana en relación con las diferencias generacionales y los cambios en el contexto político, económico y social cubano desde la década de 1990. Es importante decir que el *periodo especial*¹ vino a poner en crisis ese modelo de “ser mujer”, creado en los primeros 30 años de la revolución, aunque continúe prevaleciendo. El texto se elabora a partir de estos temas: la construcción política y las figuras modélicas de dos heroínas cubanas, así como del papel de la academia en cuanto a los estudios de mujeres y la perspectiva de género. A

¹ Se le denominó periodo especial a la situación de crisis económica en la que se encontró Cuba a partir de la caída del campo socialista de la URSS en 1989. Esta crisis repercutió en los aspectos sociales y políticos de la sociedad cubana y se determina por el gobierno del país. Aún en las fechas actuales, nos encontramos en este proceso de *periodo especial* debido a que no se han podido solventar las causas principales de la crisis económica.

partir de toda esta contextualización se comprenderá el proceso de socialización primaria de las mujeres cubanas migrantes.

La FMC y la mujer revolucionaria como construcción política

He querido prestarle especial atención a la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), dado que es el organismo que encierra todo el trabajo político e ideológico desarrollado en beneficio de la mujer y las cuestiones *femeninas* en Cuba. El 23 de agosto de 1960, un año después del triunfo definitivo de la revolución, se constituye dicha organización. Su presidenta² fue Vilma Espín Dubois, joven revolucionaria integrante del Movimiento 26 de Julio (26/7),³ partícipe de la clandestinidad y la lucha armada, y esposa de Raúl Castro, en ese entonces, ministro de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR).

Si durante el periodo de lucha armada y clandestina, las mujeres estaban presentes en los movimientos y la guerra, su papel era fundamentalmente como apoyo, enlace y combatiente, pero no hubo nunca una declaratoria de que lucharan por sus propios intereses. Las mujeres pertenecientes al Frente Cívico de Mujeres Marianas (FCMM) se subordinaban a las disposiciones del Movimiento 26/7. La premisa siempre fue el bien común y el derrocamiento de la dictadura batistiana. Maruja Iglesias, dirigente del FCMM, subrayó en una ocasión: “nosotras no luchábamos por los derechos de la mujer. Nosotras luchábamos por lo que era de beneficio para todos” (García-Pérez, 1999, p. 2). Esta es una historia –la de las mujeres en los movimientos políticos– que se repite en las luchas de izquierdas y comunistas de otras partes del mundo, donde luego las feministas

² Desde su fundación hasta su muerte en 2007.

³ Se le denominó así al conjunto de jóvenes que conspiraron para levantar al país en guerra contra el sistema dictatorial del presidente Fulgencio Batista. El nombre proviene de la primera acción realizada el 26 de julio de 1953, cuando se trató de tomar simultáneamente dos cuarteles militares de importancia en la zona conocida como el Oriente del país.

han denunciado la subordinación de sus congéneres y que estos movimientos no son ajenos al machismo y la coacción patriarcal.⁴

Luego del triunfo y ya asentados los preceptos ideológicos y el programa político y social de la revolución, Vilma (representante femenina de Fidel Castro) fundó una organización que tiene como misión defender los mismos derechos para todos y poner fin a las distintas formas de discriminación contra la mujer. Se tenía claro que la política social y las medidas que estaban por venir ubicarían a la fémima cubana en un lugar de igualdad y prestigio social, pero la federación debería contribuir a la capacitación y superación de las mujeres y romper con prejuicios y estereotipos remanentes de las sociedades anteriores.

Estas premisas de la federación no siempre se llevaron a cabalidad. Los caminos que siguió la organización han sido sinuosos y ponen en tela de juicio algunos presupuestos defendidos por los estudios de género y el feminismo contemporáneo en América Latina. Por estas cuestiones planteo, como premisa, que es necesario realizar un análisis crítico sobre cómo la FMC, como institución legitimadora del poder revolucionario, dirigió el tema del género y las mujeres en la construcción social y política del sujeto mujer cubana. Un elemento relevante –no solo desde la FMC, sino en sentido general de la política social– fue mantener a la mujer considerada dentro de los grupos en desventaja social.

Este es el contexto donde surge un órgano político destinado a las mujeres, pero desde una posición subordinada que replica sus condiciones en la lucha prerrevolucionaria, aunque en el discurso se maneje de otra forma (Molyneux, 2003). Esto significa que, aunque la federación se proclamara en forma autónoma, a la postre se pudo entender que era uno de los órganos estatales que respaldan al sistema creado por Fidel Castro y que permitió validar parte del proyecto revolucionario de la igualdad, lo que en mi opinión solo respondió al cumplimiento de indicadores impuestos por organizaciones

⁴ También en la historia de la lucha contra el racismo, autoras y activistas como Ángela Davis (2004) han planteado la doble subordinación de las mujeres ante el sistema patriarcal y ante los hombres negros de sus grupos de lucha contra el racismo.

internacionales como las Naciones Unidas. En fin, el machismo sistémico y cultural continuó estando en las raíces socioculturales de la sociedad cubana, y la federación no fue un sinónimo de cambios profundos en este sentido.

Aspectos organizativos y de funcionamiento

El objetivo principal de la FMC ha sido la incorporación de la mujer a la sociedad y al empleo, así como al programa de cambios sociales y económicos en marcha en el país. Su presidenta además integraba el Consejo de Estado y dirigía la Comisión de Atención a la Mujer, la Infancia y la Juventud de la Asamblea Nacional del Poder Popular. En su momento, Vilma Espín, como presidenta, participó en la formulación, discusión y aprobación de la Ley 1289 Código de Familia (1975).

Desde su fundación, esta organización ha tenido una estructura territorial en los ámbitos nacional, provincial, municipal y de base, y en cada uno de los niveles se cumple con los acuerdos adoptados en cada congreso (órgano máximo de dirección que se celebra cada cinco años). Por su parte, el Comité Nacional reúne a mujeres representativas de todos los sectores y a aquellas que se encuentran en puestos de toma de decisiones en ministerios clave: el Partido Comunista de Cuba (PCC), sindicatos y otras organizaciones sociales (FMC, s.f.). El único requisito para ingresar –de forma *voluntaria*– a la organización es tener cumplidos los 14 años y, por supuesto, ser mujer.

Las acciones de la FMC son las siguientes:

- Divulgar jurídicamente los derechos de las mujeres y las vías para demandarlos.
- Coordinar, con ministerios y organismos, los programas específicos para ellas (educación, salud, capacitación, etcétera).
- Coordinar acciones con organismos no gubernamentales, nacionales y extranjeros, que trabajan con la mujer.
- Investigar los principales problemas que enfrenta la mujer, sus intereses y opiniones.

- Publicar la revista *Mujeres*, destinada a promover una imagen *no sexista* de estas, para lo que se crea el Centro de Información y Documentación sobre la Mujer.

Una de sus primeras tareas, que aún conserva vigencia, fue la lucha contra la prostitución, mal que aquejaba al país fuertemente debido a las paupérrimas condiciones económicas y sociales en que vivía más de 50% de la población cubana y sobre todo las mujeres. La tarea consistía en sacarlas de las calles y burdeles⁵ brindándoles herramientas para un mejor acceso a recursos económicos y de vida. En este sentido, la FMC realizó una ardua labor de aglutinación y reconocimiento de sus situaciones, se crearon cursos de capacitación para enseñarles nuevos oficios como costureras, estilistas, obreras calificadas en la industria manufacturera, cursos de artes y de cuidadoras infantiles, entre otros.⁶

Como parte de la iniciativa gubernamental de incluir a las mujeres en la vida económica del país, la FMC lanzó una campaña para romper con los estereotipos de que existían empleos para hombres y empleos para mujeres. De este modo, la organización intentó incentivar la participación de estas últimas en la rama agropecuaria, capacitándolas en el manejo de equipos como tractores, trilladoras y arados; así, se crearon brigadas campesinas femeninas. En la reforma agraria se estableció la entrega de tierras a hombres y mujeres sin distinción, aunque esto no aseguró que muchas de ellas solicitaran tierras a sus nombres. Similarmente ocurrió en las industrias sideromecánica y azucarera; se extendió el alcance de la mujer hasta las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y el Ministerio del Interior (Minint), donde se elevaron exponencialmente las cifras de la presencia de mujeres.

Las campañas y las medidas adoptadas y apoyadas por la FMC contribuyeron a que a principios del siglo XXI existiera una feminización del sector de la salud y el de la educación, fundamentalmente. De igual forma, en la mayoría de las empresas estatales, los cuerpos ad-

⁵ Estos establecimientos se cerraron automáticamente después del 1 de enero de 1959, con el proceso de nacionalización del sector privado.

⁶ También la FMC, en conjunto con el Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, proporcionó cientos de empleos a estas mujeres ya capacitadas y dispuestas a reincorporarse a la sociedad cubana socialista.

ministrativos fueron integrados por más mujeres que hombres, debido a que, a inicios de la década de 1990, la profesionalización de la mujer fue un hecho irrefutable.

De acuerdo con Ley 1289 Código de Familia (1975), ya antes mencionada, y a los esfuerzos de la federación se creó la Casa de Orientación a la Mujer y la Familia (COMF), donde un grupo multidisciplinario –conformado por personal de salud, psicólogos, psiquiatras, pedagogos y trabajadores sociales– brindaba ayuda a personas para la resolución de *problemáticas familiares*. De esta forma, se consideraba a la familia como el principal núcleo social donde surgen diferentes conflictos relacionados con el alcoholismo, la violencia intrafamiliar, el divorcio, la salud reproductiva, entre otros.

En la actualidad, los programas de la FMC se dirigen todavía a las mujeres no profesionales y las amas de casa, ayudándolas a incorporarse a la vida social a través de cursos de computación, peluquería, corte y costura y maquillaje, entre otros. Sin embargo, han surgido o resurgido nuevas dinámicas problemáticas; a partir de la crisis de la década de 1990 y lo que en Cuba se conoce como el *período especial*, volvió a desarrollarse la prostitución, aunque con dinámicas muy distintas del fenómeno de la primera mitad del siglo xx.

En resumen, la FMC ha abarcado una amplia gama de proyectos y programas en beneficio de la mujer, ya sea trabajadora o ama de casa; y sus influencias llegan por muchos medios como los políticos, institucionales, sociales y de difusión masiva; pero, de modo evidente, ha sido esta organización el arquetipo para formar un cierto tipo de mujer dentro de los cánones que la Ley 1289 Código de Familia (1975) ha dictado para la sociedad, y respondiendo a los ideales establecidos por los hombres que dirigen el país. Me refiero a un modelo de *ser mujer cubana* que se construyó de forma política y social desde un proyecto revolucionario patriarcal y heteronormado, donde a las mujeres se nos ha dicho cómo debemos ser.

Las críticas al modelo de “ser mujer cubana”

Han sido muchos los logros de la FMC, entre ellos, haber permitido que las mujeres se hagan visibles y tengan un rol social importante

en la vida pública. No es mi intención demeritar los alcances que ha tenido la organización en esta materia, y pueden considerarse como un rompimiento con ciertos modelos más tradicionales en contraste con la situación de otras mujeres latinoamericanas en relación con su presencia en el espacio público. No obstante, la FMC no ha tratado de romper nunca con la consigna de que la mujer debe ser “la buena madre” encargada de la crianza y educación de sus hijos, “la buena esposa” que también aporta a la economía del hogar, pero supeditada al mandato del hombre;⁷ y también la revolucionaria abnegada.

Para fortalecer esta crítica, apoyo mis argumentos en el texto “Estado, género y cambio institucional: la Federación de Mujeres Cubanas”, de la feminista Maxine Molyneux (1999), quien dedicó parte de su estudio comparado a analizar esta organización de mujeres con sus homólogas en otros países socialistas. En su texto, que es deliciosamente crítico, plantea cómo la FMC se constituyó como el órgano que regula y controla las cuestiones de género como apéndice del Partido Comunista, y cuya presidenta representa un control hegemónico que enmascara la figura líder del gobierno, representada por Fidel Castro; y que también esta organización femenina sirve para “desempeñar el papel de grupo de presión moderado” (Molyneux, 2001/2003, p. 122) con un fuerte carácter utilitario. En este sentido, plantea:

Aunque afirmaba representar los intereses femeninos y reconocía que las mujeres tenían, en efecto, preocupaciones específicas, la FMC pretendía definir dichos intereses en función de los objetivos del partido. En realidad, este tipo de organizaciones oficiales de mujeres tenían poco espacio para iniciativas independientes, pero en casos impugnaron con éxito las políticas del partido en temas concretos. (Molyneux, 2001/2003, p. 123)

El análisis de la autora, al que me sumo, en buena medida compara la experiencia socialista cubana con la de otros países de Europa,

⁷ Un ejemplo burdo y claro es que aún en la actualidad, de preferencia, siempre es el hombre el jefe del núcleo familiar designado por la instancia que se encarga del abastecimiento de la canasta básica.

y realiza un desglose sobre la relación FMC-Estado-contexto político y social por cada una de las etapas de tránsito de la Revolución Cubana. Sobre el tema del género plantea que “Cuba mostraba menos puritanismo que los Estados del bloque soviético, un aspecto de la sociedad isleña que los observadores externos han interpretado de manera demasiado simplista como prueba de la emancipación femenina” (Molyneux, 2001/2003, p. 124), pero que con el pasar de los años se fue enquistando en un sistema totalitario, ineficaz e ignorante ante los cambios regionales.

Muestra de ello es la prevalencia de un enfoque patriarcal y paternalista, en el entendimiento de que la mujer es sinónimo de familia, perpetuando roles y estereotipos de género. En las páginas de su libro, Molyneux denuncia también cómo la FMC se mantuvo alejada de los encuentros feministas regionales y latinoamericanos desarrollados en la época de 1975 a 1985 (el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer). Es este mismo periodo de rechazo al feminismo de forma radical desde la organización cubana, y de su identificación solamente con la lucha feminista en Estados Unidos.⁸ Cabe cuestionar entonces, ¿a qué se refería la FMC cuando, dentro de sus objetivos de trabajo, se planteaba la alianza con instancias internacionales y extranjeras para la investigación de la problemática asociada a las mujeres, si rechaza rotundamente uno de los movimientos más importantes en América Latina, como fue el despertar de los feminismos?

Pese a lo anterior, la segunda generación de federadas estuvo más abierta a conocer sobre las corrientes feministas; y también debido a la presión ejercida por la ONU, se incorporaron algunas dirigentes de la FMC –que para 1985 ya era una organización no gubernamental–⁹ a grupos de trabajo internacional. De esta forma, los estudios sobre el género y los feminismos llegan tardíamente a la academia cubana y, de modo mucho menos perceptible, a otras instancias no

⁸ La presidenta Vilma Espín se pronunció en contra del feminismo planteando que en Cuba “odiamos eso”. Para ver la cita completa consultar el texto de Molyneux, 2003, p. 129.

⁹ Esto le permitía obtener recursos destinados por la ONU para las organizaciones de mujeres.

académicas. La mayor contribución a esta crítica se encuentra visiblemente en el emblema de la FMC, que representa una mujer vestida de verde olivo (el color del uniforme del ejército rebelde), con boina y cargando un fusil en el hombro derecho, y en el brazo izquierdo, a un bebé; o el emblema del primer congreso de la federación, que era esta misma imagen más dos niños a su lado con libros en las manos. Esta representación refuerza el *deber ser* de la mujer cubana, que hoy es profesionista, revolucionaria, esposa, madre y ama de casa.

Algunas ideas para continuar con el debate

No es tan fácil, en tan pocas páginas, recoger el análisis de más de 50 años de procesos sociales, con una voz donde reina la ironía y la entraña, particularmente los ires y venires de una organización como la FMC, con sus conflictos internos y externos, su situación en cada momento vivido por la sociedad cubana y, específicamente, por las mujeres. Pero si algo es claro es que ha sido fundamental su rol para analizar cómo se han tratado las cuestiones de género y de las mujeres desde una política partidista, dentro de unos esquemas patriarcales socialistas y con el segundo apellido de paternalistas totalitarios, en el sentido de que se piensa en un modelo de “ser mujer”, entre otras muchas cuestiones.

Con el pasar de las décadas, el papel de la FMC se ha ido deteriorando y no ha podido renovarse de forma efectiva. La realidad de lo que viven las mujeres cubanas desde finales de la década de 1980 ha superado la inoperante actitud conservadora (políticamente) de la federación. En la actualidad, esta organización es una figura fantasmagórica que solo pulula en cifras y estadísticas exportables a una mirada exterior sobre Cuba.

Esto aún no es una conclusión definitiva: el análisis y las críticas pueden ser más profundos y propositivos en términos de retomar una iniciativa que nos empodere y que ponga en la jugada nuestros intereses como mujeres cubanas. Aunque excede a los límites de este estudio, cabe mencionar la pertinencia de acoger una mirada interseccional para indagaciones futuras respecto a este caso. Para ello,

las interrogantes pueden ser múltiples sobre los caminos por los que ha transitado la búsqueda para alcanzar el ideal socialista sobre la igualdad absoluta en la sociedad. En ello se encuentra implícito el papel de las mujeres como eje central social con una fuerte carga en la erradicación de las diferencias sociales y el empleo de figuras modelicas para sustentar ese deber ser mujer.

Heroínas cubanas: los ejemplos de las figuras de Celia Sánchez y Vilma Espín

¿Por qué hablar de estas dos mujeres?

Cierto es que en el proceso revolucionario que propició el triunfo en 1959 participaron decenas de mujeres, con igual coraje y desempeño que muchos hombres; pero especialmente Celia Sánchez y Vilma Espín fueron figuras públicas y banderas de cómo debía ser la mujer revolucionaria de la nueva Cuba socialista. Sus imágenes y acciones siempre estuvieron cubiertas de ejemplaridad, y si de pequeños nos enseñaron a decir “Seremos como el Che”, a las niñas nos inculcaban los ejemplos de Mariana Grajales, la madre ejemplar que entrega sus hijos a la guerra por el bien de la patria, y a ser como Celia Sánchez y Vilma Espín, las heroínas de la revolución. Además, hay que tener en cuenta las posiciones de estas mujeres: Celia, la fiel escudera de Fidel Castro, y Vilma, la revolucionaria y esposa de Raúl Castro.

Celia Sánchez Manduley (1920-1980), combatiente revolucionaria, política e investigadora cubana. Por muchos años se dedicó a recoger y organizar toda la información referente a la lucha guerrillera; se le llegó a conocer como La Flor Autóctona de la Revolución; debido a su participación, primero en la lucha clandestina en el llano, organizando la red clandestina de campesinos que aseguraba la supervivencia en las montañas; segundo, se convirtió luego en combatiente directa del Ejército Rebelde y en secretaria de Fidel Castro; tercero, su participación en muchos momentos decisivos de la nueva “Cuba libre” junto con Fidel y en muchas tareas que se le encomendaron personalmente.

.....

Ostenta el galardón de haber sido la primera mujer en formar parte de las filas del ejército como combatiente directa. Este hecho ha sido enaltecido y transmitido a las siguientes generaciones de mujeres cubanas como un ejemplo a seguir. También fue responsable de influir en la creación del batallón femenino Mariana Grajales en septiembre de 1958, como apoyo a la retaguardia guerrillera. En toda su biografía –y en lo que a su figura como modelo a seguir se refiere– se le hace notar como un ejemplo, pero con una mirada crítica puedo asegurar que siempre fue una ciudadana de segunda,¹⁰ “la secretaria”, el instrumento del poder del Estado para decir: “las mujeres también pueden hacer cosas, hacerlas bien, pero bajo nuestra guía”. Por ello, mi crítica a estas figuras modélicas va en el sentido de comprender que fueron parte de la campaña patriarcal del Estado revolucionario cubano, dirigido por hombres de hacer pensar que existe una “igualdad” entre hombres y mujeres, por supuesto, siempre que estas sean y se comporten como el Estado dicte.

Luego del triunfo revolucionario, Celia posibilitó la creación de la Oficina de Asuntos Históricos del Consejo de Estado en 1964. Su tarea principal era asesorar y apoyar a Fidel Castro en todo lo que este necesitase. Estuvo su mano en muchas obras sociales creadas en las décadas de 1960 y 1970. Lugares como el Parque Lenin (centro recreativo en La Habana) y el Palacio de las Convenciones fueron producto, en parte, de sus sugerencias y de su supervisión de que todo lo que Fidel ordenara se cumpliera en 100%. Incluso Armando Hart Dávalos, en su discurso fúnebre, dijo: “será imposible escribir la historia de Fidel Castro sin reflejar a la vez la vida de Celia Sánchez” (Cubadebate, 2010, párr. 5).

En varios textos y anécdotas que circulan sobre ella se comenta que fue hija de un destacado médico y arqueólogo de la zona oriental del país y que este le inculcó tanta sencillez y honestidad, que asombraba a quienes la conocían; igual aprendió de su padre el

¹⁰ La frase *ciudadana de segunda* proviene de la crítica feminista de la segunda ola, en la que las mujeres que lograron alcanzar accesos a ciertos derechos constitucionales se dieron cuenta de que de igual forma seguían estando muchos escalones por debajo de los hombres.

ideario martiano, que la llevó a vincularse con la lucha guerrillera. Una de las características que más se resalta de Celia es su ternura y bondad con la que trataba a todos, lo que le hizo ganarse el sobrenombre de la *Tía*. En mi opinión, el hecho real es que esta mujer nunca tuvo hijos y es como si su “instinto maternal” lo transmitiera a los que tenía cerca, o así se quería dejar ver. En fin, en su imagen se reforzaban los valores de la mujer cubana: buena madre –aunque biológicamente no lo fuera– y revolucionaria.

Aunque mantuvo un bajo perfil político, su participación estaba presente dondequiera que estuviera Fidel Castro. Fue nombrada secretaria del Consejo de Ministros de Cuba y posteriormente fue ministra de la Presidencia. Al momento de su muerte era miembro del Comité Central del PCC, secretaria del Consejo de Estado y diputada al Parlamento por el municipio de Manzanillo; es decir, pocas mujeres habían alcanzado tales cargos, y aún hoy no es tan fácil acceder a ellos, aunque tengamos las garantías jurídicas necesarias. Para no sonar ambivalente hay que pensar sobre el tema con profundidad; si bien es cierto que logró acceder a estos puestos a los que no habían llegado otras mujeres, también es cierto que los cargos no eran de toma de decisiones de vital importancia para el país, comparados con toda su trayectoria de trabajo de conjunto con el presidente y la dirección de la revolución.

De Celia se refuerzan su abnegación a la revolución, su valentía y a la vez su sencillez, dulzura y trato amable; por ello, constituye el ejemplo digno de la mujer revolucionaria que lucha incansablemente por los demás y el bien común. Su rol siempre fue de apoyo y de consejera del máximo dirigente de la revolución. Y aunque en ella no se cumplían los roles de madre y esposa, estos se trasladaban a su trato con las personas con las que trabajaba, como lo muestra su devoción en el cuidado de los niños a los que visitaba y se encargaba de brindarles todo el apoyo en nombre de la revolución. Y por supuesto, su entrega y lealtad a Fidel era lo más parecido al papel de la esposa incondicional.

La otra figura importante, Vilma Espín Gillois, nació en 1930 en la ciudad de Santiago, Cuba, proveniente de una familia de clase

media. Estudio ingeniería química industrial en la Universidad de Oriente, siendo una de las primeras mujeres en graduarse en esta rama del saber. Estudiante entusiasta, practicaba coro, danza y voleibol, deporte bastante “masculino” para su época. Durante su etapa estudiantil participó activamente en cuanto hecho político y manifestante se gestara en la universidad y en la ciudad donde residía; incluso protagonizó varias de estas manifestaciones. Su criterio político y convicción la llevaron a insertarse en la lucha clandestina del movimiento de jóvenes revolucionarios que intentaban derrocar a la dictadura. Así fue enrolándose en la guerra hasta llegar a la guerrilla y obtener puestos y responsabilidades de gran envergadura. En la sierra conoció a Fidel Castro y a su hermano Raúl, quien se convertiría en su esposo.

Si de Vilma se halagan sus acciones durante el periodo de la guerra, aún más se ensalzan sus logros durante la revolución en el poder. Encabezó la unificación de las organizaciones femeninas constituyendo la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) y presidiendo, desde su creación, la Comisión Nacional de la Niñez, la Juventud y la Igualdad de Derechos de la Mujer, perteneciente a la Asamblea Nacional del Poder Popular. Jugó un papel importante en la creación de nuevas carreras universitarias; abogó por leyes, decretos y acciones en aras de alcanzar igualdad de derechos para mujeres y hombres, y muchas otras actividades que la pusieron en la cima de la ejemplaridad femenina en la revolución.

Además se le conoce como Heroína de la República de Cuba, título honorífico asignado por el presidente del país, y también como símbolo de la mujer cubana y del pueblo. Al igual que Celia, se resaltan en ella los valores de la entrega, la sencillez y la consagración. Se le describe como una mujer extraordinaria por subordinar su carrera profesional y su vida familiar a los mandatos y órdenes de la revolución, anteponiendo las necesidades de esta última a las de su vida personal.

También se le reconocen su prolífica labor como política y académica y su participación en incontables eventos nacionales e internacionales, a los que asistió para defender los derechos de las

mujeres en Cuba y las garantías jurídicas alcanzadas en el país; ejemplo de ello:

Su lucha incondicional por lograr la comprensión de la igualdad de género comenzó desde enero de 1959. Con tal objetivo, encabezó la batalla por eliminar la cultura retrógrada acerca de los roles de género, con los consiguientes prejuicios, los estereotipos sexistas tradicionales, los tabúes, para hacer realidad los principios que condenan toda clase de discriminación o cualquier otra expresión de desigualdad y trato peyorativo. (Rodríguez García *et al.*, 2016, p. 684)

En todos los textos que se puedan encontrar sobre esta mujer, innegablemente extraordinaria, se resaltan sus logros como dirigente y política, que llevan la impronta de una “revolución dentro de la Revolución” (Waters, 2012), pero poco se conoce de ella como madre y esposa. Su invisibilización como madre de cuatro hijos y esposa de uno de los máximos dirigentes cubanos, considero que fue parte de una política interna más amplia de dejar de lado las vidas privadas de los dirigentes de la república, existiendo una barrera de hielo en estas áreas, como si estos individuos fueran suprarreales. De igual forma, se romantizó la vida de estas mujeres y se reconocían como algo extraordinario por su esfuerzo y valentía, siempre dentro de un discurso en que las mujeres son inferiores a los hombres, y estas son unas “heroínas” precisamente por lograr hacer algo que solo aquellos pueden.

También polémico ha sido el cuestionamiento de las acciones de la FMC en espacios internacionales –dándole el crédito completo a su máxima dirigente, Vilma–, pues en muchas ocasiones se ha interpelado a este organismo y se le ha criticado que sus políticas trazadas no han hecho más que perpetuar los roles preestablecidos para las mujeres, en vez de lograr la “igualdad de género” que enarbola la FMC. Hay que comprender que incluso una organización que se compone de mujeres cubanas y es dirigida por una de ellas, es siempre una entidad que responde a intereses políticos avalados por el sistema gobernante, por lo que el marco de acción, en este sentido, puede volverse estrecho.

En fin, en Celia y Vilma está la imagen icónica de la mujer cubana, el ejemplo consagrado y la meta a la que toda mujer debería aspirar. Obviamente, con el paso de las generaciones y de las condiciones socioeconómicas, también se han movido los preceptos sociales y los sistemas de valores. Entonces hoy, en las escuelas, nos continúan enseñando a aspirar a este modelo, pero en las dinámicas de la vida social estas aspiraciones son más pragmáticas. Indudablemente, sus nombres continúan siendo el emblema de cualquier organización o grupo que se denomine femenino; incluso desde otras instancias, como las universidades y las ciencias, se ha dado este tipo de tratamiento a las mujeres. Es por ello pertinente trasladar este análisis hacia esas otras áreas.

Los estudios de la mujer, mujeres cubanas y género en Cuba

Es el momento de hacer, en resumen, un esbozo sobre cómo la academia ha manejado el tema de la mujer, las mujeres y los estudios de género. Para ello sigo una periodización realizada por Norma Vasallo Barrueta (1995),¹¹ quien propone dividir en tres periodos el estudio de estos temas. El primero comprende de 1860 a 1960, el segundo, de 1959 a 1979, y el tercero de 1980 a 1995.

En la etapa inicial del primer periodo y hasta 1919 se encuentran las raíces del pensamiento femenino cubano, las preocupaciones sobre los derechos de la mujer al comercio, la propiedad y el matrimonio; al igual que la etapa que la sigue (1920-1939), los trabajos existentes están relacionados con biografías y materiales de discursos y congresos femeninos.

Según Vasallo (1995), en las décadas de 1920 y 1930, hubo en Cuba un auge del movimiento feminista provocado por los cambios generados por la Revolución Rusa, que motivó varios movimientos sociales. Este apogeo se vio opacado por la etapa de la dictadura ba-

¹¹ Presidenta de la Cátedra de la Mujer y profesora e investigadora de la Facultad de Psicología en la Universidad de La Habana, donde también coordina la maestría en estudios de género.

tistiana que vivió Cuba de 1940 a 1959, cuya represión provocó que se crearan movimientos estudiantiles con el objetivo de derrocarla. Entonces los intereses femeninos se subordinaron a objetivos más apremiantes de una lucha política más amplia por el derrocamiento de la dictadura y la transformación de la sociedad cubana de ese tiempo (Vasallo, 1995).

En esta explicación de Vasallo (1995), encuentro una relación con lo que cuenta Kimberlé Crenshaw (1991), cuando comenta cómo el movimiento antirracista en Estados Unidos estaba permeado por estas situaciones. Las mujeres eran doblemente subordinadas: por un lado, como negras, y por otro, como feministas y mujeres, lo que genera un sistema de opresión que solo puede explicarse a través de un análisis interseccional (Crenshaw, 1991), aunque no es de esta forma como lo han entendido las figuras femeninas que han estado al lado de los dirigentes de la revolución, sino que han legitimado la idea de que la revolución “está primero” y que los problemas de las mujeres son parte de las situaciones sociales y culturales que el Estado debe atender, por lo que se consideran soluciones verticales y no necesariamente entre las propias mujeres.

El año de 1959 trazó un antes y un después en la historia cubana. El triunfo de la revolución modificó en 100% el sistema anterior y promovió garantías jurídicas y políticas de igualdad a través de su proyecto político, económico y social. Es aquí donde comienza el segundo periodo y se extiende hasta 1979, etapa donde, fundamentalmente a través de publicaciones impresas y visuales, se muestra y fomenta el lugar de la mujer en la sociedad socialista cubana y su intervención en espacios tradicionalmente masculinos.

El tercer periodo planteado por Vasallo (1995) se establece de 1980 a la actualidad.¹² A partir de ese año se comienzan a realizar estudios académicos, una parte, de forma individual, y otra, de manera institucional a partir de intereses organizacionales como los de la FMC. La verdad es que el intercambio académico con colegas de otros países y la participación de académicas y profesionales en distintos eventos internacionales fueron el detonador en torno a la

¹² Que para la autora es el año 1995, cuando se publica su artículo.

reflexión de la realidad que se vivía en Cuba, donde todas las mujeres no ejercían su derecho a la plena igualdad o no lo hacían con todas sus potencialidades.

Incluso investigadoras e investigadores extranjeros prestaban atención a la situación de las mujeres en Cuba y en otros países del Caribe. Un ejemplo claro fue la feminista y académica estadounidense Helen Safa, quien realizó estudios en Cuba, o la feminista francesa Maxine Molyneux (2001/2003), quien en su estudio comparativo de la situación de las mujeres en América Latina dedica todo un capítulo a revisar la situación política de las cubanas a partir del sistema comunista. Molyneux da cuenta de las entrevistas realizadas en La Habana y la investigación que desarrolló de forma atropellada debido a lo complicado del tema y el aire de silenciamiento de las voces, que no pueden decir lo que se encuentra fuera del discurso políticamente correcto.

En la década de 1980, durante su estancia en Cuba, Helen Safa emprende estudios sobre las familias matrifocales, evidenciando que a pesar de la importancia que el Estado socialista confiere al matrimonio legal y a la familia nuclear, culturalmente continúan persistiendo las uniones consensuales y, por otro lado, la mayor autonomía de las mujeres también contribuyó a la prevalencia de las familias con mujeres como jefas del núcleo familiar (Safa, 2005). La reflexión de la autora acerca del impacto de los cambios sociales sobre la subjetividad femenina, y de la autonomía subjetiva a partir de la autonomía económica alcanzada por las mujeres, se expresan en su aseveración respecto a que el rechazo al matrimonio por parte de las cubanas es un indicador de hasta qué punto las mujeres, aun las madres solteras, han dejado de depender de un marido para que las mantenga (Safa, 1998).

En este argumento, hay una afirmación que también apoya la investigadora Vasallo, y es que las cubanas avanzaron mucho con el triunfo de la revolución, pero no a causa de que la cultura patriarcal cediera espacios, sino como producto de la política estatal y un contexto ideológico revolucionario. Entonces, a pesar de los propicios cambios, persisten normas heteropatriarcales que se evidencian en

múltiples aspectos de la vida de las cubanas. Esta es la premisa de mi análisis, aunque puede entenderse de forma contradictoria en razón de las críticas que he realizado aquí a la política social creada e implementada para formar un modelo revolucionario de “ser mujer”. Por otra parte, se han de reconocer los cambios que esta generó en torno a la subjetividad femenina: la apertura de espacios públicos de reconocimiento para las mujeres de a pie, es decir, comunes y corrientes; el acceso a sistemas educativos y de superación académica, recursos con los que antes no contaban, y a una igualdad ideológica que les permitía sentirse a la par del género masculino. De igual forma, y sobre el estudio de Safa, vale decir que no se tienen en cuenta cuestiones culturales sobre el matrimonio y la concepción y construcción de la familia, que en la sociedad cubana son de más antigua data y que no solamente tienen que ver con la distribución de los recursos económicos familiares o el rol de las mujeres a niveles político y social.

Hasta el punto del tercer periodo, las cubanas tenían algunas ventajas sobre las féminas de otros países y de América Latina: el acceso a la educación (en todos los niveles) de forma gratuita, al igual que los servicios de salud, entre ellos la salud sexual y reproductiva; y también un tratamiento jurídico igualitario en el ámbito laboral, aunque en la realidad las dinámicas sociales iban más apegadas a siglos y siglos de normas patriarcales y de roles impuestos en nuestra sociedad.

Introducción de la perspectiva de género en la academia cubana

Siguiendo el esquema de la centralización del Estado, la academia cubana también ha centralizado, por décadas, la producción del conocimiento. De esta forma –y siguiendo la necesidad de estudiar y construir un conocimiento sobre las mujeres en la isla, aunado a los intereses de investigadoras de diversas áreas del saber–, se crea la Cátedra de la Mujer en la Universidad de La Habana (en adelante, CMUH). Este centro reúne a investigadoras de todo el país que muestran interés en realizar estudios donde se analice, en primera

.....

instancia, la realidad de las mujeres cubanas, sin pensar, en sus inicios, en la perspectiva de género, la cual se irá ganando en la medida en que se *desesencialice* el concepto mujer para pasar a hablar de mujeres a través de la conceptualización y el empleo del género como categoría de análisis y metodología para las investigaciones.

Una temática que prevaleció desde los inicios de la cátedra –y que ha sido desarrollada por la investigadora Norma Vasallo (2012a), quien además fundó y ha liderado la CMUH– es la subjetividad social de las mujeres, atendiendo particularmente a los elementos de la cultura que intervienen en dicha subjetividad y propician que en la sociedad cubana permanezcan –con garantías políticas y jurídicas– protocolos machistas y sexistas que perpetúan el deber ser femenino y también el masculino y que contribuyen a construir el género.

Para el análisis, tomo como ejemplo a Vasallo por dos razones: la primera, porque centra sus investigaciones en la subjetividad social femenina, categoría de análisis que me interesa de forma investigativa, y segunda, porque es quien encabezó la CMUH y los estudios pioneros sobre mujeres y perspectiva de género en Cuba desde finales de la década de 1980. Vasallo entiende el género como un proceso histórico-cultural construido colectivamente, en el que intervienen aspectos económicos, políticos, jurídicos, sociales y culturales, y que produce influencias que se transmiten a hombres y mujeres a través del proceso de socialización y que perpetúan la cultura de la sociedad donde se vive, esta cultura que trasciende la realidad macroestructural y que es más estable y menos sensible a los cambios (Ramos, 2018).

Por otra parte, también le da un valor equiparable a la cuestión subjetiva y al aspecto psicológico de las construcciones del género cuando afirma que cada mujer enfrenta e incorpora la realidad social de acuerdo con su particular experiencia y punto de vista. Por lo mismo, encontramos un variado abanico de subjetividades femeninas. De esta forma, y abonando a la construcción de una categoría que se muestra como transdisciplinaria, la autora contribuye al empleo de la perspectiva de género para ampliar el horizonte investigativo en el país, además de abogar por el acercamiento a

universidades extranjeras y tomar en cuenta las cuestiones de debate en el ámbito internacional en estas temáticas, sin salirse de los márgenes dictados estatalmente. Y con ello me refiero a las ya mencionadas barreras puestas por la revolución y la FMC, en su defecto, respecto al feminismo.

Las diferencias generacionales

Cuando me sumergí en la temática de la mujer cubana –y particularmente en el análisis de la subjetividad femenina de esta–, revisando un poco de bibliografía, inmediatamente me percaté de lo relevante que resulta la cuestión generacional. La historia de la revolución en el poder apenas cumplió 64 años, pero existen diferencias palpables entre las mujeres que habían nacido en el tiempo de su triunfo y que se beneficiaron de los logros del proyecto social revolucionario, y aquellas de generaciones posteriores que nacieron y se socializaron con esos logros y garantías dados por hecho.

Incluso, existen diferencias de estas segundas con las mujeres nacidas después del año de 1990, cuando comenzó la crisis que el gobierno designó como *periodo especial* y que provocó que se resquebrajaran muchos de los beneficios sociales alcanzados en las épocas de gloria de la revolución. Estas diferencias generacionales también son visibles en las mujeres migrantes que se han asentado en países como México y otros de América Latina.

Algunos estudios, como el de Vasallo (2005), dan cuenta de los cambios en la identidad tradicional de género de una generación a otra de las mujeres cubanas. De esta forma, se evidencia cómo las nacidas en la década de 1930 sienten satisfacción y para nada se cuestionan el rol de madre-esposa y ama de casa. Luego, las que nacieron en la década de 1950 se vieron entre dos aguas: por un lado el acceso a los espacios públicos, el estudio, el trabajo y un sinnúmero de profesiones, que propiciaron la independencia femenina; por otro lado, continuaban siendo educadas y preparadas para ser amas de casa, esposas y madres, al igual que sus madres y abuelas, “como una exigencia de la cultura patriarcal que les llegaba en el proceso

de socialización de parte fundamentalmente de su familia” (Vasallo, 2012b, p. 60). Después vinieron las mujeres de la década de 1970, las que fueron influidas por los logros alcanzados por la revolución. En este contexto, las exigencias familiares sobre las tareas hogareñas menguaron y aumentó a su vez la responsabilidad de la superación profesional. Para estas mujeres tampoco tuvo un lugar relevante el matrimonio como su proyecto de vida personal, aunque sí las relaciones de pareja (Safa, 1998); para ellas, las obligaciones del matrimonio, de la casa y los hijos se entienden como tareas compartidas.

Según Vasallo (2012b), en estas generaciones de cubanas coexiste lo nuevo incorporando, a la subjetividad femenina, elementos tradicionales que son transmitidos por la familia a través de la educación a las hijas y que a su vez son reforzados y controlados por la cultura, que indudablemente no cambia al mismo ritmo que las modificaciones objetivas.

Luego viene la generación de la década de 1990, años de conflictos económicos y de regresión en varios aspectos sociales. Sin embargo, las mujeres de esta época, a pesar del aumento de las familias matrifocales y de las mujeres como jefas del núcleo familiar, se empeñan en la superación profesional y llevar adelante a sus familias. Adquieren conciencia de sus dificultades y de que las garantías jurídicas son infalibles en muchos sentidos. Y como plantea Vasallo (2012b):

Se reconocen en capacidad de lograr las cosas que se propongan en su vida, a partir de identificar la racionalidad de las mismas. Esto apunta hacia el desarrollo de una alta autoestima que las hace sujetos de sus propias transformaciones. Perciben a sus contemporáneas como portadoras de un alto sentido de libertad, de fuerza para enfrentar los problemas, de capacidad para trabajar, las consideran creativas, voluntariosas y alegres. Esta percepción que pasa por la subjetividad de cada una de ellas es el resultado de sus experiencias personales y de las de las mujeres con las que se han relacionado en el contexto socioeconómico de la Cuba de los noventa donde la vida cotidiana se endureció profundamente. (p. 63)

La realidad social de las mujeres cubanas de varias generaciones se ha movido no solamente de grupos sociales, sino hacia nuevos con-

textos geográficos. El surgimiento de una nueva oleada migratoria a principios de la década de 1990, y posteriormente la visibilización de la participación de las mujeres en la migración, condujeron a que se tomara en cuenta que las cubanas se encuentran en muchas latitudes donde continúan su vida y sus prácticas profesionales y familiares inmersas en un proceso de socialización que nunca concluye –así como el proceso de construcción de la subjetividad femenina–, sino que se reconfigura y reacomoda a partir de los nuevos espacios de socialización, que implican nuevos protocolos culturales y nuevos factores económicos, políticos, jurídicos y sociales.

Cierre

Durante las dos primeras décadas de la revolución se implementaron una serie de políticas sociales que se pusieron en práctica a partir de leyes y programas sociales, y a través de la movilización y la participación populares. Luego las otras dos décadas que siguieron fueron de mantenimiento de estos logros y de afinamiento y ampliación de los planes nacionales. Con la llegada de la década de 1990 y de la crisis económica provocada por la caída del campo socialista, se puso en riesgo el mantenimiento de algunos de los servicios que el Estado cubano garantizaba a sus ciudadanos. En todo este tiempo, la FMC jugó un papel rector en crear, guiar y consolidar todos los programas dirigidos hacia las mujeres y hacia el ideal de “ser mujer cubana”, bajo los mandatos del Estado y sus líderes masculinos, amparados en ejemplos de figuras modélicas femeninas que legitimaban los tres elementos básicos del ser mujer: los mandatos de la buena esposa, la madre abnegada y la revolucionaria sacrificada.

Por su parte, de forma tardía, la academia cubana inició estudios realizados por mujeres y destinados a investigar sobre la problemática relacionada con este género. Primero, de una forma esencialista al crear la Cátedra de la Mujer en la Universidad de La Habana, entendiendo que solo había una forma de serlo, para luego generarse un avance en estos temas, comprendiendo que no se nace mujer, sino que llegamos a serlo (De Beauvoir, 2013). Más adelante se introduce

la perspectiva de género en los estudios sobre mujeres en Cuba, la cual gana dimensión a través de las influencias externas de los feminismos latinoamericanos y la ONU-Mujeres, aunque esta no es la generalidad de la investigación en la academia cubana, sino el interés de unas pocas investigadoras que se encuentran en las principales universidades del país y que tienen que luchar contra un sistema universitario también heteronormado.

Las condiciones jurídicas y políticas que refrendan la igualdad entre las personas –en particular, entre mujeres y hombres–, por lo que han luchado mujeres de muchas naciones, son necesarias pero no suficientes para el ejercicio de la plena igualdad de derechos por parte de las mujeres, especialmente cuando los sistemas culturales continúan lastrando los preceptos que el Estado defiende, como el caso de una revolución hecha por hombres. En parte, la visión homogeneizadora y de igualdad social nubló la importancia de tener en cuenta ciertos elementos que a la larga han impactado en la aplicación de las políticas sociales, y que más que contribuir a romper con estereotipos y sistemas de costumbres, los han reforzado (Domínguez, 2006).

Referencias

- Castro Ruz, F. (1959, 1 de enero). Discurso. *Granma*.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Cubadebate (2010, 11 de enero). Celia Sánchez: “Todos confiaban en ella y ninguno fue defraudado” (+ Fotos). *Cubadebate. Por la verdad y las ideas*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2010/01/11/celia-sanchez-30-aniversario-de-su-muerte/>
- Davis, Á. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*. De Bolsillo Editorial.
- Domínguez, M. (2006). *Políticas sociales y ciencias sociales en Cuba*. CIPS.
- Federación de Mujeres Cubanas (FMC). (s.f). *EcuRed*. https://www.ecured.cu/Federaci%C3%B3n_de_Mujeres_Cubanas

- García-Pérez, G. (1999). Género, historia y sociología. Cuba siglo xx: mujer y revolución. Algunos apuntes sobre los estudios de casos y familias a partir de la perspectiva de la nación y la emigración. *Santiago*, (86), 114-134.
- Ley 1289 Código de Familia. 14 de febrero de 1975. <http://juriscuba.com/wp-content/uploads/2015/10/Ley-No.1289-Codigo-de-Familia.pdf>
- Molyneux, M. (1999). Estado, género y cambio institucional en el período especial cubano: la Federación de Mujeres Cubanas. En I. López & A. R. Alcalde (Coords.), *Relaciones de género y desarrollo. Hacia la equidad de la cooperación* (pp. 25-64). Catarata; UCM-IUDC.
- Molyneux, M. (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado* (Trad. J. Cruz). Ediciones Cátedra. (Obra original publicada en 2001).
- Ramos, Y. (2018). Mujeres cubanas en Mexicali: la reconfiguración de su subjetividad femenina. *Itinerarios de formación e investigación en ciencias sociales en América Latina y el Caribe. Memorias del IV Encuentro de Becarios y Becarias de Programa de Clacso-Conacyt*. Clacso; Cesmeca.
- Rodríguez García, M., Corrales Reyes, I., Izaguirre Remón, R., García Raga, M. & Espinosa Guerra, A. (2016). Vilma Espín Guillois: mujer símbolo del pueblo. *Multimed*, 20(3), 648-664.
- Safa, H. (1998). *De mantenidas a proveedoras*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Safa, H. (2005). The matrifocal family and patriarchal ideology in Cuba and the Caribbean. *Journal of Latin American Anthropology*, 10(2), 314-338.
- Vasallo, N. (1995). La evolución del tema mujer en Cuba. *Revista Cubana de Psicología*, 12(1-2), 65-75.
- Vasallo, N. (2005). Género e identidades en tránsito. Cubanas en diferentes contextos sociales. *Informes Psicológicos. Revista Científica*, 7, 11-27.
- Vasallo, N. (2012a). Género e investigación. Obstáculos, avances y desafíos en Cuba. En M. Sagot Rodríguez (Coord.), *Feminismos*,

-
- pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina* (pp. 159-172). Clacso.
- Vasallo, N. (2012b). Subjetividad femenina y cambio social en Cuba. En A. Carosio (Coord.), *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe* (pp. 57-74). Clacso.
- Waters, M.-A. (2012). Introducción. En V. Espín, A. de Los Santos & Y. Ferrer (Eds.), *Las Mujeres en Cuba: Haciendo una revolución dentro de la revolución: Desde Santiago de Cuba y el Ejército Rebelde a la creación de la Federación de Mujeres Cubanas* (pp. 5-13). Pathfinder Press.



La representación del cuerpo de las mujeres en Occidente: prejuicios y estrategias de recuperación simbólica

MARTHA PATRICIA MEDELLÍN MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Baja California

El cuerpo femenino aparece representado constantemente en las manifestaciones culturales. El historiador Jean Delumeau (2005) considera que “desde la edad de piedra la mujer ha sido en cierto modo, exaltada” (p. 471); no obstante, el cuerpo de las mujeres, contrariamente a ser beneficiario de una abundante y positiva representación, ha sido “enmarcado” –como menciona Linda Nead (1998)– en “lo femenino”, construcción social y cultural que naturaliza una supuesta obligación de las mujeres a responder en función de su privilegio reproductivo; que a su vez es percibido como incontrolable y “misterioso” por las múltiples miradas y administraciones patriarcales, responsables de establecer los criterios de verdad y autenticación, como la religión judeocristiana, el derecho y la ciencia, que privilegian al sector blanco, masculino, heterosexual, joven y occidental.

El exacerbado enfoque reproductivo del cuerpo de las mujeres obedece no solo a la ignorancia sobre sus procesos y experiencias vivenciales, sino a su intento de dominación. Silvia Federici (2015), en su introducción a *Calibán y la bruja. Mujeres, Cuerpo y acumulación originaria*, comenta que, en su intención de encontrar las raíces de la explotación social y económica de las mujeres, descubrió la raíz de su problemática en el trabajo de María Rosa Dalla Costa y de Selma James:

la opresión y la subordinación a los hombres como un residuo de las relaciones feudales [...] la explotación de las mujeres había tenido una función central en el proceso de acumulación capitalista, en la medida que las mujeres son las productoras y reproductoras de la mercancía capitalista más esencial: la fuerza de trabajo. (Federici, 2015, pp. 10-11)

Lo que plantea Federici es que la explotación del cuerpo femenino sostiene las bases del capitalismo, donde se busca justificar esta explotación a través de la significación del mismo cuerpo. En esta propuesta se revisará cómo la producción dominante de la representación del cuerpo de las mujeres está orientada a la repetición y renovación de prejuicios a través de los productos culturales artísticos y populares, con el objetivo de señalar la importancia, para las mujeres creadoras, de apropiarse y resignificar valores, símbolos y prácticas en favor de una experiencia femenina auténtica.

El cuerpo femenino se percibe como inferior e impuro en sus procesos y secreciones, “más rápida y visiblemente ‘percedero’”, pero que también “incita a la carnalidad” (Delumeau, 2005, p. 474); todas son imágenes que permanecerán en el pensamiento y las representaciones occidentales, que impondrán a las mujeres una simbolización dual de atracción y muerte. Por consiguiente, el mayor crimen se concentraba en la interrupción del deber divino de las mujeres. Este último derivó en las acusaciones de los siglos XV y XVIII contra aquellas féminas que habían sido responsables o participado, de alguna manera, en asistir la muerte de niños (Delumeau, 2005); es decir, la figura de la bruja concentró las creencias fundamentadas en el papel femenino mortífero y con inclinación natural a la maldad.

El miedo exacerbado hacia la supuesta naturaleza atractiva, destructiva y maligna del cuerpo de las mujeres derivó en mitos sobre la castración como el de la vagina dentada, pues los varones perderían –momentánea o indefinidamente– su virilidad ante una sexualidad voraz, insaciable (Delumeau, 2005), o ante la figura dominante de la madre o la esposa. Aunque en la Edad Media la figura de María fue exaltada, la sexualidad se devaluó y surgió el amor cortés que divinizaba a la mujer; es el amor platónico el que se impone en contra

de las féminas reales, odiosas y diabólicas (Delumeau, 2005, p. 485), que maltrataban a sus esposos y eran insaciables sexual y económicamente: mujeres de supuesta naturaleza malvada, que transitan entre el infierno y la tierra.

El máximo representante del mal para la religión judeocristiana era Satanás o Lucifer, quien tentaba con más facilidad a las mujeres por su naturaleza voluptuosa y corrupta. Con la entrada del siglo XIII, se formaliza su descripción como seres predestinados al mal. Esta delimitación sugiere que se les mantenga ocupadas con el trabajo doméstico y vestidas con modestia, para así justificar su confinamiento a la esfera doméstica. La asociación de las mujeres con el mal se extendió masivamente gracias al trabajo de la imprenta (Delumeau, 2005). Los grabados de la época representan una prueba irrefutable y darán pie a una penosa tradición.

La producción eclesiástica se reafirmó con el discurso griego, que establecía la separación entre la realidad terrestre y sensorial y el intelecto. Esto derivó en “el desprecio al trabajo manual y a la carne (*Tota mulier in útero*)” (Delumeau, 2005, p. 478), lo que redujo a las mujeres a su cuerpo, sometiéndolas a la constante evaluación y administración masculina: la virginidad y la sumisión eran las únicas formas de redimirse. San Jerónimo, Tertuliano, San Ambrosio y San Agustín son los responsables de fijar la imagen negativa e inferior de la mujer en la literatura eclesiástica de su tiempo (Delumeau, 2005), esto a pesar del planteamiento inclusivo de Jesucristo hacia las mujeres.

Siguiendo con lo anterior, existen características comunes de dichas representaciones demonizadas del cuerpo de las mujeres en el pensamiento misógino dominante, como la desnudez como una necesidad natural esencial de las mujeres y que las desconecta de una civilidad deseable. El desprecio a la desnudez femenina deriva del temor a la sexualidad de la mujer, que resulta transgresora, presente en los antecedentes de los personajes femeninos de Lilith y Eva en la tradición judeocristiana.

Otros elementos iconográficos recurrentes en la representación de las mujeres es el caldero y el palo o herramienta para remover

dentro de él. Al respecto, Charles Zika (2007) nos propone que la función de estos elementos es “identificar a las brujas como mujeres y ubicarlas dentro del contexto doméstico” (p. 74), asociándolos con la sexualidad, el cuerpo desnudo femenino y la lujuria en las estampas del siglo XVI, fundamentando parte del imaginario esencial de la brujería:

Devils were of course known to act both as male incubi and female succubi, and in that way gained the capacity to sexually engage both genders. By association, witches were also sexually ambivalent. While they were female, they were also masters of their own sexuality, appropriating masculine roles and agency to themselves. [Por supuesto, se sabe que los demonios actúan tanto como íncubos masculinos como súcubos femeninos, y de ese modo adquieren la capacidad de interactuar sexualmente con ambos géneros. Por asociación, las brujas también eran sexualmente ambivalentes. Aunque eran mujeres, también eran dueñas de su propia sexualidad, apropiándose de los roles y la agencia masculina]. (Zika, 2007, p. 81, traducción propia)

Zika (2007) propone que la sexualidad femenina representaba un peligro real para la sociedad por resultar subversiva, y en su observación del dibujo a tinta *Three witches*, de Hans Baldung, comenta sobre el cuerpo femenino desnudo: “witchcraft has been reduced here to a representation of female nudes” [la brujería ha sido reducida a la representación del cuerpo desnudo de las mujeres] (Baldung, 2014, como se citó en Zika, 2007, p. 82, traducción propia). Esta aguda observación supone que hay un miedo hacia las mujeres que observan su propio cuerpo y la posibilidad de su sexualidad activa, pero no considera la mirada del consumidor-poseedor de su imagen.

Mientras que los artistas prerrafaelitas *glamourizaban* a las mujeres rebeldes o brujas, de manera contraria, muchas imágenes propuestas en el grabado, pintura y escultura del periodo mostraban la figura de las brujas como mujeres jóvenes deseables, o como viejas horribles, que exponían su cuerpo durante los rituales satánicos y que además podrían llegar a ser hermosas en su horror. Como ejemplo de lo anterior podemos encontrar a reconocidos creadores como

Hans Baldung (1484-1545), Alberto Durero (1471-1528), Hartmann Schedel (1440-1514), Salvator Rosa (1615-1673), Francisco de Goya (1746-1828), Antoine Wertz (1806-1865), Ernst Herter (1846-1917), Vittorio Götner, Edward Burne-Jones (1833-1898) y Frederick Sandys (1829-1904) (Faxneld, 2017, pp. 234-235); todos ellos contribuyeron a dar forma al cuerpo del horror del pensamiento occidental que representaba al cuerpo de la mujer.

Es importante destacar que, desde los inicios de la modernidad, la humanidad avanzó con ideas de progreso fijas, a la par de los valores del capitalismo. Por consiguiente, las vanguardias modernas se consolidaron bajo un canon misógino, burgués, colonialista y patriarcal, en el que la representación del cuerpo se concentró en mostrar y definir al otro como una alteridad sin poder. Lo anterior a través del uso de ciertas tecnologías y técnicas artísticas que se transmitieron entre sí en el mismo canon.

El cuerpo de las mujeres en las vanguardias se propone pasivo mayormente, como un objeto de admiración y deseo masculinos; pero también se hace referencia a los cuerpos castigados y castigables de aquellas que no acataban los valores tradicionales, lo que da origen a designaciones negativas como la histeria sobre el estado del cuerpo, la mente y las emociones de las mujeres.

Particularmente en la época victoriana se proponía un matrimonio basado en los valores del sistema de parentesco, como una respuesta para asegurar las alianzas e intercambios económicos. Esta opción no consideraba emociones ni el placer sexual, e inclusive lo prohibía abiertamente. De ahí que se estableció un código estricto entre los esposos, cuyas rigurosas normas fueron custodiadas por las familias, los médicos y la sociedad en general, en los que se instaura una doble moral.

Mientras que las mujeres de clase media y alta se convertían en esposas confinadas a sus hogares para cumplir con el mandato reproductivo y el cuidado de sus hijos, se culpabilizó, criminalizó y patologizó a las mujeres vulnerables y pobres que tenían que prostituirse para sostener sus vidas. Estas eran señaladas como agentes de contagio de enfermedades venéreas como la sífilis. Aunque los

hombres solteros o casados de clase social indistinta no podían obtener ni otorgar satisfacción sexual a sus esposas, tenían total libertad para saciar su deseo en los prostíbulos sin responsabilizarse de la forma en que ejercían su sexualidad (Bornay, 2018, pp. 53-62). El castigo a las mujeres marginadas se repite de manera constante.

Además de la desnudez del cuerpo de la mujer como signo de maldad-pecado-locura, el color rojo va a predominar siempre en la representación del cuerpo de la mujer bruja-demonio-rebelde, que comenzó a estar presente en el cabello de las féminas retratadas pictóricamente por los prerrafaelistas y que los simbolistas describieron y explotaron en la imagen literaria y plástica de la *femme fatale*: “Sobre la apariencia física de esta mujer [...] hay, en general, una coincidencia en describirla como una belleza turbia, contaminada, perversa. Incuestionablemente, su cabellera es larga y abundante, y, en muchas ocasiones, rojiza” (Cirlot, 1979, como se citó en Bornay, 2018, pp. 114-115). Este simbolismo podría entenderse, a grandes rasgos, como:

[...] una parte del realismo filosófico, vagamente derivado de los filósofos alemanes, en rebeldía contra el positivismo y el cientifismo [...] el simbolista se aproximará a través de los símbolos, de objetos que posean una virtud sugeridora, evocadora, mágica o mística. (Bornay, 2018, p. 97)

Los simbolistas se deleitarán al reconfigurar la imagen de las mujeres vulneradas y marginadas en la fantasía masculina de una mujer que se valía de su cuerpo para dominar y destruir a los hombres: “la mujer es la encarnación de la dominación del espíritu por el cuerpo, es la tentadora que pone de relieve la naturaleza animal del hombre e impide su fusión con el ideal” (Bornay, 2018, p. 98). Múltiples artistas se entregaron gustosos a la consigna como Gustave Moreau (1826-1898), Fernand Khnopff (1858-1921), Georges de Feure (1868-1943), Edward Munch (1863-1944), Aubrey Beardsley (1872-1898), Franz von Bayros (1866-1924), Franz von Stuck (1863-1928), Jan Toorop (1858-1928), Albert Pénot (1862-1930), entre otros.

Felicien Rops (1833-1898) destacó entre los anteriores, ya que capturó en su trabajo, de manera notoria, dicha representación misógina y romantizada, apoyada en el pensamiento victoriano de la época, y declaró abiertamente: “I have an obstinate ambition, which is the desire to paint scenes and types of this nineteenth century that I find very curious and very interesting” [Tengo una ambición obstinada, que es el deseo de pintar escenas y tipos de este siglo XIX que me parece muy curioso y muy interesante] (Bade, 2003, p. 42, traducción propia). En sus obras muestra la fantasía de la mujer-muerte. Rops representaba el cuerpo femenino en escenarios donde lo ubicaba burlándose de los símbolos religiosos cristianos como en *The temptation of Saint Anthony* (1878); o lo situó en algún ritual pagano que involucraba desnudez, lujuria y subversión; pero principalmente mostró a la mujer de su contexto como una manipuladora absoluta de la voluntad masculina, como en sus acuarelas *The puppet mistress with a fan* (1873), y que volvió a trabajar en *The puppet mistress* (1883-1885):

Desde la época de 1880 y hasta la primera del siglo XX, los fotógrafos pictóricos lucharon para que la fotografía alcanzara el status de “arte” y para ello utilizaron difusores, papeles texturados, tonos apagados y retoque por diversos medios (manipulando los negativos y la copia, y también préstamos de los simbolistas y otros estilos de pintura. (Pultz, 2003, p. 66)

En sus inicios, la fotografía no era percibida como una técnica artística, pero sí apreciada por retratar de manera fiel y económica la realidad. Por lo mismo fue la heredera de los valores burgueses y su doble moral. Los daguerrotipos y después los álbumes fotográficos diluyeron el mito construido de la *femme fatale*, para dar paso a la explícita muestra de los cuerpos de las mujeres como objetos de consumo, como ya lo había propuesto el *art nouveau* en sus carteles, con la banalización de lo femenino y la representación corporal de las mujeres idealizadas en la belleza de la juventud, racializada, erotizada y orientalista. Este contraste lo podemos observar en la fotografía que a las otras mujeres fuera de este ideal las mostraba como locas, posesas o histéricas.

En el período de 1910 a 1940, los fotógrafos (hombres y mujeres) conformaron sus carreras y la misma modernidad alrededor del poder de sus imágenes para dar forma a la heterosexualidad (Pultz, 2003, p. 67); es decir, la fotografía se encargó de definir visualmente el papel sexual del cuerpo de las mujeres y alinearlos al canon moderno.

Según John Pultz (2003), el cuerpo femenino y la apropiación de este eran más disponibles, explicados según la teoría psicoanalítica:

Según Freud y Lacan, la falta de pene en las mujeres (Freud) o de falo (Lacan) provoca ansiedad de castración en los hombres. Los hombres encaran esa ansiedad creando un fetiche, una mujer sobrevaluada; o pueden responder de manera sádica, creando una narración de control y castigo para devaluar a las mujeres. Los hombres pueden crear un fetiche de una parte del cuerpo femenino o de algún objeto asociado con ella, pero también pueden crearlo del cuerpo como un todo. Para un hombre, entonces, mirar a una mujer implica tanto ansiedad como la producción de un fetiche que lo proteja de su ansiedad. Con esta mirada (o mirada fija) los hombres niegan al cuerpo femenino todo significado propio. Se fuerza así a las mujeres el papel del “otro” ante el varón, lo que permite que la identidad de este se concrete como tal. De este modo la ansiedad por la castración produce “la otredad” del estereotipo. (p. 20)

H. R. Giger (1940-2014) continuará con la renovación de la estereotipada representación mística y negativa del cuerpo de las mujeres que se había planteado desde un poco antes del siglo XIII. En su obra, el autor destaca la capacidad reproductiva del cuerpo femenino cisgénero, vinculándolo a las máquinas y a los demonios; los cuerpos fetichizados de las mujeres son representados en posturas sexualmente explícitas y ultraerótizadas; de nuevo vemos la fantasía de la mujer fatal demoníaca o satánica devoradora de hombres.

La producción audiovisual es un área heredera del lenguaje visual de las disciplinas artísticas como el dibujo y la pintura, y ha resultado fructífera en mantener, reproducir y enriquecer la representación del cuerpo de las mujeres como destino y vehículo del pecado. Los ritos de sangre, la lujuria, la vanidad, el rencor, la envidia, la ambición y la soberbia se concentrarán en las representaciones de mujeres ma-

lévolas que se revelan ante su realidad; villanas que asumen un rol contrario al establecido y aceptan sus consecuencias.

Además, la pantalla cinematográfica funge como el lugar de espanto de François Duvignaud (1987), como el espacio perfecto para difundir el cuerpo del terror: “para que se ejerza la interacción de tales fuerzas se requiere un espacio cerrado, un lugar de enclaustramiento que multiplica el poder de la fantasía” (p. 187). En este espacio, el cuerpo femenino se representará para aterrorizar y entretener con su deformación demoníaca.

El trabajo del cineasta Lars Von Trier constantemente se ha percibido como misógino por exponer a sus heroínas a entornos hostiles de los que huyen o en los que mueren. Nos concentraremos en su película *Anticristo* (Von Trier, 2009), considerada dentro del género del terror. El filme trata sobre una pareja que pierde a su hijo pequeño (Nick) en un accidente, al caer de una ventana mientras tienen sexo; acto seguido, la madre, afectada por la pérdida, es atendida médicamente debido a una fuerte crisis emocional; finalmente su esposo, que es terapeuta profesional, interrumpe el tratamiento de su mujer contra su voluntad para curarla él mismo, según sus propios conocimientos y convicciones.

El apacible esposo (Wilhem Dafoe) contrasta con la emocionalmente frágil esposa (Charlotte Gainsborough), que es sometida a la terapia designada por su pareja en la cabaña que ambos llaman Edén, donde la madre y su hijo pasaron su último verano, mientras que ella realizaba su tesis sobre la persecución de las brujas y su feminicidio masivo justificado por la Iglesia. En el filme se pueden observar símbolos de la supuesta esencia demoníaca de la mujer, que emerge cuando se aleja del ambiente civilizado y racional; los procesos de la naturaleza se perciben grotescos, cualidad que se extiende al expuesto cuerpo de la mujer.

El trabajo de Von Trier constantemente critica al pensamiento dominante. *Anticrist* (Von Trier, 2009) no es la excepción, pues la narración de la historia está contada a partir de la percepción de su personaje masculino –que encarna al pensamiento occidental–, que, aunque está de luto, se vuelve arrogante y controlador con su esposa.

Es él quien tiene una serie de visiones de la maldad de la naturaleza y, finalmente, cuando sus estrategias de control “rationales” son insuficientes, recurre a la violencia y al asesinato, como lo hicieron sus predecesores feminicidas.

En el asesinato, Von Trier expone el detalle del ahorcamiento de manera extremadamente detallada. Observamos a un hombre en etapa de duelo que insistió en tratar psicológicamente a su propia mujer, y que al fallar la convierte en chivo expiatorio de sus miedos como la castración, el control y los prejuicios hacia el papel de la mujer. El logro del marido es haber aproximado a su esposa a una versión suya: independiente, violenta y demasiado poderosa para su conveniencia.

Además de presentar la descripción explícita de relaciones sexuales en la pareja y la violencia, también hay una escena previa en la que la mujer corta su clítoris a manera de autocastigo, por no impedir la muerte de su hijo cuando estaba a su alcance evitarla. El tema del rechazo a la maternidad se sugiere, pero el director nos propone que son las mujeres quienes, al privilegiar esa culpa por su deseo, pierden su poder o su falo en un sentido lacaniano.

Al final podemos ver al esposo seguir un sendero para salir del bosque y alrededor de él aparecen cuerpos femeninos desnudos apilados, que nos sugieren muy claramente que la civilización masculina se ha consolidado gracias al feminicidio, que se ha justificado por el cuerpo de las mujeres.

El filme *Anticrist* no solo enfrentó la polémica de su supuesta misoginia, lectura superficial contradicha por la aguda investigación de Heidi Laura, quien participó en el proyecto; siete años más tarde se le censura, supuestamente por una inadecuada clasificación de edad, debido al alto contenido sexual y violencia gráfica explícita. La censura fue lograda por la propuesta del grupo religioso católico Promouvoir (Vicente, 2016).

La película *Suspiria* (Guadagnino, 2018) –reinterpretación del filme del mismo nombre dirigido por Dario Argento– retoma el tema de las brujas. Exhibe la representación de un aquelarre que intenta dar vida a una de las madres primigenias, y aunque es interesante el

uso de la danza y el cuerpo en la escenificación de los rituales, sugiere cierta mística esencial en lo femenino. La importancia de este filme es la recuperación de la importantísima coreógrafa expresionista Mary Wigman, de la que hablaremos más adelante.

La película *The crucible*, dirigida por Nicholas Hytner (1996) –adaptación cinematográfica de la obra teatral con el mismo nombre, pero escrita por Arthur Miller–, es un ejemplo de la subversión del cuerpo femenino demonizado en forma de histeria. La narrativa acontece en la cacería de brujas de Salem, originada por el temor, el deseo y las mentiras de un grupo de mujeres jóvenes y niñas “histéricas”, que adquieren poder acusando a sus detractores. El personaje principal que lidera al grupo de niñas (Abigail Williams) encubre su participación en un ejercicio pagano y el deseo por un hombre casado, con quien tuvo relaciones; al temer ser descubierta, escapa de forma consciente de su alienación en la comunidad y sufre el castigo por romper su invisibilidad como mujer joven, expresar su sexualidad y obtener poder sobre otras personas.

A continuación, la demonización de las sufragistas deriva en su ubicación como figuras intermedias entre las pacientes histéricas y las brujas. Tal es el caso de Matilda Joslyn Gage (1826-1898), teosofista que contribuyó a *The woman's Bible* (1895), de Elizabeth Stanton (1815-1902). Joslyn Gage señalaba que la iglesia cristiana instituía la esclavitud de las mujeres, postura que la mantuvo fuera de ciertos círculos feministas y que la llevó a unirse a la Women's National Liberal Union en 1890. En 1893, Joslyn escribió *Woman, church and state: A historical account of the status of woman through the christian ages, with reminiscences of the matriarchate*, donde expuso sus opiniones sobre las brujas, su persecución y la relación con la opresión de las mujeres (Faxneld, 2017). Las aportaciones de Gage son sustanciales, pero para la época resultaron extremadamente avanzadas. Fue la primera en señalar la relación utilitaria en la que las mujeres se encontraban atrapadas por la propiedad reproductiva de sus cuerpos, y se refería a la Iglesia como instituciones religiosas opresoras para ellas, por confinarlas a lo doméstico y a la reproducción.

Las representaciones plásticas hechas por artistas masculinos sobre las mujeres, frecuentemente las presentan con alguna condición o desequilibrio mental. Las mujeres rebeldes se empoderan a través de la histeria, según Casteras (1990, como se citó en Faxneld, 2017), “the madness liberates the women from the constraints of masculine-defined normality [la locura libera a las mujeres de las restricciones de la normalidad masculina]” (pp. 236-237, traducción propia). Como ejemplos de lo anterior encontramos a Teresa Feodorowna Ries (1874-1956), Ulrika Stelz (¿-?) y Edith C. Maryon (1872-1924). Entre ellas habrá que destacar a Mary Wigman (1886-1973), coreógrafa y bailarina que aportó enormemente en la representación de la bruja como imagen y movimiento.

Wigman estudió con el coreógrafo Rudolf von Laban (1879-1958), y en su producción insistió en realizar, al mismo tiempo, todos los elementos, principalmente la composición de la coreografía con la música. Su estilo expresionista, al igual que otros artistas de su época, la llevó a coincidir en el uso de máscaras.

Su trabajo más sobresaliente y motivo de nuestro interés es el *Hexentanz* (*Baile de la bruja*, 1914, y la nueva versión de 1926), pieza de movimientos grotescos y poderosa porque no representaban ningún género específicamente (Faxneld, 2017). Los movimientos sugieren alguna condición mental como la histeria e incluso la posesión. Según la coreógrafa, el uso de la máscara en el baile nos remite a “la imagen de la figura de un aparente extraño” (Fuller, 2015, 9:58), o el símbolo de la otredad, que invita al bailarín a transformarse. El valioso ejemplo de Mary Wigman nos muestra la relación del cuerpo femenino con las condiciones mentales y la brujería, pero en un sentido de resignificación positiva. Lo anterior es una representación en la que el cuerpo de la mujer no se expone como propiedad, ilustración, objeto del deseo, etcétera, sino que se redescubre conscientemente a partir de la evocación de su ser y a través de su propia sensibilidad.

Otro ejemplo del uso del cuerpo de una artista como herramienta en la resignificación de lo femenino y la posesión es el vídeo *I'm not the girl who misses much* (1986), de Pipilotti Rist (1962). La autora canta la frase “I'm not the girl who misses much” de la canción *Hap-*

piness is a warm gun de The Beatles, mientras ejecuta una coreografía experimental, que remite a un trance extático y que la autora llama *exorcismo positivo*. De esta manera, apropia un ritual católico y lo aplica sobre sí misma, no como una corrección sino como un acto amoroso y de autorreconocimiento.

Marina Abramovic (1946-) es un ejemplo de artista que ha declarado mostrar abiertamente, en su trabajo artístico, una conexión con lo espiritual. En sus *performances* ella somete su cuerpo a varios tipos de situaciones: estresantes y dolorosas como en *Ritmo 10* (1973), *Incisión* (1978) y *Disolución* (1997); exhaustivas y confrontadoras en lo político como su pieza *Barroco balcánico* (1997); de tipo ritual como *Limpiando el espejo I* (1995); y destacando un diálogo con el público como en el famoso *performance La artista está presente* (2010), que duró tres meses y del cual se produjo una película con el mismo nombre en 2012 y que ganó los premios: al mejor documental en el Festival de Cine de Berlín, al mejor largometraje en el Festival de Sarajevo, el premio independiente Spirit, el Audience y un Emmy (Abramovic, 2020).

Para Abramovic, su cuerpo es su “material y, junto con el espacio que ella ocupa, forma lo que ella denomina su campo de representación” (Grosenick, 2002, p. 23); su amplia trayectoria y experimentación vivencial sobre los límites del cuerpo, la mente y el vínculo espiritual confluyeron en lo que la artista denominaría como el método Abramovic, que compartió en adelante con sus colaboradores, otras artistas y más tarde con el público.

El método Abramovic fue propuesto por primera vez en la galería Padiglione d'Arte Contemporanea (PAC) de Milan en 2012. En este método se invitaba al público asistente a un calentamiento y sensibilización perceptual sobre los sentidos. Asimismo, la artista publicó su libro *Derribando muros*, en el que expone, de manera autobiográfica, esa integración de la dimensión espiritual con un “arte inmaterial” (Abramovic, 2020, p. 431), refiriéndose a la *performance*, y con su vida misma, de una manera muy sincera y reveladora.

En el trabajo de Abramovic sobresalen símbolos que podrían identificarse como mágicos, como el uso de serpientes en *Cabezas*

de dragón (1990-1992) o el empleo de estrellas de cinco picos en *Cuenta con nosotros* (2003); sus vestimentas de túnicas negras, rojas o blancas, que la asemejan a una sacerdotisa, le han significado malas interpretaciones por parte de grupos religiosos que aseguran que las obras de Abramovic son rituales satánicos encubiertos como arte. Lo que es cierto –y en su reciente texto queda muy claro– es la necesidad y constante acompañamiento de rituales alternativos o técnicas extáticas que le permitan acceder a otros niveles de conciencia, que quedan manifiestos en su método.

La polémica sobre el trabajo de Abramovic también está basada en que ella es una mujer influyente y poderosa en el mundo del arte *mainstream*; además del uso de su cuerpo y su experimentación con lo espiritual, en su trabajo podemos observar la presencia del cuerpo femenino como una herramienta, el uso de lo espiritual y su influencia en la cultura popular. Estos tres elementos provocan malestar en el pensamiento patriarcal, siendo el primero el que causa más escozor y sobre el cual se ha construido el argumento de que ella es una narcisista que solo busca protagonismo al mostrar su vida y su cuerpo, y no por su mérito artístico.

Las imágenes de las mujeres brujas, posesas, demoníacas e histéricas han sido apropiadas y estetizadas por las subculturas gótica y alternativa, así como por la moda comercial, que las imita y apropia. Un ejemplo de estas subculturas comercializadas es el caso de Katherine von Drachenberg Galeano, mejor conocida como Kat Von D, una célebre tatuadora estadounidense-mexicana que formó parte de la serie televisiva de TLC, *Miami Ink* (2005-2008), en la que ella y sus compañeros mostraban el interior y la cotidianidad de un estudio de tatuajes.

Más tarde Kat Von D se independizaría con su propio programa *L.A. Ink* (2007-2011). Esta empresaria, exdueña de una línea de maquillaje y propietaria del estudio de tatuajes High Voltage, decidió dedicarse a la música de lleno como cantante. En mayo de 2021 lanzó su álbum debut *Love made me do it*, del que se desprende su primer sencillo *Exorcism* (Kat Von D, 2021). El video fue escrito y dirigido por ella misma y en él nos muestra la estética neogótica

presente en todos sus productos, en la que ella misma se representa como un tipo de bruja o sacerdotisa mágica, vestida de negro.

Así como Kat Von D contribuyó con éxito en la introducción y popularización de una imagen alternativa de la moda y la belleza para las mujeres, otras marcas y páginas orientadas al público joven o adolescente han optado por responder a esta necesidad de diversidad. También algunas contribuyen a la banalización, la cosificación y la explotación del estereotipo de la mujer-bruja o mujer demoníaca.

La exitosa serie *Chilling adventures of Sabrina* (Krieger *et al.*, 2018-2020) de la plataforma de *streaming* Netflix, considerada altamente feminista, está basada en los cómics del mismo nombre pero que difieren en contenido, pues las historietas se dirigen al género del terror y no tienen una postura tan crítica del papel femenino. La serie trata de una joven bruja adolescente que está por iniciarse en su vida mágica, pero sufre por abandonar su lado humano y someterse al señor oscuro, además de enfrentarse a enemigos de su condición mestiza y por los secretos de su familia.

Entre otras series de horror que ya se han instalado en el gusto del público se encuentra *American horror story* (AHS) en su tercera temporada *Coven* (Murphy & Falchuk, 2013-2014) y su secuencia en *Apocalypse* (Murphy & Falchuk, 2018). AHS es otra de las series que se integrarán al nuevo imaginario de las brujas y de su lectura feminista pop sobre la relación entre las mujeres, sus redes y cofradías.

Lo anterior no significa que no haya personas que consideren estas manifestaciones populares como valiosas para el posicionamiento disidente de las mujeres, por empoderarlas y formar parte de su cotidianidad; finalmente, las imágenes y la manera en cómo se comparten es parte de una complejidad que no puede ser leída sin su interdependencia con múltiples factores.

Un ejemplo de esta complejidad en la apropiación de la cultura pop del estereotipo de mujer rebelde, demoníaca o hasta sacrílega la encontramos en la propuesta de la cantante, compositora, bailarina, actriz y activista Stefani Joanne Angelina Germanotta o Lady Gaga (1986). Ella es una celebridad que experimenta constantemente

con la moda de manera musical, apropiando símbolos en sus *performances* que pueden resultar inquietantes o hasta ofensivos para ciertas personas.

El video de la canción *Alejandro*, escrita e interpretada por Lady Gaga (2010), fue dirigido por Steven Klein (1965-). En esta producción, al igual que en otras, nos propone una narrativa cinematográfica. En el video ella interactúa con bailarines cuyos vestuarios fusionan elementos militares, sadomasoquistas y de disidencia sexual. Particularmente destaca su vestuario, mezcla de lo eclesiástico con lo *glam rock*, con el que muestra su cuerpo en ropa interior, en partes, casi desnuda. Entre sus trajes destaca una reinterpretación de un hábito de monja construido con piel sintética roja, acompañado con un rosario y unos colmillos falsos que nos recuerdan a la figura vampírica de la *femme fatale* victoriana.

Las actuaciones de Lady Gaga han sido bastante criticadas por grupos conservadores que la han tachado de adoradora de Satán. Por otra parte, su formación artística le provee de un amplio bagaje visual, que a manera intertextual puede ser leído como parte de su propuesta visual.

Una importante y notable influencia en sus producciones es la obra de Marina Abramovic, a quien Gaga se aproximó con la intención de aprender su método mediante un taller de cuatro días de ejercicios, que constaban de caminatas a través de un bosque sin poder comer ni hablar; a veces con los ojos vendados o incluso desnuda. El taller derivó en un video que impulsó una campaña de donación en Kickstarter para pagar los planos a Reem Kolhaas y Shohei Shihematsu, para construir el Marina Abramovic Institute. El resultado de la colaboración favoreció a ambas creadoras, ya que el video tuvo un impacto enorme en las redes de Lady Gaga, que la propia Marina señala que fue probablemente por la desnudez de la celebridad, pero que finalmente también atrajo al público joven al mundo de la *performance* (Abramovic, 2020).

Más allá de las estrategias de mercadotecnia de las creadoras, también puede reconocerse que en estas colaboraciones existe un borrado del paradigma moderno de alta y baja cultura, y sobresale

la necesidad de las mujeres de establecer redes y apoyos mutuos en el mundo artístico.

En el imaginario audiovisual, el color rojo está presente no solo en el cabello, sino que también se extiende en la vestimenta: en la capa que cubre a una bruja seductora en el filme *The witch* (La Bruja), de Robert Eggers (2015); en la presencia y los trajes de las bailarinas en la versión de la película *Suspiria*, de Luca Guadagnino (2018); en el vestido de una futura madre del anticristo en *The Rosemary's baby* (El bebé de Rosemary), de Roman Polanski (1968) –que será retomado en *Chilling adventures of Sabrina* (Las escalofriantes aventuras de Sabrina) (Krieger *et al.*, 2018-2020)–; en el uniforme de la criada en *The handmaid's tale* (El cuento de la criada) (Miller & Moss, 2017); y el claro ejemplo del traje de monja de Lady Gaga o los vestuarios de Marina Abramovic en sus *performances*.

Las artistas de los productos performáticos, visuales o audiovisuales anteriormente mencionados son rebeldes, y aunque no todas son feministas declaradas, hay en ellas un fuerte interés en señalar al cuerpo de las mujeres como un espacio de encuentro consigo mismas, otra condición que vinculará a las mujeres inconformes con lo demoníaco. Per Faxneld distingue la demonización del feminismo con el feminismo satánico. Para empezar señala cómo algunos autores comparan a las brujas con las pacientes histéricas a partir de la psicología (Faxneld, 2017), sobre todo por la expresión corporizada de la somatización de una inconformidad con sus vidas dominadas por el patriarcado.

Conclusiones

Censurar las expresiones artísticas no resuelve los siglos de cultura visual centrados en cánones y paradigmas misóginos institucionalizados y globalizados, permeados en los lenguajes visuales. Es importante cobrar conciencia sobre el discurso dominante y sus efectos en lo cultural y en cómo las personas toman agencia de él o lo niegan. El cuerpo de las mujeres bajo los distintos “marcos” de explotación es percibido como objeto contenedor desechable y representado como

tal. La idea del cuerpo femenino, como recipiente defectuoso con valor condicionado al éxito reproductivo, disponible para proporcionar placer sexual, moldeable y desechable, nos indica la razón por la cual el pensamiento masculino blanco, heterosexual y occidental, no ha logrado generar vínculos afectivos reales con las mujeres ni una apreciación independiente de un fin utilitario.

Esta objetualización y demonización del cuerpo femenino en sus procesos y expresiones, obedece a lo que Duvignaud (1987) señala como el cuerpo deformado, el “cuerpo a la vez aterrorizado y aterrorizador que padece el terror y lo provoca” (p. 15). La figura de la bruja como agente de Satán en el pensamiento dominante occidental responde a la significación negativa, que repudia y teme al cuerpo de las mujeres, pero lo explota al reducirlo a su función reproductiva y al confinarlo al trabajo doméstico no remunerado, y finalmente lo fetichiza en una fantasía para controlarlo. El cuerpo de la bruja será asociado a los objetos domésticos como el caldero, el palo para remover y la escoba, y será aterrorizado con la amenaza de su eliminación si sale de su entorno doméstico.

Con base en lo antes planteado, también podemos concluir que hay una intensa observación por parte de los grupos religiosos de ultraderecha sobre la representación del cuerpo femenino, y sobre el castigo para las mujeres que incursionan en el terreno público, como son las artistas; es decir, desde sus primeros planteamientos hasta la actualidad, dichos grupos han mantenido esa vigilancia y ese castigo, presentes en la secuencia de los valores negativos asociados al cuerpo de las mujeres.

Existe un intenso empeño por parte de los creadores masculinos para romantizar el mito sobre el cuerpo de las mujeres biológicas y su expresión corpórea de manera negativa, ya sea en la histeria, la posesión demoníaca o la subversión política radical. Sin embargo, gracias al trabajo de las mujeres creadoras e investigadoras surge la necesidad de separar los esencialismos naturales y presentar sus propias visiones y experiencias del cuerpo, reivindicando, dignificando su representación y reapropiando los prejuicios como potencialidades discursivas y estéticas.

Las propuestas de mujeres que resignifican los prejuicios hacia el cuerpo femenino –como la enfermedad mental, la figura de las brujas y las feministas como mujeres demoníacas–, más que un intento de unirse o establecer un culto, se enfocan en la subversión ante el pensamiento dominante masculino, que impone a las mujeres una limitada posibilidad de ser y de experimentar el mundo a través de sus cuerpos.

Sorprende que detrás de la caricaturizada y globalizada figura de la bruja con sombrero de pico, ultracomercializada y globalizada en la festividad de Halloween, se concentre y popularice el antecedente del pensamiento misógino occidental, el cual continúa replicándose y perpetuándose en su enseñanza y consumo. Las representaciones populares de las brujas o mujeres endemoniadas feministas son también esfuerzos del sistema para cumplir las políticas de perspectiva de género y absorber las inquietudes de su público meta. No obstante, es necesario consumirlas con una postura crítica, interseccional y descolonial sobre el cuerpo vivido y las experiencias de las mujeres.

El recuperar manifestaciones populares también nos permite ver las herencias de los cánones y percibir hasta qué punto sus apropiaciones posmodernas podrían ser valiosas para cortar con el discurso misógino de la modernidad. Sin embargo, su excesivo protagonismo también impide ver otras posibilidades no globalizadas que podrían abonar o responder a las necesidades de una representación de los cuerpos de las mujeres más compleja y crítica.

Las aportaciones de recuperación de posturas de mujeres artistas importantes y de visibilización de planteamientos feministas –como pueden ser los ejemplos de *Suspiria* (Guadagnino, 2018) y *The chilling adventures of Sabrina* (Krieger et al., 2018-2020), entre otros– no profundizan lo suficiente y repiten estereotipos raciales y de belleza. Estos ejemplos limitan su valor discursivo y se convierten en una adaptación políticamente adecuada de lo que es la imagen de la mujer-bruja-posesa-demoníaca. A pesar de que no se centran en la experiencia femenina que plantearon sus antecedentes, entendidos y propuestos desde el feminismo satánico, dichas aportaciones no se

liberan de la mística alrededor de lo femenino y siguen siendo enunciadas desde una perspectiva masculina.

Finalmente, el reto consistirá en huir del marco establecido, como plantea Linda Nead, o de la plantilla de género que menciona Judith Butler (2015), opción que parece apuntar a romper con el canon moderno heterosexual y capitalista de representación de los cuerpos de las mujeres, en el cual la misoginia se ha arraigado y no permite visualizar posibilidades de una expresión distinta y de su performatividad enunciada a través de la vivencia; es decir, es necesario apostar a la representación de un cuerpo cambiante, sin una única forma contenedora, que manifieste su propio deseo y placer, inapropiable e indiluable por la cultura de masas.

Referencias

- Abramovic, M. (artista). (1990-1992). *Dragon Heads*. [videoinstalación]. https://www.imdb.com/title/tt11327072/?ref_=nm_flmg_t_1_dr
- Abramovic, M. (artista). (2003). *Count on Us*. [fotografía, *performance*]. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/count-us-cuenta-nosotros>
- Abramovic, M. (2020). *Derribando muros*. Malpaso.
- Bade, P. (2003). *Felicien Rops*. Parkstone Press.
- Bornay, E. (2018). *Las hijas de Lilith*. Cátedra.
- Butler, J. (2015). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Piadas.
- Corwin, C., Markowitz, C. & Shutz, J. (productores ejecutivos). (2005-2008). *Miami Ink* [serie de televisión]. TLC.
- Delumeau, J. (2005). *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVII). Una ciudad sitiada* (Trad. M. Armiño). Taurus.
- Duvignaud, F. (1987). *El cuerpo del horror*. FCE.
- Eggers, R. (director). (2015). *The witch* [película]. Parts and Labor; Rooks Nest Entertainment; RT Features.
- Faxneld, P. (2017). *Satanic feminism. Lucifer as the liberator of woman in nineteenth-century culture*. Oxford University Press.

- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Fuller, A. (directora). [Penélope Eleni]. (2015, 10 de diciembre). *Mary Wigman: When the fire dance between the poles... 1886-1973* [archivo de video]. Dance Horizons Video; YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=oFCVWVaeevA>
- Grosenick, U. (2002). *Mujeres artistas de los siglos XX y XXI*. Taschen.
- Guadagnino, L. (director). (2018). *Suspiria* [película]. K Period Media; Frensey Film Company; Videia; Mythology Entertainment; First Sun; Memo Films; Vega Baby.
- Hytner, N. (director). (1996). *The crucible* [película]. 20th Century Fox.
- Kat von D. [thekativond]. (2021, 13 de mayo). *Exorcism (official video)* [archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=DlwXpPUAFhM>
- Krieger, L., Goldwater, J., Schechter, S., Aguirre-Sacasa, R. & Berlanti G. (productores ejecutivos). (2018-2020). *Chilling adventures of Sabrina* [serie de televisión]. Archie Comics; Warner Bros Television; Berlanti Productions.
- Lady Gaga. (2010, 8 de junio). *Alejandro* [archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=niqrrmev4mA>.
- López, G. (productor ejecutivo). (2007-2011). *L.A. Ink*. [serie de televisión]. TLC.
- Miller, B. & Moss, E. (productores ejecutivos). (2017-). *The handmaid's tale* [serie de televisión]. Daniel Wilson Productions; The Littlefield Company; White Oak Pictures; MGM Television.
- Murphy, R. & Falchuk B. (productores ejecutivos). (2013-2014). *American horror story: Coven* [serie de televisión]. FX.
- Murphy, R. & Falchuk B. (productores ejecutivos). (2018). *American horror story: Apocalypse* [serie de televisión]. FX.
- Nead, L. (1998). *El desnudo femenino. Arte, obscenidad y sexualidad*. Routledge.
- Polanski, R. (director). (1968). *The Rosemary's baby* [película]. Paramount Pictures.
- Pultz, J. (2003). *La fotografía y el cuerpo*. Akal.

- Tomi, M. (2008, 15 de octubre). *Pipilotti Rist - I'm not the girl who misses much* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=hjvWXiUp1hI>
- Vicente, A. (2016, 3 de febrero). Francia censura 'Anticristo' de Lars Von Trier siete años después. *El País*. https://elpais.com/cultura/2016/02/03/actualidad/1454516910_018191.html
- Von Trier, L. (director). (2009). *Anticrist* [película]. Zentropa.
- Zika, C. (2007). *The appearance of witchcraft. Print and visual culture in sixteenth-century Europe*. Routledge.



Fronteras discursivas del cuerpo en la experiencia de estudiantes de ingeniería

SUSANA GUTIÉRREZ-PORTILLO

Universidad Autónoma de Baja California

Introducción

En las últimas décadas, en diversos estudios se muestra lo problemático de la relación entre género e ingeniería. La historiografía que documenta el acceso de las mujeres a la educación superior en México ha puntualizado cómo ellas lograron acceder inicialmente a las profesiones que en la práctica se asociaban a las cualidades reconocidas como propias de las mujeres o de la feminidad: la maternidad las relacionaba con la ocupación de maestras, el rol de cuidadoras se asimilaba a la de enfermera y médica cirujana y partera, y la habilidad para manejar utensilios similares a los de la cocina se correspondía con las carreras de farmacéutica y química (Fernández, 1995; Cano, 2000; García, 2006). Por otro lado, las profesiones de médico (en algunas de sus ramas), abogado e ingeniero, permanecieron como carreras masculinas.

Los estudios sobre género, ciencia y tecnología, que tienen un origen expresamente feminista, advierten la existencia de un sesgo androcéntrico en la ciencia y la construcción del conocimiento científico que excluye a las mujeres de estos campos. Estos trabajos denuncian, por un lado, la falta de mujeres en los espacios concebidos como tradicionalmente masculinos como la ingeniería y, por otro lado, la existencia de barreras que obstaculizan el acceso, participación y trayectoria de las mujeres en estos campos (González y

.....

Pérez, 2002). De esta realidad deriva la importancia de visibilizar la historia y la experiencia de las mujeres en el campo de la ingeniería, así como evidenciar los obstáculos, los retos y las fronteras que las estudiantes universitarias de esta carrera deben enfrentar para alcanzar su logro académico.

Este capítulo se suma a los estudios sobre género, ciencia y tecnología y tiene como objetivo recuperar –de la experiencia de egresados de las carreras de ingeniería de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC)–, los discursos y sus efectos respecto a las fronteras que las mujeres han enfrentado en su paso por los estudios superiores en un campo concebido históricamente como masculino. Parto de un trabajo más amplio que contempla la recolección de datos históricos y contemporáneos sobre la experiencia de egresados en relación con las formas simbólicas en las que se produce y reproduce el orden de género en la escuela.

La Escuela de Ingeniería de la UABC, que hoy conocemos como facultad, se creó en Mexicali, Baja California, en 1967 con la carrera de ingeniero topógrafo y geodesta. En una generación de 34 estudiantes, solo una era mujer. Esto marcó la experiencia de la alumna y de sus compañeros, que más de 50 años después la siguen recordando como “la primera mujer de ingeniería”. Las entrevistas a egresados de diferentes generaciones, que van de 1967 a 2010, permitieron identificar fronteras simbólicas que los discursos sociales sobre ser hombre y ser mujer imponían a los cuerpos y a las construcciones de género de los actores en este espacio. Aquí trataré de mostrar, a través de testimonios orales, cuáles eran esas configuraciones discursivas, cómo se instauraron como fronteras para representar otros cuerpos y experiencias y cuáles son los cambios o continuidades que han presentado a lo largo de medio siglo.¹

¹ Presentaré testimonios de egresadas y egresados de diferentes perfiles de ingeniería (civil, mecánica, electrónica y computación). Sin embargo, para efecto de entender los cambios que se dieron en los discursos y visibilizar las fronteras simbólicas, separaré los testimonios entre egresados de primera generación para referirme a quienes estudiaron entre 1975 y 1997, y egresados de nueva generación para los que cursaron su carrera en la primera década del siglo xxi.

El orden de género en la escuela: masculino y masculinizante

En el discurso popular es común escuchar que la ingeniería es una carrera de hombres, un espacio masculinizado, e incluso que históricamente ha sido así. El argumento principal de este discurso es la baja matrícula femenina que a lo largo del tiempo han presentado las carreras de ingeniería en todas latitudes. Sin embargo, este dato no es suficiente para sostener el argumento de que la ingeniería es un espacio masculino y masculinizante. Los trabajos sobre género, ciencia y tecnología han evidenciado que existen otras razones más profundas que, aunque no son exclusivas de la ingeniería, sino más bien son extensivas a todas las ciencias, es en las *ciencias exactas* y en la ingeniería donde se hacen más evidentes.

El orden de género en ingeniería tiene significados que ponen lo masculino –en sus términos más tradicionales– en el centro y excluyen los significados tradicionalmente atribuidos a lo femenino (Gutiérrez, 2019). Una razón de esto es que las condiciones (sociales, económicas e históricas) que dieron origen a la disciplina permitieron que los hombres se incorporaran a estas áreas –desde el ámbito laboral primeramente y después educativo– de manera natural y por la necesidad de resolver problemas sociales que en su momento histórico eran generados por el crecimiento y desarrollo de las ciudades. Mientras esto sucedía, las mujeres cumplían en sus hogares con las labores que les habían sido asignadas por el orden social patriarcal. Aunque no abundaré sobre la historia de la ingeniería, cabe puntualizar que los trabajos históricos al respecto señalan que los orígenes de esta disciplina se relacionan con las necesidades de cada nación, y en el caso de México inician con la necesidad de explotar las minas durante la Nueva España (Ramos & Rodríguez, 2007).

La cultura escolar en la ingeniería está permeada por una visión androcéntrica que promueve el rigor y desgaste del cuerpo, y estoy de acuerdo con otros estudios que destacan que el *ethos* de la disciplina está asociado al uso de máquinas y herramientas pesadas (García, 2007), al trabajo en campo, como sucio y viril, que involucra la

camaradería entre los hombres (García, 2007; Gutiérrez, 2010) y a una percepción de las mujeres como “otras” ajenas al grupo y la prevalencia, en el discurso, de un sistema sexo-générico exclusivamente heterosexual (Gutiérrez, 2010). La ingeniería incorpora, además, un sistema de prestigio entre los diferentes perfiles de la carrera, que se sustenta en la capacidad de cada perfil para desplegar, en la práctica disciplinaria, los discursos ligados a lo tradicionalmente entendido como masculino, así como a las habilidades, cualidades y técnicas asociadas a esta representación (Gutiérrez, 2010, 2019). Este orden de género tiene entonces lo masculino como logos y lo femenino como aquello ausente y ajeno y, por tanto, norma los discursos y su impacto en los cuerpos de quienes deciden estudiar estas carreras, e impone fronteras a los discursos y cuerpos que no responden a lo dominante.

Las fronteras a las que me refiero aquí son simbólicas y, en concordancia con Rizo y Romeu (2006), corresponden más a “los límites simbólicos contenidos en las representaciones de los sujetos y grupos sociales, que [con] las barreras físicas que los separan y diferencian” (p. 38). Comprendo las fronteras simbólicas como aquellas construcciones subjetivas que median las posibilidades de enunciar un discurso propio y, por tanto, las posibilidades de acción de los actores en un espacio y tiempo determinados. No se trata de un límite físico, pero sí con efectos tanto en lo simbólico como en la materialidad: en los cuerpos, las interacciones y discursos que delimitan qué se puede decir, ser o hacer en dicho espacio y qué no.

En ingeniería, las fronteras simbólicas que limitan las posibilidades de las que hablo nacen de este orden de género, que se reproduce a través de los discursos disponibles sobre ser hombre y ser mujer en su contexto específico y en su relación con la ingeniería. Estos discursos se enquistan en la cultura escolar, las prácticas y tradiciones de los estudiantes y establecen una organización jerárquica del espacio, donde excluir lo femenino es el centro de la enunciación. Aunque la permanencia de estos discursos en el tiempo es evidencia de su fuerza, es importante resaltar que sus efectos dependen del contexto y de la experiencia de las/os estudiantes y que, como muestra la evidencia más adelante, algunos permanecen y otros se

transforman. El objetivo de este capítulo es revisar cómo los discursos construyen fronteras que impactan los cuerpos en la experiencia de egresados de ingeniería en diferentes temporalidades, y saber si estas fronteras son infranqueables o no, a través de identificar sus cambios, continuidades y permanencias en el tiempo y el contexto disponibles para estos egresados.

Para explicar cómo los discursos operan en los cuerpos, es pertinente definir la noción de cuerpo. Desde una mirada sociológica, este se entiende como una construcción que se genera a partir de lo social. Para Le Breton (2002):

el significante “cuerpo” es una ficción. Pero una ficción culturalmente operante, viva [...] con el mismo rango que la comunidad de sentidos y de valor que dibuja su lugar, sus constituyentes, sus conductas, sus imaginarios, de manera cambiante y contradictoria de un lugar y de un tiempo a otros en las sociedades humanas. (p. 33)

Por tanto, al cuerpo preceden discursos, imaginarios, representaciones y otras formas simbólicas que delimitan su relación con los otros. Le Breton (2002) afirma que el cuerpo es un constructo social; sin embargo, y como han sentenciado las feministas, también es una materialidad que se vive (Canning, 2006). El cuerpo, en este contexto, es a la vez construcción discursiva y materialidad que se vive; un escenario para ejercer la agencia a través de los significados que los actores conceden a su propio discurso y está relacionado con sus propios posicionamientos (Canning, 2006). Así, las fronteras simbólicas que emergen del orden de género tienen efecto en los discursos y en los cuerpos, al tiempo que pueden ser corroídas o quebradas por los posicionamientos de quienes los enuncian y los viven en un contexto histórico dado.

Entre el dualismo cartesiano y el cuerpo apto para el campo

Como mencioné arriba, las fronteras simbólicas son trazadas a través de los discursos, de ahí que es necesario definir cuáles son esos y

.....

cómo se constituyeron en fronteras para las mujeres. Los discursos sociales más recurrentes que enfrentaron las primeras generaciones de estudiantes sobre la práctica de la ingeniería y las cualidades que un ingeniero debe tener se debatían entre las habilidades del intelecto y las capacidades físicas del cuerpo en la práctica, denotando así la prevalencia de un entendimiento de la corporeidad que remite al dualismo mente y cuerpo establecido y radicalizado por Descartes, donde el segundo está subordinado a la primera y donde el cuerpo-objeto es *otro* para el sujeto de conocimiento (Fraser & Greco, 2005). Esta concepción se percibe en los discursos sobre la disciplina en la promoción de un cuerpo ingenieril cuyas posibilidades corresponden tradicionalmente a lo masculino: fuerza física y aptitud para resistir la inclemencia en campo.

El origen del término ingeniero se asociaba, por un lado, con “la capacidad de discurrir e inventar” y, por otro, “a quienes aplicaban su inventiva y conocimientos a la construcción de fortificaciones para la defensa en caso de guerra, a la creación de *ingenios* para el asalto de tales fortalezas o a la construcción de grandes obras públicas destinadas a conseguir una mayor facilidad en las comunicaciones” (López, 1974, p. 9).

La universidad, en su *Guía de carreras 1974-1975* (UABC, 1975) planteaba las características de estas. En la descripción de la carrera de topógrafo se puede leer que requería “facilidad para captar relaciones espaciales, aptitud matemática, habilidad manual [...] es de las que demandan mayor trabajo en el campo por lo que se necesita así mismo, preferencia por este tipo de actividades y adaptabilidad a las condiciones ambientales” (p. 28). Las habilidades a las que se refiere el texto destacan primero la facilidad para captar relaciones espaciales y la aptitud matemática, ambas, habilidades cognitivas asociadas comúnmente a los hombres. Esto se relaciona con lo que afirman González y Pérez (2002), que históricamente se han construido una serie de teorías sobre la inferioridad intelectual de las mujeres, ideas que datan de la Grecia antigua. Además, la ciencia contemporánea ha insistido en acentuar las diferencias sexuales en las habilidades cognitivas. Ejemplos de ello son los estudios sobre las diferencias en-

tre los cerebros masculinos y femeninos; el dimorfismo sexual y los condicionamientos genéticos y de estructura cerebral, entre otros.

Por otro lado, la descripción de la carrera de topografía resalta el “trabajo en campo” y “la adaptabilidad a las condiciones ambientales”, lo que imponía un límite invisible a la idea tradicional sobre las capacidades físicas de los cuerpos femeninos, entendidos como frágiles, débiles, delicados y, por tanto, incapaces de soportar las inclemencias del clima, no aptos para cargar cosas pesadas, no dispuestos ni hechos para ensuciarse. Estas ideas eran un referente social respecto a la “naturaleza” de la profesión, y las estudiantes las escuchaban en los discursos de sus propias familias. Que las mujeres realizaran este tipo de trabajos se asociaba a la pérdida de la feminidad en su acepción tradicional, lo que representaba un temor para las familias de las alumnas: “mi papá [era] a la antigua usanza, muy machista... él decía: ¿cómo una de sus hijas iba a estudiar ingeniería?!, ¡si eso era para marimachos!” (egresada de primera generación, comunicación personal, 9 de noviembre de 2011).

En la formación de futuros ingenieros, la práctica era un eje fundamental. Para las primeras generaciones de estudiantes de la escuela era necesario adquirir experiencia durante la carrera, y salir a conocer las obras que se realizaban en el estado era parte de esa exigencia. Las prácticas implicaban exponer el cuerpo de los estudiantes, no en el rigor físico más estricto sino a la inclemencia del clima y a realizar actividades en espacios considerados de riesgo. Una egresada de la rama de electricidad de primera generación comenta: “yo creo que para el ingeniero electricista [lo] máximo es andar allá en los cerros con las famosas... alta tensión, los mantenimientos, las subestaciones, ¿verdad?... es el ideal”. En el caso de la ingeniería civil, las características del campo también corresponden a esta idea de inclemencia y riesgo (en construcciones, presas, terracería y asfalto) y esto implicaba una preparación del cuerpo donde lo femenino resultaba estorbo, impráctico e inadecuado:

yo sí venía a veces con ropa de vestir, porque era lo que se acostumbraba; no se acostumbraba tanto la mezclilla, pero sí veníamos así

medio de zapatillas, pero al rato ya no las traíamos porque teníamos que... si íbamos a visitar una obra, teníamos que venir con zapatos bajos, con esos zapatos no podíamos... Teníamos que andar con otro tipo, y usábamos botas también. Y el pantalón de mezclilla. (Egresada de primera generación, comunicación personal, 15 de noviembre de 2011)

Con el tiempo, las prácticas en campo se reemplazaron –aunque no desaparecieron– por el laboratorio. Esto no cambió las condiciones más básicas como el uso de cierto tipo de ropa, pero sí la exposición de los cuerpos a las inclemencias y a las actividades en espacios de riesgo. No se modificó el discurso sobre el riesgo y las necesidades que el tipo de trabajo imponía a los cuerpos, pero se utilizaba como motivo para excluir del campo a las mujeres o a lo femenino (tradicional). Además, reforzaba una visión esencialista del ser mujer. Ambos discursos construían una frontera simbólica cuyo efecto se encarnaba en la experiencia² de las estudiantes, manifiesta en sentimientos de invisibilidad y exclusión en ciertas tareas más implicadas en la práctica de la ingeniería, de las que se apropiaban los compañeros, e inseguridad respecto a las propias capacidades:

yo más lo que sentía a veces era como que me ignoraban, ¿no?... por ejemplo en el laboratorio, te ponen ahí los alambres y hay que conectar, ¿no? Los hombres no te dejaban, o sea, siempre, ¿no?, “yo, yo”, y aunque hacías equipo con ellos, normalmente ellos eran los que conectaban todo: “tú anótale, tú anótale”, ¿no?... y a veces uno también por miedo, ¿no?, “No vaya a ser que la riegue y explote algo”. Entonces sentí que ahí sí me limitaba. (Egresada de primera generación, comunicación personal, 11 de junio de 2012)

² Asumo la experiencia de las mujeres desde una mirada donde convergen la postura posestructuralista (Scott, 2001) y fenomenológica (Kruks, 2014), como inserta en relaciones de significado que entrelazan aspectos estructurales y discursivos que establecen –en cierta medida y según el contexto– ordenamientos de género que tradicionalmente excluyen y oprimen a las mujeres; sin embargo, no solo estos dan forma a la experiencia; también pueden ser aceptados o resistidos, pero esto solo puede entenderse posicionando el análisis en la forma en que las propias mujeres asimilan estos significados desde sus lugares de enunciación personales y particulares.

El manejo de las herramientas y el equipo eran otra frontera que los discursos moldeaban respecto a la labor del ingeniero. Otro ejemplo se puede observar en el caso de las carreras que dependen del uso de computadoras. Durante los primeros años de la carrera de electrónica, en la década de 1980, las características del equipo de computación implicaban que este se encontrara fijo y resguardado en un solo lugar debido al tamaño de la máquina. Los estudiantes solían llamarles *lavadoras*, pues aunque en esos años ya existían las computadoras portátiles, no contaban aún con la capacidad de procesamiento que tenían las computadoras de grandes dimensiones. Este equipo no podía transportarse fácilmente de un lugar a otro ni tampoco ser cargado por un solo usuario (hombre o mujer). Sin embargo, los avances tecnológicos a partir de esa década fueron vertiginosos y el equipo poco a poco se fue haciendo más portátil y fácil de manipular:

[las máquinas eran] superlentísimas. A mí me tocó las modelo xp, que eran de ocho bits –me acuerdo– el procesamiento. Tenían... unos discos de cinco un cuarto, *floppies*... eran dos: uno para el *software* que usábamos y el otro para los datos porque no, no se podía cargar casi nada en el disco duro. ¡Los discos duros eran como de 20 megas, no gigas, ¡eh! ¡Un disco así, gordote! Entonces, realmente, todo lo teníamos que traer cargando. (Egresada de primera generación, comunicación personal, 7 de agosto de 2012).

En el caso de electrónica y computación, los cambios en la tecnología facilitaron el uso de las herramientas para hombres y mujeres, aunque en el discurso, enmarcado en representaciones tradicionales sobre el ser mujer, esto favorecía más a las segundas: “mecánica es una carrera que se ve más tosca; electrónica no, es todo así de detallitos, ahí hay más mujeres y en industrial hay muchísimas” (egresado de nueva generación, comunicación personal, 20 de mayo de 2009). El cuidado de los detalles y la capacidad de trabajar manipulando objetos delicados es una cualidad atribuida comúnmente a la feminidad. Por otro lado, la ingeniería mecánica se concibe como una disciplina que implica, al igual que la ingeniería civil, ensuciarse las manos: “en el laboratorio así como que estamos conectando...

válvulas con aceite, todas engrasadas, y los maestros me daban carrilla: ‘¡ay no te vayas a romper las uñas!’... ‘¿sí puedes?’. Y yo, ‘claro que sí’” (egresada de nueva generación, comunicación personal, 3 de noviembre de 2009).

Un cuerpo que se sacrifica y resiste el rigor del estudio

Como toda disciplina, la ingeniería se estructura en mecanismos de coerción, coacción y mantenimiento del orden que se dan en un escenario ritual. En la historia de México, la ingeniería se erige como una de las disciplinas universitarias más antiguas. En la universidad bajacaliforniana no fue la excepción; era necesario crear cuadros profesionales para el desarrollo del joven estado y los ingenieros egresados de la UNAM que llegaron a Mexicali ya entrada la segunda mitad del siglo xx, se dieron a la tarea de hacerlo realidad.³ Sobre todo en sus primeros años y en las carreras más tradicionales como topografía, civil y mecánica, la ingeniería estaba estructurada a la manera que describe Foucault (2009), como “fórmulas generales de dominación” (p. 159) a través de métodos que permitían el control de las operaciones del cuerpo y garantizaban la sujeción de este, imponiendo una docilidad-útil que constituye la disciplina. Para las disciplinas, según Foucault (2009), el cuerpo es un “objeto y blanco del poder” (p. 158), es inteligible, manipulable y moldeable; un ente inepto que puede ser educado, perfeccionado, fabricado, y es la docilidad del cuerpo lo que permite su sometimiento.

Las disciplinas consisten en una coerción ininterrumpida del cuerpo, que entra en un mecanismo de poder capaz de explorarlo, desarticularlo y recomponerlo. Este mecanismo opera también en la formación universitaria de los ingenieros, a través de técnicas que,

³ La Escuela de Ingeniería se crea en 1967. La primera carrera fue la de topógrafo y geodesta, a la que le siguieron otras consideradas como tradicionales en el campo de la ingeniería: civil, mecánica, eléctrica y electrónica. A finales de la década de 1980 y principios de la de 1990 se crearon nuevas carreras que respondían a otras demandas del mercado laboral: computación, licenciado en sistemas computacionales e ingeniería industrial.

según Foucault, definen una *microfísica del poder*. Las disciplinas distribuyen a los individuos en el espacio para saber dónde y cómo encontrarlos, vigilar sus conductas, sancionarlas y medirlas para crear un espacio útil.

Estudiar ingeniería obligaba cumplir el rigor de los estudios y sentir orgullo ante la dificultad. Toda disciplina tiene un rigor explícito en la organización de los tiempos. Cumplir con un horario, estar durante ese tiempo en el aula, resolver problemas y presentar exámenes no son exclusivos de la ingeniería; sin embargo, en el discurso escolar, el rigor se agudizaba de maneras particulares en la dinámica diaria, lo que promovía el orgullo ante el cuerpo que se sacrifica por el estudio y la formación profesional de un individuo.

Un profesor de las primeras generaciones afirma que en sus tiempos “había más rigor... los alumnos estaban más decididos a sacrificarse... se desvelaban, se amanecían, era parte de la mística del estudiante universitario”. Los maestros difundían la rigidez de la disciplina al tiempo que demarcaban su autoridad. Era necesario resistir y sobrevivir a la dificultad de la carrera para formar parte de la élite ingenieril. Por tanto, la fragilidad de los cuerpos femeninos no permitiría concluir con los estudios. El discurso sobre el rigor se planteaba como frontera, pero las mujeres se esforzaban para resistir a la par que sus compañeros:

había maestros que no dormías, que te daban los exámenes y ahí te decían: “ahí me lo traen el lunes” ¡y era jueves y no te ibas!... ahí te quedabas en la escuela haciendo, haciendo. El examen era, por ejemplo, ponerle aire acondicionado [a una oficina], te daban los planos... calcula las rejillas, ductos, la carga. Entonces no te podías ir, ahí tenías que hacer todo: el cálculo, hacer los dibujitos. No, no, si a mí nunca se me va a olvidar. (Egresada de primera generación, comunicación personal, 9 de noviembre de 2011)

El cuerpo femenino como el cuerpo otro, las otras

Como parte de la cultura ingenieril, ser miembro del grupo es un aspecto fundamental (Gutiérrez-Portillo, 2019), pero ser parte del

grupo implica no solo asumir distintas prácticas que consolidan la unidad de este. Además, es necesario cumplir con un criterio de mismidad ya que, como recalca Sabido (2012), “no existe un sentido del nosotros sin la exclusión de ellos” (p. 33). Necesariamente, esta distinción entre lo propio y lo ajeno se constituye en una desigual relación de poder que luchará por su mantenimiento: “la forma social del extraño manifiesta una condición de relación asimétrica en la que unos pueden categorizar a otros sujetos como extraños con base en un desequilibrio de poder” (p. 36).

En un espacio cuyo orden de género es masculinizado y masculinizante, la feminidad y lo femenino se delinean como el polo opuesto. Los discursos familiares y sociales (de compañeros y maestros) disponibles para las primeras generaciones de estudiantes respondían también a la heterosexualidad como norma (Butler, 2017) y a representaciones tradicionales sobre ser hombre y ser mujer. De esta manera, el cuerpo femenino –entendido desde su diferencia sexo-genérica– era objeto de un “sutil” estigma a través de las bromas y los juegos pesados por parte de los profesores y compañeros de las estudiantes. La presencia de mujeres era un fenómeno extraño para los alumnos de las primeras generaciones. Algunas características consideradas “tradicionalmente” femeninas representaban un límite frente al grupo:

Era lista, pero era medio tímida, medio temerosa... el trato que teníamos con ella procurábamos que fuera el mejor... tratábamos de verla no como mujer, sino como una compañera más, que... ciertamente como mujer... requiere de otro trato, y ese tratábamos de dárselo, éramos algo especiales, pero... procurábamos ni decir bromas fuertes enfrente de ella, porque además... desde el principio... no las aceptó. (Egresado de primera generación, comunicación personal, 21 de mayo de 2012)

Los testimonios revelan que el *nosotros* planteado por los estudiantes no incluye a las mujeres. Aunque las alumnas participaban de toda la vida estudiantil, sus compañeros no las consideraban como parte del grupo, pero sí como una propiedad de este: “las

trataban bien los compañeros, en general... las cuidaban, eran como sus pollitas, o sus mascotas, ¿no?... claro les daban carrilla, pero las cuidaban... frente a los demás” (egresado de primera generación, comunicación personal, 6 de agosto de 2012).

La idea de que la entrada de las mujeres a la ingeniería no corresponde a las características de su sexo se puede rastrear en los discursos que las definen como otras en razón del cuerpo. Desde una mirada sociológica, las técnicas corporales se codifican de maneras distintas y las construcciones de género tienen una implicación en este sentido. Las formas de construirse hombres o mujeres también conllevan un aprendizaje de ciertos tipos de gestualidad corporal; la etiqueta corporal, la vestimenta y las formas de expresar las emociones también devienen de un aprendizaje de género que se da a través de la socialización (Le Bretón, 2002). Sin embargo, la complejidad de esas construcciones, por lo general, escapa de las representaciones sociales sobre ser hombre y ser mujer que, en los discursos sociales identificados en los testimonios de los egresados de ingeniería, derivan de representaciones fijas y tradicionales.

Aquí hay que recordar que la entrada de las mujeres a la educación y al ámbito del trabajo se dio muchos años después que la de los hombres. La presencia de las mujeres en razón de su entrada tardía no es entendida como natural y es de resaltar que cuando se abre la carrera de ingeniería en la UABC, los profesores –varios de los cuales estudiaron en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)– experimentaron también un contexto donde, desde sus testimonios, no había mujeres, o sí había, pero ni siquiera recordaban sus nombres. Por otro lado, las ideas respecto a la naturaleza femenina en relación con las habilidades físicas y cognitivas de las mujeres aparecen también para identificarlas como otras que no forman parte del grupo.

Las formas de mostrar esa diferencia eran diversas. Algunas veces implicaban ignorar a las estudiantes o restar importancia a sus preguntas y comentarios: “con los compañeros [...] y con los maestros... a veces te ignoraban un poco... no te hacían mucho caso, ¿no? Les preguntabas algo y “ah, sí... luego le explico”... a veces sí

te hacían sentir un poco mal” (egresada de la primera generación, comunicación personal, 11 de junio de 2012). Otra forma era dudar todo el tiempo de sus habilidades, conocimientos y capacidades y querer probar estos con el afán de reforzar lo inadecuado de la presencia femenina:

En ese entonces se escuchaba... que a nosotras como mujeres nos costaba más trabajo demostrar que sabíamos... nos hacían el mismo examen a todos [y] como que “a ver, ¿y no copiaste?”. Y “¿Tú fuiste la que hiciste este trabajo? ¿Segura que tú lo hiciste?”. (Egresada de la primera generación, comunicación personal, 11 de junio de 2012)

Las burlas y las bromas pesadas también eran una manera de resaltar que las estudiantes no formaban parte del grupo, que eran distintas de la mayoría y que no pertenecían a ese espacio, lo que provocaba temor en las alumnas a las reacciones del grupo:

también los compañeros se burlaban de ellas porque, pues uno es diferente, ¿no?, a los muchachos, y por cualquier cosa, una pregunta que hacías mal y... Yo era de las que más me gustaba preguntar [pero] yo decía, luego le pregunto a solas o le pregunto a mis compañeros, siempre por el mismo temor, pues porque sabías que si preguntabas ¡ay, a lo mejor es una tontería lo que voy a preguntar!, ¿verdad? Y luego a lo mejor y si lo dijo y yo no puse atención, ¿no? (Egresada de la primera generación, comunicación personal, 11 de junio de 2012)

La apariencia física del cuerpo era también un aspecto que reforzaba el discurso de la *no pertenencia*, que referiré ahora como un discurso de exclusión que dependía, en buena medida, de la manifestación de lo femenino en la apariencia del cuerpo:

tenías que ir de pantalones porque eran tantos hombres que tú no podías, ¿cómo te diré?, no podías cambiarte o ponerte de otra manera porque... si estabas en una clase de puros hombres, pues no podía andar con una falda cortita porque... bueno, como sea... era normal que te vieran... llamaban la atención... todas teníamos que andar... con pantalones y con las blusas sin mucho, sin mucha cosa que lla-

mara la atención. (Egresada de la primera generación, comunicación personal, 3 de junio de 2012)

Las estudiantes cuidaban su cuerpo de la mirada masculina y de situaciones de acoso. Connell (2015) ha planteado que la complicidad con el proyecto hegemónico puede entenderse como una práctica de la masculinidad y que las definiciones patriarcales de feminidad tienen como síntoma la emergencia de patrones de violencia que buscan sostener la dominación del grupo privilegiado:

La intimidación de las mujeres va desde los silbidos en la calle, el acoso en las oficinas, la violación y el asalto domésticos, hasta el asesinato cometido por el “dueño” patriarcal de la mujer [...] En segundo lugar, la violencia se vuelve un elemento importante en la política estructurada con base en el género entre los hombres. La mayoría de los episodios de violencia grave [...] son transacciones entre hombres. El terror se utiliza como una forma de trazar límites y excluir [...] La violencia puede convertirse en una forma de reclamar o asegurar la masculinidad en las luchas de grupo. (pp. 125-126)

Desde el discurso estudiantil, la ausencia de mujeres era razón de la actitud de los compañeros frente a la apariencia física de las alumnas. Ellas se refieren a los chiflidos, piropos, comentarios molestos y una vigilancia del cuerpo femenino para calificarlo, evaluarlo, juzgarlo. Esta condición no cambió para las nuevas generaciones. A finales de la década de 1990, la feminización de la matrícula afectó también la población de la escuela en la UABC. La entrada de grupos más grandes de mujeres cambió algunas formas de representar el cuerpo femenino y también del discurso sobre las mujeres y la ingeniería, pero algunos viejos discursos se mantuvieron aun con la presencia de más alumnas, y los nuevos discursos no tardaron en erigirse en fronteras para las estudiantes de nueva generación, quienes, como he mostrado en otro trabajo (Gutiérrez, 2010), afirman que tuvieron que enfrentarse a “las leperadas de los hombres” (p. 123), así como a los gritos y chiflidos; como expresa una egresada de nueva generación, al enfrentarse a esto “te avientas ahí a los

lobos” (p. 123). Al mismo tiempo, las estudiantes están conscientes de que para dedicarse a la ingeniería deberán adaptarse mientras cuidan el trato con sus compañeros.

Las estudiantes de la primera generación relatan que había un dicho en el que se afirmaba que las alumnas de ingeniería eran feas y que, si los compañeros querían establecer una relación con una mujer, deberían ir a buscarla a las carreras de contabilidad o administración. Este dicho plantea que las mujeres, para pertenecer al campo, no deberían mostrar las cualidades físicas atribuidas a lo femenino (en su acepción tradicional). Las alumnas de las primeras generaciones enfrentaron este discurso como una frontera que limitaba su presencia, pero también pretendía moldear sus formas de vestir, moverse, expresarse, definirse frente a las formas de feminidad más tradicionales. Mientras, las estudiantes de nuevas generaciones vivían un contexto en el que había más mujeres en algunas carreras. Esto generó, en principio, que los estudiantes (hombres y mujeres) hicieran una distinción entre las alumnas de las carreras más tradicionales y las nuevas estudiantes respecto a su apariencia física y su comportamiento:

las muchachas que son más delicadas o femeninas en su aspecto físico, sí existen los batos que constantemente les están echando los perros o los que las están señalando. Y las que están más avenidas al ambiente en el que están y no se fijan tanto en su apariencia, son más rudas en su aspecto, o llevadas; usan el doble sentido [son] fiesteras o desmadrosillas. (Egresado de nueva generación, comunicación personal, 10 de marzo de 2009)

La apariencia física aparece en otros trabajos que han explorado los procesos de exclusión de las mujeres en ingeniería (Powell, 2009; Gutiérrez & Duarte, 2012). El discurso más común al respecto es que las mujeres que estudian ingeniería no son bonitas y que la belleza física es indisociable de lo “tradicionalmente femenino”. Este discurso regresa a la postura esencialista respecto a la razón como exclusivamente masculina, y hace eco también de la idea de que el cuerpo adecuado para la ingeniería es el que responde a representaciones

tradicionales de lo masculino (fuerza física y resistencia, opuestas a la fragilidad y a la delicadeza que enuncia lo entendido como femenino):

Sí, tengo amistades que me dicen: “¿Tú qué estás haciendo allá? No, no debes estar allá”. Sobre todo, hacen mucha alusión a mi físico, porque dicen que las mujeres que andan en el campo... por lo regular son feas. Entonces me dicen: “Tú no estás fea. Entonces, ¿qué estás haciendo allá?” y “no son femeninas”. Entonces, pues yo, pues no voy a andar así como ando en el campo, ¿verdad?, pero sí me gusta vestirme femenina, con vestido, faldita y todo eso. (Egresada de nueva generación, comunicación personal, 7 de noviembre de 2009)

El lugar del cuerpo: público *versus* privado

El discurso de exclusión del cuerpo femenino basado en lo que se consideraba su “rol” tradicional era recurrente también entre los profesores. Las egresadas de primera generación coinciden en haber escuchado el dicho de que las mujeres entraban a ingeniería buscando un marido que las mantuviera, relacionando la idea de la vida doméstica como destino de las mujeres: “hay maestros que dicen... las mujeres no sé qué están haciendo aquí, deberían irse a su casa [...] las mujeres tienen el cerebro dividido en tres partes [...] una es el trapeador, el recogedor y el sacudidor” (egresada de primera generación, comunicación personal, 11 de junio de 2012).

Desde la crítica feminista se ha discutido cómo algunos preceptos normativos se han naturalizado de tal manera en diferentes contextos sociales que no puede imaginarse otra realidad más que la que estos enuncian, ignorando que muchas de estas “ideologías” nacen en un contexto de disputa (Scott, 1996). En cuanto a la referencia al discurso sobre la domesticidad como destino de las mujeres, en muchos de los casos representó una frontera simbólica para las estudiantes de primera y nueva generación. En este discurso, el cuerpo femenino es puesto en el hogar, con la familia, lejos de la universidad, la ingeniería y la práctica en campo.

Los discursos que he mencionado a lo largo de este trabajo se traslapan unos con otros y coinciden en la idea de exclusión de las

mujeres y lo femenino (en su acepción tradicional) del campo de la ingeniería. También es de reconocer que en su origen comparten sentidos que refuerzan las dicotomías mente-cuerpo, teoría-práctica, pensamiento-emoción, que se relacionan también con la dupla cultura-naturaleza y se enraízan en las representaciones más tradicionales de lo que un hombre y una mujer deben ser y hacer. La problemática del discurso como frontera para las mujeres en campos masculinizados puede también extrapolarse a otras formas de otredad que no son incluidas en las duplas hombre-mujer y femenino-masculino, es decir, aunque no es el tema de este trabajo, es muy probable que estos discursos se impongan como frontera para otras formas de diversidad sexogenérica existentes.

Fronteras corroídas y fronteras quebradas

Ante estas fronteras donde los términos mujer e ingeniero se presentaban como opuestos y excluyentes, las mujeres buscaban apropiarse de los discursos para representar sus cuerpos de formas que permitieran la realización de sus metas, deseos e ideales. En las estudiantes de primera generación se identifica el deseo de demostrar que eran capaces de terminar la carrera: “[quería] darme ese gusto de que, si yo elegí esa profesión, realmente lograrla. Aunque decían que no iba a poder porque era mujer... terminé mi carrera y terminé bien... así como yo quería” (egresada de primera generación, comunicación personal, 15 de noviembre de 2011).

En la década de 1980, la feminización de la matrícula de ingeniería anunciaba la corrosión de las fronteras al hacer visible, en la escuela, nuevas formas de corporalidad femenina que antes habían sido negadas para este campo. Aunque la participación de estas mujeres rompió los primeros moldes de la noción tradicional del campo masculinizado de ingeniería, a inicios del siglo XXI persistió el discurso sobre esta disciplina como un espacio masculinizado. Desde aquella década, la matrícula femenina se mantuvo por debajo de 30% en las ingenierías más tradicionales, mientras que los perfiles de carrera con mayor población femenina sufrieron un desprestigio en el

discurso estudiantil. Los alumnos, por ejemplo, consideraban a la ingeniería en computación y a la industrial como “carreras más fáciles” que otras más masculinizadas como “electrónica”.

Las mujeres de nuevas generaciones, al igual que sus predecesoras, rechazaron las nociones esencialistas sobre el ser ingeniero y sobre el *ethos* masculino de la ingeniería. Para estas egresadas, el desconocimiento sobre la carrera da lugar a la idea equivocada de que el campo de la ingeniería es para hombres. Se mostraron conscientes de estos discursos, pero en desacuerdo con que determinen su pertenencia al campo: “uno se cree que el hombre es en el campo, la tierra, los trabajadores, la fuerza, pero eso no tiene nada que ver” (egresada de nueva generación, comunicación personal, 7 de noviembre de 2009). Para estas mujeres las fronteras existen, pero son porosas; esto es, el cuerpo no solo es un espacio de inscripción discursiva, sino también una posibilidad para la propia enunciación, un modo de *estar en el mundo* y expresar quién es uno (Kruks, 2014). En este sentido y respecto a la forma cartesiana de entender el cuerpo, los testimonios de egresadas de primera y de nueva generación muestran que ellas resignifican los discursos a través de la autorreferencia. Las mujeres se apropian discursivamente del campo al posicionar sus propias cualidades como las de un ingeniero, y en su descripción enuncian habilidades físicas y cognitivas alejadas de la fuerza y la inteligencia como una totalidad:

Yo pienso que [un ingeniero] debe ser una persona muy activa, dinámica, ingeniosa, muy *creative*... no es una persona que lo sabe todo, sino que se las idea, se las arregla para hacer las cosas, aunque no sepa qué hacer. Aunque no sepa ni de dónde sacar la respuesta, tiene que ser capaz de –por algún medio o de alguna manera– encontrar la respuesta. (Egresada de nueva generación, comunicación personal, 3 de diciembre de 2009)

Los cambios históricos en ciencia y tecnología han facilitado, a hombres y mujeres, el uso y manejo de las herramientas de trabajo, sobre todo en el ámbito de la educación superior. Los discursos sobre la aptitud del cuerpo femenino para la utilización del equipo en

diferentes ramas de la ingeniería construyeron una frontera simbólica que hoy presenta fracturas importantes. Sin embargo, el discurso, en la experiencia de las mujeres de nuevas generaciones, continúa siendo el mismo. Ellas, por su parte, consideran que su cuerpo no es un impedimento para el uso y manejo de las herramientas propias de las carreras de ingeniería:

a lo mejor piensan que [es] mejor un hombre, por si tiene que cargar equipo o trasladar de un lugar a otro... eso no tiene nada que ver porque yo en las prácticas o en el servicio social cargaba equipo, cargaba computadoras, monitores; no se me hacían pesados y luego más ahorita que los equipos que están saliendo nuevos están superlivianitos. (Egresada de nueva generación, comunicación personal, 3 de diciembre de 2009)

Sobre el rigor de la disciplina, es de resaltar que, desde finales de la década de 1980, los planes de estudios de todas las carreras universitarias se han flexibilizado, lo que significó dosificar los contenidos, abrir troncos comunes y, en cierto sentido, diluir algunas áreas de conocimiento. Pese a estos cambios que resquebrajaban las fronteras, el discurso se mantuvo. Las estudiantes de primeras y nuevas generaciones asimilaron el ritmo de trabajo en la carrera. Muchas de ellas fueron incluso reconocidas por sus profesores como mejores estudiantes, más responsables, más cuidadosas. Ellas mismas se apropiaron también del discurso del rigor, que por un lado daba popularidad a las carreras de ingeniería, y por otro hacía sentir orgullo a las mujeres que consideraban que estaban estudiando una carrera difícil. En los testimonios se evidencia que ellas se refieren a sí mismas como aptas para aguantar el rigor: “en realidad yo estoy muy dispuesta a las desveladas, a los trabajos; soy, como dirían, ‘muy matada’; no me asusta el ponerme a trabajar; más bien, lo que siempre me presiona es el tiempo” (egresada de nueva generación, comunicación personal, 20 de noviembre de 2009).

Sobre el discurso del cuerpo femenino *otro* como frontera se puede decir que las mujeres se han esforzado por resignificar el propio, pero esta continúa siendo una frontera muy difícil de cru-

zar. La estrategia principal de ellas ha sido la masculinización del cuerpo en mayor o menor medida, pero la preeminencia de este discurso plantea retos que entran en el terreno de la representación. Por último, aunque la presencia y permanencia de las mujeres en las carreras de ingeniería debería ser suficiente para derribar el discurso sobre la domesticidad como su destino, la presencia femenina y el logro de sus metas académicas no ha franqueado esta frontera. Las estudiantes siguen considerando un reto y un orgullo para las mujeres ingresar y concluir la carrera, pero están de acuerdo en que ingeniería no es una elección común para ellas. Esta idea resalta subjetivamente su excepcionalidad, pero refuerza las fronteras simbólicas de exclusión que las primeras mujeres buscaban quebrar casi 50 años atrás.

Referencias

- Butler, J. (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Canning, K. (2006). *Gender history in practice. Historical perspectives on bodies, class, and citizenship*. Cornell University Press.
- Cano, G. (2000). Género y construcción cultural de las profesiones en el porfiriato: magisterio, medicina, jurisprudencia y odontología. *Historia y Grafía*, (14), 207-243.
- Connell, R. (2015). *Masculinidades*. UNAM-PUEG.
- Fernández, M. (1995). Las mujeres graduadas en la Universidad de Guadalajara, 1925-1933. En C. Castañeda (Ed.), *Historia social de la Universidad de Guadalajara* (pp. 97-122). Universidad de Guadalajara; CIESAS.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Fraser, M. & Greco, M. (Eds.). (2005). *The body. A reader*. Routledge.
- García, P. (2006). Masculinización y feminización en las profesiones tradicionalmente masculinas: El caso de la ingeniería. En R. Guerrero y L. Mantilla (Eds.), *Hombres y masculinidades en*

- Guadalajara (pp. 85-102). Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- García, P. (2007). El género y la carrera de las ingenieras ejecutivas: recortes de historias de vida y trayectorias. En M. Caballero & P. García (Eds.), *Curso de vida y trayectorias de mujeres profesionistas* (pp. 83-116). El Colegio de México.
- González, M. & Pérez, E. (2002). Ciencia, tecnología y género. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, (2), 1-19. <https://digital.csic.es/bitstream/10261/9488/1/Ciencia%2c%20Tecnolog%c3%ada%20y%20G%c3%a9nero%20-%20Marta%20I.%20Gonz%c3%a1lez%20Garc%c3%ada%20y%20Eul...pdf>
- Gutiérrez, S. (2010). *De niñas a ingenieros: transformaciones del discurso de las estudiantes y relaciones de género en la Facultad de Ingeniería de la UABC-Mexicali* [tesis de maestría, Universidad Autónoma de Baja California]. <https://drive.google.com/file/d/1luz7GCmOB5DVnoeIMwuT4UdlSaN6Ni4M/view>
- Gutiérrez-Portillo, S. (2019). Marcos de análisis del discurso para estudiar el género en el campo de la ingeniería. *Perfiles de la Cultura Cubana*, (25), 112-136.
- Gutiérrez, S. & Duarte, M. (2012). *Ingenieras o ingenieros: cómo se conciben las mujeres en el campo de la ingeniería* [ponencia]. IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género, Sevilla, España.
- Kruks, S. (2014). Women's "lived experience": Feminism and phenomenology from Simone de Beauvoir to the present. En M. Evans, C. Hemmings, M. Henry, H. Johnstone, S. Madhok, A. Plomien & S. Wearing (Eds.), *The SAGE handbook of feminist theory* (pp. 75-92). SAGE.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- López, E. (1974). *La ingeniería en México*. Secretaría de Educación Pública.
- Powell, A. (2009). *The (un)balancing act: The impact of culture on women engineering students' gendered and professional identities* [tesis de doctorado, Universidad de Loughborough]. <https://>

repository.lboro.ac.uk/articles/thesis/The_un_balancing_act_the_impact_of_culture_on_women_engineering_students_gendered_and_professional_identities/9479555/1

Ramos, M. & Rodríguez, R. (Coords.). (2007). *Formación de ingenieros en el México del siglo XIX*. UNAM.

Rizo, M. & Romeu, V. (2006). Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 12(24), 35-54.

Sabido, O. (2012). El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica. *Sociológica*, (79), 269-274.

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). UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género.

Scott, J. W. (2001). Experiencia. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 2(13), 42-74.

Universidad Autónoma de Baja California (UABC). (1975). *Guía de carreras 1974-1975*.



Pedagogías transexuales

KARLA JEANETTE CHACÓN REYNOSA Y RENATTA PINTO TOLEDO
Universidad Autónoma de Chiapas

El poder subversivo del cuerpo transexual

El cuerpo sexuado se troquela mediante el género. Aprendido a través de técnicas corporales, regulado y autorregulado socioculturalmente por las creencias y prácticas corporales binarias, el género, constituye y legitima los cuerpos por la diferencia sexual. Tales técnicas corporales de género (Mauss, 1996) son prácticas encarnadas en las que subyacen ideas y saberes contextuales de mundo que orientan el uso, el sentido y el valor de los cuerpos (Le Breton, 2002); estructuras estructurantes –el *habitus*, en términos de Bourdieu (2007)–, funcionan como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones (Bourdieu, 2007, p. 86), expresados en la manera de *llevar* el cuerpo, una *hexis corporal* “convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar y por ello de sentir y pensar” (Bourdieu, 2007, p. 113). Las prácticas corporales ajustan intencionadamente la diferencia sexual como una forma significada y significativa de llevar y orientar el cuerpo. Sin embargo, pese a estas estructuras heterocéntricas que encarnan la mitología normativa binaria,

Hay quienes deciden no vivir bajo estos componentes corporales y como quien cruza las fronteras de forma no oficial, por ciertos intersticios, en este caso las fronteras del binarismo sexual (hombre y mujer heterosexual), deciden vivirse en las territorialidades de la diferencia sexual, cuestionando así las fronteras culturales de la sexualidad. (Zarco y Chacón, 2020, p. 145)

El cuerpo es una coordenada, el espacio/tiempo de la experiencia de toda estructuración sociocultural. Si el cuerpo es el lugar de la vivencia y del deseo, lo es también de la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social. En este sentido, creemos que los cuerpos trans que deciden experimentarse en los límites de las fronteras sexuales, mediante una serie de tácticas, técnicas y prácticas trastocan la *hexis* corporal e

invocan y practican una pedagogía corporal que incorpora: técnicas corporales (la didáctica), emociones (el giro afectivo), contexto (el giro intercultural) y trabajo corporal (la praxis), que darían cuenta, de acuerdo con Cedillo (2011), de la lógica cultural articuladora de la estructura de los pensamientos, percepciones, deseos y acciones (habitus) en los cuerpos, para desde ahí alterarla con un trabajo corporal. (Chacón, Zebadúa & Gontijo, 2023, p. 179)

Si como prefijo lo trans se refiere al movimiento, al tránsito de un lugar a otro, cuando hablamos de cuerpos transexuales/transgénero nos referimos a la migración intencional y resignificada de una *hexis* corporal, de una corporalidad emergente (re)creada, (co)producida a través de una constante pedagogía corporal, que despliega técnicas y dispositivos para migrar de una identidad sexogenérica a otra, lo que convierte a los cuerpos trans en autores de su propia categorización (Halberstam, 2018, p. 127), en migrantes heréticos (Preciado, 2019b). Este último autor advierte que ser trans es situarse en un cuerpo migrante. El cruzar una frontera política binaria conduce a un devenir trans que solo el deseo conoce:

un proceso de reasignación de género en una sociedad dominada por el axioma científico-mercantil del binarismo sexual, donde los espacios sociales, laborales, afectivos, económicos o gestacionales están segmentados en términos de masculinidad o feminidad, de heterosexualidad o de homosexualidad, es cruzar la que es quizás, junto con la raza, la más violenta de las fronteras políticas inventadas por la humanidad. Cruzar es al mismo tiempo saltar una pared vertical infinita y caminar sobre una línea dibujada en el aire. Si el régimen heteropatriarcal de la diferencia sexual es la religión científica de

Occidente, entonces cambiar de sexo no puede ser sino un acto herético. (Preciado, 2019b, párr. 3)

Algunos autores, entre ellos García (2018) y Cedillo (2011), asumen que desde esta reapropiación del mundo corporal se adquiere un *habitus* nuevo. Aquí los contravenimos y apuntamos que, al actualizarse, el *habitus* se desgarrar:

tales experiencias tienden a producir *habitus desgarrados*, divididos contra sí mismos, en negociación permanente consigo mismos y con su propia ambivalencia, y por lo tanto condenados a una forma de desdoblamiento, a una doble percepción de sí y también a las sinceridades sucesivas y la pluralidad de identidades. (Bourdieu, 2007, p. 446)

Ahí el *habitus desgarrado*

actúa como un traductor y negociador de sentido entre los deseos individuales del agente y las expectativas colectivas [...] y muestra además, en forma de tensiones y contradicciones la huella de las condiciones de formación contradictorias de las que son efecto. (Zebadúa y Chacón, 2019, p. 40)

Aunque creemos que acierta García (2018) cuando se refiere a que un *habitus trans*:

no es necesariamente subversivo pero da lugar a rupturas, pues en sus manifestaciones prácticas se invierten las características de los géneros sin subvertir, en ocasiones, el orden que divide, que jerarquiza y define lo masculino y lo femenino, como entidades aisladas en los cuerpos y en las prácticas, características atribuidas a una supuesta esencia genital, biológica, renovada en la experiencia trans. (p. 149)

Y se confirma cuando asegura que:

Al estar históricamente inmersas en un contexto social que solo permite dos opciones en las identidades de género –hombre o mujer–, que excluye cualquier otra categoría y que imposibilita las experiencias

fronterizas, nuestros habitus y disposiciones, las prácticas, los cuerpos, las formas de autorreconocimiento y las estéticas trans se encuentran adaptadas a este binarismo estructurado y estructurante que todos y todas llevamos encarnado. (p. 148)

En tales identidades renovadas trans, creemos que lo que emerge es la traducción y negociación del sentido entre los deseos individuales y colectivos en cuanto a que cada cuerpo trans es consciente de su propio proceso de opresión corporal, de su propia historia, por lo que pone en evidencia, más que un *habitus trans*, un *habitus desgarrado* por el poder que constituye los cuerpos:

No, lo que se me olvida, a veces, es que soy un hombre. Vivo situaciones para morir de risa, como entrar en espacios reservados para las mujeres y que me saquen a bolsazos. Eso es lo que el discurso antitrans no entiende: nunca dejas de ser tu propia historia. Yo no soy un hombre, sino la historia de opresión que me ha llevado a serlo. (Vicente, 2021, párr. 14)

Estas corporalidades que Fígari (2009) denomina subalternas y que nosotras creemos fronterizas, disidentes, resisten y subsisten en las fronteras del género *normalizándose* en las rutinas, trasgrediendo el género y cuestionando los mecanismos de normalización y control que mantiene el régimen hegemónico del poder y saber de la sexualidad, que en palabras y acciones de Preciado (2020), se experimentan como un proceso de descolonización, un asalto al poder del yo heteropatriarcal, de la identidad y del nombre propio, porque el tránsito altera las posiciones y disposiciones sociales del género y los lugares del espacio social.

Si bien la pedagogía de los cuerpos transexuales, al disentir, resistir y subsistir desde sus *nuevas formas de producción y de reproducción de vida* hacia una *renovada normalidad* (Preciado, 2019a; Planella, 2006), desestabiliza el sistema tradicional binario de la sexualidad; la sociedad heteronormativa “pronuncia una condena con respecto a determinados tipos de comportamientos, los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina” (Laplantine,

como se citó en Lamas, 1994, pp. 13-14). Esta misma pedagogía los expone, en el entorno heteronormativo, como cuerpos inverosímiles, despreciables, abyectos, raros, monstruosos: “todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, inmoral y obsceno entra en la demarcación de lo hediondo y asqueroso” (Figari, 2009, p. 133) y campean en su devenir *trans* entre la indignación y la repugnancia al posicionarse estratégicamente como migrantes del sistema sexogénero, como podremos observar con oportunidad en sus itinerarios corporales.

Itinerarios corporales

Los itinerarios corporales, de acuerdo con Esteban (2004), responden a la manifestación de los cuerpos en las *corporealizaciones*, a la acción de hacer el cuerpo, desde sus vivencias, deseos, reflexiones, resistencias a las posiciones impuestas, contestación y cambio social en los diferentes entrecruzamientos económicos, políticos, sexuales, intelectuales y estéticos. Los itinerarios son aquellos

Procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. (Esteban, 2004, p. 58)

El itinerario corporal destaca al cuerpo como agente; considera no solo las exigencias y las tensiones a las que se someten cotidianamente los cuerpos al inscribirse la cultura en ellos (identidad corporal), sino también las negociaciones y traducciones del agente al ser parte de una cultura que es interiorizada y asumida en una sociedad que provoca desigualdades sociales que se marcan en los cuerpos. El itinerario busca “entretejer el relato de la persona y mis propios comentarios, combinándolos en ocasiones con la bibliografía relacionada con los distintos aspectos tratados” (Esteban, 2004, p. 17). Para poder trazar un itinerario corporal, realizamos entrevistas conversacionales, abiertas y semiestructuradas, en donde las colaboradoras relataron sus experiencias; los itinerarios se convierten en

una etnografía de sí mismas y, por tanto, en las narrativas emergen cuerpos complejos, abiertos, porosos, contradictorios, parciales e inacabados. Los itinerarios que se presentan se desarrollaron de mayo a noviembre de 2020 y pertenecen a jóvenes que se asumen como mujeres en tránsito sexual en el desempeño de labores profesionales y oficios (trabajo sexual, *freelance*, escritura y activismo). Los itinerarios corporales aquí tienen el propósito de ser analizados a partir de la pedagogía trans, que opera en sus *corporealizaciones* a través de: *a*) las regulaciones socioculturales y biomédicas de una identidad sexogénérica en tránsito frente a un contexto violento, hostil y transfóbico; y *b*) la construcción estigmatizada de una identidad sexogénérica precaria y escindida.

Estas regulaciones de las que hablamos en el inciso *a* y la construcción estigmatiza de sus identidades corporales (inciso *b*) podrán mirarse a través de cuatro categorías analíticas:

- 1) *Medicación*. La identificamos en la puesta en marcha del tránsito sexogénérico con la asistencia (medicación asistida) o no (automedicación) de un especialista médico. Aquí se exponen las prácticas en torno a la ingesta de sustancias para la modificación corporal.
- 2) *Hipervigilancia corporal*. En ella advertimos las miradas sobre el cuerpo trans (entorno) y desde el cuerpo (propio) en torno a la vigilancia y cuidados de sus cuerpos en el *devenir trans*: temores, violencias, rechazos, discriminaciones y humillaciones.
- 3) *Consumos y productos culturales*. En esta categoría, los itinerarios corporales muestran una pedagogía trans: la corpofilia y/o corpolatría propuesta por Planella (2006) para referirse a la exacerbación de la feminidad. También consideran las redes de apoyo para el tránsito: “Siempre al principio hay una hermana mayor que te ayuda en todo, porque da miedo” (Natalia, colaboradora de los itinerarios, comunicación personal, 5 de mayo de 2020).
- 4) *Ciudadanía (tran)sexual*. Emerge como un grito desesperado para la legitimación de sus derechos humanos y de seguridad social.

En siguiente apartado daremos cuenta de cómo en los itinerarios corporales irrumpe la operatividad de una pedagogía, que enseña/aprende, por medio de técnicas corporales, una disposición, una for-

ma reentrenada de llevar al cuerpo hacia el devenir trans, “hasta adecuarse a las expectativas depositadas [por ellas mismas y por el entorno] en el rol de género elegido frente al de adscripción” (Cedillo, 2011, p. 110).

Las emociones, el contexto y el trabajo corporal latentes en esa pedagogía revelan no solo la lógica cultural articuladora de la estructura de los pensamientos, percepciones, deseos y acciones (*habitus*) en los cuerpos, sino también sus empoderamientos, rupturas, anhelos, alteraciones, deseos, desgarros, posibilidades e imposibilidades de su disidencia. Sus cuerpos nos revelan que el género no solo es el resultado de un proceso en el que adoptan y adaptan significados culturales, sino que al hacerlo en relación con otros y otras, interpretan las normas de género recibidas y no solo las reproducen, sino que también las producen.

Itinerarios de medicalización⁴

Natalia: “Quería sentirme mujer”

“Soy Natalia, una chica trans desde hace dos años. Decidí hacer mi cambio porque no me gustaba lo que veía en el espejo cada día; quería sentirme mujer, una mujer de verdad. Quería verme con senos y sin lo de abajo. Cuando me veía en el espejo antes, lo colocaba entre mis piernas”.

“Yo, desde que era *mampo* [vocablo chiapaneco que designa una corporalidad homosexual regional], siempre fui muy femenina. Soy de estatura baja y delgada. A veces, antes de esto, con algunos amigos gays nos vestíamos de mujer y nos íbamos al Burlesque [antro gay regional]. También participé en concursos de belleza; siempre quedaba en los primeros lugares. Estar allí dentro me llevó a conocer mucho del mundo de las trans, pero nunca me atrevía más porque estaba estudiando y quería terminar. Entonces era solo diversión por

⁴En este apartado se presentan dos itinerarios corporales: uno que retrata una medicalización empírica, o autoinducida, y el otro que da cuenta de un proceso hormonal bajo prescripción médica.

las noches [...] después me di cuenta –viendo y escuchando historias de algunas trans que iba conociendo en fiestas o eventos– [de] que sí se podía vivir; un poco difícil pero estaría más cerca de quien quería ser. Me di cuenta [de] que las trans somos más que las jotas. Todo tendría que valer la pena”.

“Así fue que comencé a usar cosas de mujer, como el maquillaje, tacones, vestidos, de manera más frecuente, en mi vida diaria. La verdad, me daba mucho miedo salir al principio; comencé a tener seguridad hasta que tomé hormonas por primera vez. No consumí nada hasta que llevaba seis meses hablando y presentándome como mujer”.

“Yo intenté ir con un médico pero me di cuenta [de] que es caro; además leí que no todas somos aptas para estar en tratamiento de hormonas porque eso provoca otras enfermedades. Mis padres murieron de cáncer, y por eso no voy al doctor, porque me da miedo que me digan que no soy apta para el tratamiento. Mejor así me transformo solita sin saber si me pasará algo. Sé que está pasando, pero se siente bonito al ver como tu cuerpo cambia”.

“Yo comencé a tomar hormonas hace tres años, pero lo dejaba y lo retomaba por meses. Tenía 23 años y ya sentía que se me pasaba el tiempo. Tengo amigas que son trans y pues ellas me dijeron lo que tenía que tomar. Ellas ya llevaban un año consumiendo pastillas anticonceptivas o inyectándose cosas en el cuerpo, y fueron ellas las que me enseñaron dónde debía comprar las pastillas para que fueran más baratas; también cuántas pastillas al día y cómo tomarlas o inyectarme. Siempre al principio hay una hermana mayor que te ayuda en todo, porque da miedo”.

“Comencé tomando las pastillas chiquitas anticonceptivas, dos diarias, siempre a la misma hora, pero después de dos meses no me hacían nada. Entonces mis hermanas me dijeron que tomara tres, y yo tomaba cuatro al día. El pecho me comenzó a crecer, muy poquito, y me ardía mucho pero me sentía más bonita. Me encantaba verme desnuda, solo de arriba. Después de cinco meses no podía respirar bien y me aparecieron manchas oscuras en la piel, como moretones, entonces le paré como tres meses. Recuerdo que me dijeron que era una pendeja porque me ocurrió eso, la sobredosis. Después

de ese tiempo de descanso, con miedo pero más emoción porque ya sabía, tomé las pastillas de nuevo, pero ahora solo me tomaba dos al día, como antes”.

“Las anticonceptivas son hormonas femeninas y tienen que ir acompañadas con otras que sirven para que se detengan las hormonas masculinas. Para eso consumimos 50 miligramos de Espironolactona, es un antiandrógeno, bloquea la *testo*. Es superbarata y muy fácil de conseguir. A veces no tomo las pastillas chiquitas [anticonceptivas] porque me vuelven loca, de verdad, me hacen sentir muy triste, así de la nada, pero se siente bonito: al principio te emocionas porque te duelen y pican cuando te crece el pecho, pero ya después no sientes nada. Después probé con las inyecciones. Cuando comencé a inyectarme, me ponía seis en lugar de una [todas] las que trae una caja; estaba desesperada; por eso me comenzó a salir como leche del pezón, pero fue por eso, porque los estrógenos te hacen producir leche. Recuerdo que quedaba muy morada de los pinchazos que me daba cuando comencé a hacerlo sola; luego adquieres práctica; ahora me la aplico en segundos”.

En tres años mi cuerpo ha cambiado poco. Al principio sientes el cambio de chingadazo y luego te estancas. Tengo chichis pequeñas. Dicen que eso es por genética; mi pezón es diferente, es sensible pero ya no pica ni duele; supongo que dejó de crecer; mi piel es más suave y mi cabello está más bonito. En este tiempo he dejado y retomado el tratamiento (por el dinero), pero ya con mi trabajo de puta a veces sale. Imagínate si pagara un *endocrino*. Ahora estoy ahorrando para hacerme la *rino* y las tetas, transformarme en mujer completamente, porque no estoy pendeja para inyectarme, porque hay pendejas que se inyectan aceite y luego con su piel toda fea andan”.

“Solo me inyecto Cuerpo Amarillo [la marca de unas ampolletas]; es progesterona. Solo a veces tomo *espiro* porque es diurético y me hace bajar de peso y casi ya no consumo pastillas por el hígado. Aparte me ponen loca las pastillas y los parches; pero me siento estancada después de años. A veces busco en internet o pregunto con otras amigas para ver qué probar. A todas nos pasa, pero por experiencia: tranquila pequeña, disfruta de los pequeños pasos”.

“Yo siempre le ofrezco mi ayuda a cualquier trans que conozco, porque es feo iniciar sola; yo así inicié, me dijeron qué tomar, pero no qué hacer después con los cambios, y pues yo puedo dar *típs* porque a veces te sale líquido del pezón y es feo; o mira videos de otras trans como Victoria Volkova o Elvira; siempre ayudan”.

Renatta: “la decisión de envenenarme con hormonas para feminizar mi cuerpo”

“Nunca me sentí en el cuerpo equivocado hasta que dije que era una mujer. Mis prácticas siempre estuvieron vinculadas a lo femenino, incluso cuando mi cuerpo era leído como el de un muchacho. Pero conforme avancé en mi vida y comencé a construir mi propia forma de ser mujer, inspirada en la figura de mi hermana, mi madre, mi abuela (mujeres fuertes), fui consciente de ciertas exigencias sobre mi cuerpo: cómo debía ser, verse, moverse, vestirse, etcétera”.

“Sinceramente, al principio de mi transición ni siquiera pensaba en someterme a algo médico, pero comprendí que mi posición no bastaba con ser femenina, con reproducir ciertas prácticas; los estragos de la *testo* siempre me delatarían y, de un momento a otro, mi identidad se vería negada; mi experiencia, invisibilizada, no existiría; sin olvidar mencionar el acechamiento constante –y no es que haya dejado de suceder– y la pelea diaria con la vida; no querría eso. Era más probable inducir cambios rápidos en mí que a nivel social, que se caracteriza por la transmisoginia”.

“Me planteé la probabilidad de hacerlo. Investigué y me aterrorizó: además de los costos excesivos, estaban los efectos secundarios por montones y la reducción de mi vida: envenenarme lentamente introduciendo hormonas sintéticas a mi organismo”.

“Abandoné inmediatamente la idea y decidí comenzar por ocultar los efectos de la *testo* en mi cuerpo: utilizaba maquillaje en exceso para ocultar el vello facial o prendas que me permitían simular el ancho de mi espalda, mis manos o el cartílago en mi cuello. No bastaba: me negaban”.

“Entonces, después de un debate interno y más investigación de internet –grave error– lo consideré. Estaba asustada porque no lo

platiqué con nadie, inicié sola y en ese momento no importaba nada más que los efectos positivos del tratamiento de reemplazo hormonal: piel tersa, cero grasosa, cero tendencia acnéica, menos densidad en el vello facial, distribución de la grasa corporal, que me otorgaría senos y posiblemente una simulación de las caderas”.

“Comencé tragando una pastilla diaria de Espironolactona de 100 miligramos, prescrita por un médico, durante un mes; ayudaría a bloquear la testosterona de mi cuerpo; aunque a veces deseaba consumir dos al día para acelerar el proceso, me contuve. El primer mes fue el más interesante: no ocurría nada a nivel físico, pero podía sentir que algo se modificaba. Después de una visita en ayunas al laboratorio para revisar mi nivel de *testo*, mi dosis diaria cambió: tres pastillas, 200 miligramos de un coctel de hormonas, dos bloqueadores y estrógenos; estos modificarían lentamente –aunque yo lo he sentido muy rápido– mi cuerpo”.

“Estos meses fueron los más difíciles; aparecieron los cambios físicos –los cuales me hacían feliz y dudosa por momentos, y me obligaban a observarme cada mañana al espejo– y con ellos el recordatorio de que debía cuidar mi salud mental. Estoy bien y estoy obligada a decirlo: me siento mucho más cómoda, y sería hipócrita no mencionar que mi nivel de *cispassing* –ahora parezco mujer; depende de quién me vea, por supuesto– me hace sentir segura. Esto ha sido un beneficio grande de la transición médica, si olvidamos por ratos los estragos –a veces hermosos– que he provocado en mi cuerpo: el dolor constante de los senos en crecimiento, sentir la feminización como un estallido a través de ellos, la resequedad y delgadez de mi piel, las uñas quebradizas, la pérdida de peso excesiva o la lucha con el tsunami de emociones que aparece y desaparece sin permiso alguno”.

“Seis meses después –desde la decisión de envenenarme con hormonas para feminizar mi cuerpo, que me llevaron a cambiar completamente mi vida, llena de aprendizajes significativos–, mi transición médica es una experiencia corporal dicotómica, meramente dialógica entre lo bueno y lo *no tan bueno*; aunque soy más feliz ahora que estoy envenenada. Mi experiencia corporal ha sufrido modificaciones; debo ser más cuidadosa sobre lo que muestro y eso me ha modificado mis consumos. De esta forma me lleva a pensar que lo

corporal no está marcado por un destino biológico sino que se construye desde diversas visiones, que está en constante evolución y que responde a nuestra identidad”.

“Sé que soy una mujer privilegiada porque mi transición médica y el cuidado de mi salud mental, tan importante, es acompañada por profesionales porque cuento con el apoyo de mi familia –que se enteraron a los tres meses de la decisión porque soy mala mentirosa– y por tener a quiénes recurrir para preguntar sobre cómo lidiar con ciertos cambios en mi cuerpo; y porque sé que la mayoría de las mujeres trans deciden –sometidas por el entorno– recurrir a la automedicación y modificación corporal, prácticas que aprenden de sus cercanas”.

Itinerarios de la hipervigilancia corporal

**Maricarmen: “y casi todas vivimos igual.
Latinoamérica transfóbica”**

Maricarmen tiene 29 años, es originaria de Suchiapa, Chiapas. Se autodefine como una mujer *transmarica*, indígena zoque. Desde hace más de 12 años se dedica al activismo transfeminista y LGBT, escribe poesía en donde plasma el dolor y la furia de aquellos que son diferentes, como ella misma lo narra. Es artista de la *performance* porque ve en esta una catarsis del mundo violento heteropatriarcal. Se formó como licenciada en derecho porque se impuso ayudar a las mujeres trans que no tienen conocimiento de sus derechos: “mi trabajo es empoderar a todas las que conozco, que sepan qué códigos citar cuando alguien quiera agredirlas y para luchar por el reconocimiento aquí en Chiapas”. Su labor social y compromiso por las experiencias de la disidencia sexual la han llevado a viajar por el territorio mexicano y Sudamérica y ha conocido la experiencia de otras mujeres en otras partes del mundo, “y casi todas vivimos igual. Latinoamérica transfóbica”.

Maricarmen transita entre Suchiapa, San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez desde hace mucho tiempo; sus redes de amigos se encuentran

en todas partes. Vive en un entorno que la cobijó desde que ella era una *loca*, como se llama a sí misma antes de su transición corporal.

“Se nos enseña a tener miedos como personas trans y yo tengo muchos, pero antes que miedos propios, mi miedo es por mis hermanas trans que se dedican al trabajo sexual o aquellas que se inyectan cosas o aquellas que viven con hombres que las violentan porque sienten que nadie puede amarlas. Al principio tenía muchos miedos pero me los han ido quitando; estuve en depresión muchas veces y es un trabajo constante”.

“He sido rechazada de espacios de mujeres porque no me consideran una mujer por no feminizarme como otras, y violentada un sinnúmero de veces. He sido apedreada, perseguida, ultrajada; yo sufrí detención arbitraria, tortura por parte de los policías municipales [...] También tengo averiguación previa abierta. He sido amenazada muchas veces e incluso mataron a mi pareja con el que viví más de seis años... solo por ser trans y ser feliz, y sobre todo por exigir justicia, por alzar la voz”.

“En una ocasión, nos persiguieron con armas de fuego. Era de noche y acabamos de salir de una fiesta; iba con otras amigas *locas*; íbamos borrachas, pero no hacíamos nada que perjudicara a nadie, pero supongo que alguien se quejó y nos siguieron hasta que nos dejaron sin aliento. Allí tuve miedo; pensaba que podía morir y nadie iba a pelear por mi nombre, por mi identidad: Maricarmen no existiría; ninguna de nosotras; solo seríamos el cuerpo de un hombre que se vistió de mujer para divertirse una noche”.

“Eso me ha incitado más al activismo porque Chiapas es machista, es transfóbico, es misógino [...] he visibilizado casos de fosas clandestinas de mujeres que no son reconocidas como tal; no existimos, y de tantos casos de violencias hacia las mujeres trans. He brindado acompañamiento legal porque estudié derecho. El activismo lo manejo como parte de mi vida, como parte de mi ser, porque al defender a alguien defiende lo que soy. Sí he sufrido todo tipo de violencias, engaños, me han excluido, se han mofado de mí por ser trans, se han burlado de mis raíces indígenas, me han lastimado física y violentamente, mi corazón ha llorado por mí y por mis hermanas

muertas, he sangrado para visibilizarme en un entorno que nos niega y que quiere desaparecernos si no somos putas. Tengo miedo, violencia en mi entorno, he sufrido rechazo y me han excluido de muchos espacios [...] y sigo alzando la voz”.

Renatta: “opto a veces por la autoexclusión [...] que no se me note que soy trans”

“El hecho de estar en el espacio público condiciona la necesidad de modular mi voz; siempre he tenido una voz aguda, pero ahora cualquier pizca de tono grave es imperdonable”.

“Además de mi comunicación no verbal, el manejo del espacio se redujo: sutileza y silencio. Además también están el estrés y la ansiedad de qué espacios son para mí: baños de mujer o de hombre. Parece evidente, pero existe el miedo constante de la humillación, discriminación y exclusión. Entonces, por seguridad, opto a veces por la autoexclusión. En ocasiones soy valiente y voy al que me corresponde [al de mujeres]; entro con miedo de que en cualquier momento alguien se queje –¿de qué exactamente?– e incluso, aunque mis documentos digan que soy *mujer*, se me otorgue una sanción; además de la exposición pública”.

“La forma en cómo vivo mi cuerpo ahora ha modificado algunas prácticas. En el cuerpo, también se ve materializado el consumo. Cuando me asumí –de manera pública– mujer, se lanzó en mi corporalidad ciertas exigencias que llevaron al reforzamiento de algunas prácticas ya encarnadas y la implementación de nuevas: hipercuidados que giran en torno a la feminidad exacerbada, la hegemónica: que tiene una función de producir un tipo de mujer ideal, la bonita, la delgada, la curvilínea”.

“Mi relación con el maquillaje era escasa en la construcción de mi ser mujer, al inicio de mi tránsito, pero en esta necesidad de *ocultar-me* los efectos de la *testo* y el *deber ser*, comenzó como un exceso: polvos, cremas con color, correctores, además del uso común de protector solar y productos en gel y líquidos; no ayudaban a nada más que a ocultar. Incluso ahora, después de varias sesiones de depilación

láser y los cambios producidos por las hormonas, es necesario embellecer. Aunque pasé del exceso a la sutileza, debo seguir cuidándome: que no se me note que soy trans, pasar desapercibida”.

“El cuidado del cuerpo es esencial, pero ahora resulta ser obligatorio, todo para verme bonita. Siempre he sido vanidosa, pero tener que cumplir con un objetivo que se torna confuso ¡me exaspera! Cremas para evitar las arrugas prematuras del rostro, cubrir los poros, evitar el acné y la piel grasa; todo eso es cosa de hombres; productos corporales para evitar estrías –reducir las que ya tengo– y/o la celulitis; la piel debe permanecer lisa; ningún tipo de manchas y además el ejercicio obligado para cuidar el peso. Estar delgada me hará verme mejor. Piernas depiladas todos los días para que la piel se perciba tersa –¿para quién?, si a veces no quiero–; ahora el rastrillo y yo somos enemigas porque mi piel se irrita con el mínimo esfuerzo. Manos suaves y tersas, sobre todo las mías porque puedo mandar un mensaje erróneo de rudeza. Cabello largo –lacio perfecto en mi caso, humectado, sedoso y con brillo– que les permita leerme mujer. El gasto en productos de belleza es agotador. La mujer debe ser sutil”.

“El cuerpo delgado es para cumplir con la talla chica o extrachica. El consumo de ropa también cumple cierta función de materializar mi identidad siempre femenina; y no me molesta con frecuencia mi conexión con ella, vigente desde el nacimiento de mi consciencia; pero cuando antes era prohibida, ahora se impone: cintura marcada, simular espalda, que oculte un poco el crecimiento del busto pero que lo muestre al mismo tiempo: no quiero provocar a nadie. El acto de vestirse no solo cumple una función de vanidad sino también de presentación-identidad, y como soy una mujer trans...”.

“Lo que me lleva a hablar de los zapatos. Siempre fui fan, entre más altos, mejor. Mi estatura de 1.59 metros me parecía una opción increíble para usarlos, y tengo más libertad para usar de todos los colores, texturas, formas, con ornamentos o sin ellos; nunca me bastaba la paleta neutra de lo masculino”.

“Debo admitir que algunos consumos los he encarnado con placer; me hacen sentir más segura y con una autoestima alta. Y los que me disgustan –por momentos, por cumplir con una norma– los

sobrellevo y los incorporo a mi manera. Además de mí, siempre debo cumplir ciertas expectativas y en un entorno como Tuxtla Gutiérrez, altamente sexista, el sumarme a reproducir ciertos roles femeninos me otorga cierta inmunidad sobre otras corporalidades en tránsito que deciden no adherirse a la norma. Es un esencialismo estratégico, algo tóxico, pero permite comprender al cuerpo, más allá de la discriminación, como un espacio de resistencia”.

Itinerario de consumos y productos culturales

Fernanda: “Soy una niña *alien*. No es suficiente ser bonita: hay que saberlo ser”

“Las niñas *aliens* vamos a conquistar el mundo; ya lo estamos haciendo, nos estamos haciendo visibles y me encanta. Somos diferentes, eso no hay que negarlo, pero tenemos que permanecer ocultas para que no nos agredan. Yo siento que cada día más tenemos diversos espacios, pero también depende qué tan bonita te vean; por ejemplo, no le aplauden igual a una trans muy *tosca* que a otra que *parezca mujer*. Yo, por ejemplo, recibo todos los días cumplidos de hombres en todas partes, pero solo porque me veo guapa. Bueno, lo soy; una tiene que echarse porras siempre. Y ahorita que me preguntan sobre quién es mi referente femenino, siento que son esas mujeres que consiguen lo que quieren a través de la belleza”.

“No tomo hormonas pero el gran creador me hizo en un cuerpo chiquito, redondo, me regaló una pelaza de impacto que cuido todos los días. Desde chavita me cuidaba mucho, y ahorita, que ya soy una mujer entera, pues más. Me encanta maquillarme; lo hago por diversión o para verme *perritzima* en el antro. No uso nada de rellenos, ni que fuera vestida. Lo que vemos en mis fotos es todo mi cuerpo; solo busco sacarle provecho con la ropa, y como soy chaparrita de oro, me gusta usar tacones de impacto, como buena mujer. Me fascina sentirme deseada, sobre todo con aquellos hombres que se ven machitos y que ni se enteran [de] que *no soy una mujer de otro mundo*. Por eso nos digo *alien*, porque *no somos comunes*”.

“Yo no voy a mostrar la *cuerpa* desnuda en redes, porque no soy delgada, pero me gusta mostrarlo con ropa ajustada para que se me vean las curvas, porque hay flacas que apenas y tienen (no lo digo por ti: estás preciosa), pero hay mujeres que no tienen gracia. Y yo sé que no voy a ser flaquísima sin dejar mi caguamita, que me encanta; también por eso no quiero tomar nada de hormonas porque tengo que cuidarme más y yo soy rumbera. Me encanta lucirme en las calles, en fotos, que todo mundo vea que Fernanda está aquí. Así soy yo, una niña *alien*; me gusta jugar con eso porque no es suficiente ser bonita: hay que saberlo ser”.

“El problema es que hay algunas trans que ni se arreglan, no se preocupan por cómo se ven y terminan haciendo el ridículo. Yo sé que debemos aceptar a todos, pero si sabemos que a nosotras nos juzgan, ¿para qué damos de qué hablar? Por eso es mejor parecer mujer, y algunas trans lo saben; aunque son bonitas se arreglan, tal vez sea para no parecer trans, pero no basta con ser bonita: hay que saberlo ser, y eso implica un montón de cosas como hablar bien, mostrar la *cuerpa*, la cara bonita, oler bien, arreglarte las uñas”.

Maricarmen: “Soy una mujer trans, comencemos por allí. Pero también soy indígena, soy negra, soy gorda, soy fea, soy una persona con VIH”

“Yo estoy estudiada. Yo sé que hay un sistema heteropatriarcal que nos dice –y más a nosotras las mujeres trans– cómo tenemos que vernos, comportarnos, hacer y decir... la hipersexualización, la hiperfeminización, al final de cuentas el capitalismo nos atraviesa completamente: si no vendemos nuestros cuerpos, no existimos. Pero yo trato de no seguirlo, y digo trato porque nadie podemos negarnos del todo; lamentablemente, si no me veo como mujer, no me tratan como mujer; pero se trata de hacerlo propio”.

“Me veo como me siento cómoda; me pongo, uso, digo, hablo, como todo lo que me hace feliz, pero también la crítica viene de nosotras mismas; lo peor; porque allá en el pueblo, por ejemplo, tengo una vecina trans que me dice: ‘qué fea la loca con su nombre,

tan fea como ella'. Mi nombre fue justamente una forma política. Camuflamos nuestra genealogía zoque a través de apellidos y nombres rimbombantes y extranjeros porque queremos quitarle, ocultar, camuflar este pasado indígena, que me parece bastante interesante, y que yo rescato. Yo considero que la palabra *marica*, en mi caso, es más vindicativo porque es femenino, porque habla desde lo femenino, a pesar de que mi credencial de elector dice mujer. Y por eso coloqué la palabra marica en mi nombre Maricarmen; es bastante fuerte; 'me gusta porque traes la Maricarmen o Carmen o Mari', me dicen, aunque muchas maricas me critiquen".

"Pero yo no voy a ir por el mundo preguntándole a la gente si le gusta o no cómo me veo, si yo soy feliz con ese nombre y con mi cuerpo, pues por qué les afecta. Además ella dice que ella es más mujer que yo porque ella sí se puso pechos y yo no. Por falta de dinero se inyectó aceite [polímeros] la muy tonta. Por eso ella dice que es más mujer, porque las mujeres deben tener pechos. Sinceramente, yo estoy en un proceso de hormonización desde la secundaria, suspendido varias veces, porque soy seropositivo desde el 2016 [...] y tengo senos pero no trato de que se vean más grandes, y no parecen senos porque estoy gorda, aparte del estigma que ya sufro por ser pobre, por ser morena, por ser trans, además del estigma serológico, y por ser fea y gorda. La mayoría de las cargas negativas en una persona, socialmente hablando, las tengo yo. Y no ves estas experiencias en el cine o la televisión o en las revistas; si es difícil que algunas de nosotras estemos en esos espacios, imagínate alguien como yo. Y esta parte me gusta mucho porque a pesar de ello no tengo rencores".

"Me gusta reivindicar lo diferente, soy una mujer trans, comencemos por allí. Pero también soy indígena, soy negra, soy gorda, soy fea, soy una persona con VIH. Me han discriminado por eso de manera separada o junta, pero yo no quiero decirle a nadie cómo vivirse".

"Si quieren ser bonitas pues está bien, pero déjennos a las que no. A las que usamos textiles y bordados indígenas y regresamos a nuestras raíces; y no usamos vestidos entallados. O las que andamos de huaraches o descalzas en lugar de zapatillas; no voy a decir que

nunca las usé pero no las quiero en mi vida diaria. Yo sé que a veces reproduzco la feminidad; no puedo huir todo el tiempo de eso, si no, no existo, pero me gusta llamarla transfeminidad porque hay cosas que por tenerlas nos niega antes el discurso social, como el pene, pero yo no lo oculto: lo celebro. Es mi pene de mujer. Y mis senos, tampoco: son senos a medio desarrollo por la hormonación intermitente y por gorda. Que se note que soy trans, que se noten mis raíces indígenas, que se note que soy gorda, que soy fea, que soy negra. No quiero ser consumo de los hombres y luego desecho de basura”.

Itinerarios de la ciudadanía trans

Maricarmen: “como mujeres trans estamos negadas”

“De repente en mi discurso, en los textos que he escrito, digo ‘yo odio a los heteros’, pero los odio porque gracias a ellos o por culpa de ellos es que nos han matado en desbandada porque al final de cuenta nos usan como carne de cañón; sin quererlo estamos en una guerra constante y cada día que amanecemos vivas es un día de regocijo, porque somos inteligentes, astutas y sabemos sortear todas las violencias que existen, es por eso que estamos vivas y pareciera que no nos están matando, pero sí nos están matando y lo peor de todo es que nuestro enemigo es invisible, no sabemos en qué momento va a aparecer ni en qué momento nos va a atacar, pero sí sabemos que está coludido con el Estado, un Estado heteropatriarcal en el que no existimos. Por eso soy activista, porque quiero que nuestra situación legal cambie, no solo para algunas que tenemos la oportunidad de hacer cosas sino para las que viven en condiciones de extrema violencia o pobreza”.

“Las que comenzamos toda esta visibilización de los cuerpos raros no fueron los gays o las lesbianas si no fuimos las locas, las vestidas, las travestis, las transexuales. Silvia Rivera era latina, Marsha era una mujer trans afro viviendo con VIH. ¡Fueron ellas! Y es la fuerza que tenemos que tener para defendernos porque la violencia sigue y nos siguen matando, ahorita tal vez no de manera directa o

descarada, pero se sigue haciendo y el Estado lo permite porque ni siquiera nos nombran; aparecen notas diciendo que ‘era un hombre vestido de mujer’ o un ‘travesti’, de manera despectiva”.

“Por eso estoy feliz de que hagas esto porque realmente no tenemos muchas voces. Si alguna de nuestras antecesoras en Chiapas fueron activistas prácticas, pragmáticas, fue porque nos negaron el derecho a la escuela, a la educación por ser diferentes. En ese sentido yo creo que nuestras antecesoras, que sí las hay, deberíamos buscar sus nombres porque están ocultas. El ser una mujer trans en el sur de México, en un país tercermundista, es doblemente o triplemente negativo, pero estamos abriendo espacios para ti, para mí o para las nuevas generaciones porque, por ejemplo, hay una trabajadora sexual que se llama Fani; ella terminó la carrera en administración de empresas y eventualmente nunca le dieron trabajo por su expresión de género y ella padeció bastante y qué bueno que ahorita tenemos algunos espacios de inclusión y apertura y eso es maravilloso”.

“Deberíamos poder tener acceso a la salud para evitar que muchas mujeres trans, maricas, se mediquen; es un problema grave: de diez mujeres que conozco, ocho se inyectan cosas sin saber, solo por sentir cómo cambian sus cuerpos, pero todos hablan de eso y nadie hace nada. Por eso espero que lo que estás haciendo tú, como mujer trans, tenga un impacto positivo. Yo comencé automedicándome; luego, cuando me diagnosticaron VIH, tuve que ir con un médico, pero el tratamiento es muy caro y yo soy pobre: hago uso del servicio público de salud”.

“Otra cosa importante para nosotras es el nombre, porque muchas trans nada más usan el nombre de manera práctica pero no es legal, y eso las evidencia muchas veces. Mi nombre es legal y eso es importante porque si no te niegan. Yo junté a las primeras personas aquí en Chiapas, y fuimos las primeras en tener un amparo para la protección y respeto de nuestra identidad; yo quería marcar precedente para que el día de mañana tú llegaras al registro civil y solicitaras una corrección de datos con un trámite administrativo más y no pasar por todo este proceso penal, porque como mujeres trans estamos negadas. Mi crítica siempre ha sido que las mujeres trans de la Ciudad

de México tienen más derechos que las mujeres de otras partes del país, sobre todo del sur, y más si somos indígenas”.

“El manejo del espacio también es importante: ¡invadamos! De repente las locas somos medio arrebatadas e impulsivas. Y estoy a favor, tenemos derecho a ser abusivas porque contemos la burla de la expresión, la violencia, el sometimiento. Entonces, cuando de repente tenemos ese espacio de arranque, tenemos derecho a hacer lo que sea [...] para que ya no nos maten, para exigir respeto, para hacernos visibles y gritar que estamos aquí y para pelear por quienes somos”.

Natalia: “nosotras solo podemos ser putas o peluqueras”

“Como trans, me doy cuenta de que tenemos carencias. Como jota estaba bien pero no era yo. Es un sacrificio. Por ejemplo, lo de tomar hormonas sin saber; sabemos que está mal porque a algunas les hace daño, pero lo hacemos porque queremos vernos diferentes, y nadie nos ayuda, solo otras trans. Y también el dinero, pero si no nos dan trabajo porque el INE dice Juan y una se ve mujer, pues ¿de dónde pagamos doctores?”.

“Por ejemplo, comencé a trabajar en cuestiones de belleza en la universidad; había muchas trans y muchos jotos porque es el único lugar donde nos dan trabajo o de vender ropa; pero cuando comencé a *hormonarme*, pues, no podía ir de mujer, y cuando iba femenina no me trataban bien. Cuando me comenzó a crecer el pecho comencé a usar una playera grande para que no se notaran, pero como no usaba *brassier*, pues, en la combi, con cada tope, me lastimaba. Por eso decidí salirme, y más porque no tenía oportunidad de crecimiento. Gano mejor ahora de puta”.

“Estudié comunicación pero no terminé; ya solo me faltaba la tesis, pero qué hueva, ¿para qué? Por eso no quise terminar la tesis, porque no me iban a dar trabajo, y si me lo daban iba a ser mal pagado; de periodista no me alcanzaría para nada porque te pagan una miseria por nota”.

“Nosotras solo podemos ser putas o peluqueras”.

“Así estoy como puta”.

“A veces me da miedo porque una se expone. Una vez un hombre no me quiso pagar, y cuando insistí, quería pegarme, y como estoy chiquita, pues sí me iba a *madrear* porque era un hombrón, pero pude salirme con una tembladera del miedo. También a veces te obligan a consumir drogas, y si no eres astuta te drogan, te cogen y se van”.

Conclusiones

La pedagogía corporal de los cuerpos transexuales opera en dos sentidos: al tiempo que modela y reeduca cuerpos disidentes, resistentes y subsistentes al sistema sexo-género, también los expone a un entorno precario en aceptación y rico en hostilidad y transfobia en su ruta hacia su devenir trans. Esta pedagogía cuenta la historia estratégica de los cuerpos trans: de ubicarse en un esencialismo estratégico al reproducir normas de feminidad y no ser localizadas en su antiguo lugar de adscripción para evitar violencias y suspicacias sobre sus cuerpos en (re)construcción, eligiendo deliberadamente la posición de mujeres antes que la de hombres.

El poder subversivo de los cuerpos trans se torna evidente en sus *nuevas formas de producción y de reproducción de vida*, que apuntan hacia una *renovada normalidad*, que en el contexto chiapaneco evidencia la desigualdad, la precariedad, la pobreza y la violencia sobre sus cuerpos invisibles en los sistemas de atención a la salud, a la educación, al empleo, a las políticas de seguridad social y al reconocimiento en la construcción de sus corporalidades. La pedagogía trans nos ayuda a “entender que los códigos de la masculinidad y de la feminidad que conocemos en nuestras sociedades modernas son anecdóticos comparados con la infinita variación de las modalidades de existencia de la vida” (Preciado, 2020, p. 49). Solo poniéndolos en la palestra podremos evitar la simplificación de la encarnación del género y, como afirma Serrano (2017), se ha simplificado la compleja relación que tenemos cada una de nosotras con nuestros cuerpos generizados y, como consecuencia, se borran las dificultades a las que nos enfrentamos al adherirnos o no a los *estereotipos de género que los demás proyectan en nosotras por ser mujeres y por ser trans*.

Referencias

- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cedillo, P. (2011). Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad: un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y Marcel Mauss. *Revista de Investigación y Divulgación sobre los Estudios de Género*, (9), 99-120.
- Chacón, K., Zebadúa, J. P. & Gontijo, F. (2023). Ciudadanías sexuales, diversidades y derechos humanos. *Amazónica. Revista de Antropología*, 15(2), 169-187. <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/issue/view/766/showToc>
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambios*. Bellaterra.
- Fígari, C. (2009). Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación. En C. Fígari & A. Scribano (Eds.). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflictos* (pp. 131-139). Clacso; CICCUS.
- García Becerra, A. (2018). *Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans*. Siglo del Hombre Editores.
- Halberstam, J. (2018). *Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género* (Trad. J. Sáez). Egales.
- Lamas, M. (1994). Cuerpo: diferencia sexual y género. *Debate Feminista*, 10, 3-31. https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1792/1602
- Lamas, M. (2009). El fenómeno trans. *Debate Feminista*, 39, 3-14.
- Lebreton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- Mauss, M. (1996). Las técnicas del cuerpo. En J. Crary & S. Kwin-ter Sanford (Ed.), *Incorporaciones* (pp. 385-405). Cátedra.
- Planella, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. Desclée de Brouwer.
- Preciado, P. B. (2019a). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Anagrama.
- Preciado, P. B. (2019b, 10 de abril). Ser trans es cruzar una frontera política. *El País*. https://elpais.com/elpais/2019/04/09/ideas/1554804743_132497.html

- Preciado, P. B. (2020). *Soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Anagrama.
- Romero, B. C. (2006). *Articulaciones identitarias: Prácticas y representaciones de género y raza/etnicidad en “mujeres inmigrantes” en el barrio de Embajadores (Madrid)* [tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Serrano, J. (2017). Cazadores de faldas: por qué los medios de comunicación representan la revolución trans con pintalabios y tacones. En P. Galofre & M. Missé Sánchez (Coords.), *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos* (pp. 209-226). Egales.
- Vicente, A. (2021, 13 de marzo). Paul B. Preciado: “A veces se me olvida que soy hombre”. *El País*. <https://elpais.com/babelia/2021-03-12/paul-b-preciado-a-veces-se-me-olvida-que-soy-un-hombre.html>
- Wacquant, L. (1999). Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal. En J. Auyero, *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana* (pp. 237-292). UNQ.
- Woolf, V. (1928). *Orlando*. Hogarth Press.
- Zarco Ortiz, E. A. & Chacón Reynosa, K. J. (2020). Dispositivos de seguridad y sexualidad en la frontera sur de México: biopolíticas en mujeres transgénero centroamericanas. *Tabula Rasa*, (33), 137-163. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.06>
- Zebadúa, J. P. & Chacón, K. J. (2019). Ciudadanías sexuales. Acercamientos a nuevos formatos de inclusión. En K. J. Chacón, L. Pons y J. P. Zebadúa (Coords.), *Ciudadanías y culturas digitales en entornos globales* (pp. 331-346). UNACH; UAQ.



“Estando allá soy de los que más lloran”: espacios emocionales y corporales de varones jurados migrantes temporales a Canadá

ANABEL FLORES ORTEGA

Universidad Autónoma de Baja California

Introducción

Este artículo se desprende de una investigación cualitativa más amplia cuyo objetivo es analizar cuáles son los significados del juramento vinculados a los proyectos de identidad masculina de los varones de la comunidad de San Matías Cuijingo (Flores, 2021). Para dicha investigación se realizaron relatos de vida y observaciones etnográficas que permitieron recolectar los significados que los varones atribuyen al juramento y su relación con los significados de ser hombre. Aquí solo abordaré un tema emergente que se planteó a partir de la siguiente pregunta: ¿cuáles son los espacios emocionales y las prácticas masculinas de los varones migrantes temporales a Canadá como resultado del juramento para dejar de beber?

El abordaje de esta temática me parece pertinente porque si bien existen investigaciones sobre migración temporal a Canadá que consideran la problemática sobre las representaciones sociales de los migrantes (Díaz, 2014), la vulnerabilidad laboral (Barrón, 2020), las remesas y su impacto en la economía (Carvajal *et al.*, 2017), la salud de los trabajadores (McLaughlin *et al.*, 2014) o la racialización de la mano de obra agrícola en dicho país (Castracani, 2018), hay muy pocos estudios empíricos sobre el tema de las emociones de los varones migrantes temporales a ese país; son escasos los trabajos que

relacionan otras dimensiones como el consumo de alcohol y la religión popular (juramento religioso). La revisión bibliográfica sobre la migración nos permite constatar que hay un interés en reconocer los sufrimientos de los migrantes; sin embargo, no existen análisis más profundos sobre cómo esto impacta en sus construcciones genéricas en los distintos contextos.

Por ello, me interesa mostrar las intersecciones entre las distintas esferas de la vida del sujeto y pensar cómo influyen en lo que Herzfeld (1988) llama proyectos ideológicos de identidad masculina, que implican que la masculinidad no es algo acabado; es un proyecto en constante cambio y disputa. En este sentido, las emociones de los varones están en constante conflicto con los significados de ser hombre. Para profundizar en esta problemática, tomo como recurso los relatos de vida de dos varones. En estos se narran sus experiencias en contextos migratorios y cómo se han trastocado sus emociones al sentirse solos y alejados de su familia y amigos, lo que los sumerge en estados de fragilidad.

Estas emociones se separan de las características de las representaciones de la masculinidad hegemónicas y dominantes que aprendieron en su pueblo de origen (Cuijingo), que implican ser varones que controlen el cuerpo y las emociones dentro de contextos públicos. Además, en su lugar de origen han aprendido que una manera de demostrarlas y socializar con sus pares es a través del consumo de alcohol; sin embargo, al llegar a Canadá no saben cómo expresarlas y también les resulta difícil generar cercanía con otros varones porque no pueden consumir alcohol ya que están bajo juramento para dejar de beber, por lo que las experiencias emocionales, así como la manera de homosocializar se reconfigura durante su estadía en el país.

De esta forma, los varones construyen redes de apoyo reconociendo su vulnerabilidad ante otros, compartiendo con otros migrantes sus malestares y emociones como el llanto, la frustración y la soledad. Por ello, me propongo reconocer cómo las emociones masculinas son procesos cambiantes a niveles subjetivo y colectivo. De esta manera, este capítulo busca aportar al subcampo de estudio

de género de los hombres y las masculinidades, así como abonar al análisis de la migración desde un enfoque de género, pues se carece de esta perspectiva dentro de estos estudios.

El capítulo se divide en cuatro apartados: en el primero muestro el marco teórico que sirve de sustento para el análisis de los relatos de vida; en el segundo explico la metodología y la epistemología que guiaron el estudio; en el tercer apartado esbozo el contexto en el que se desarrolló la investigación y presento a mis informantes; por último, expongo los principales hallazgos de la investigación, para finalizar con las conclusiones.

Entre el consumo y el juramento: espacios emocionales y prácticas (in)apropiadas

*Tú me dijiste: no lloró mi padre;
Tú me dijiste: no lloró mi abuelo;
No han llorado los hombres de mi raza
Eran de acero.*

“Peso ancestral”, Alfonsina Storni (1919).

El poema de Alfonsina Storni “Peso ancestral” nos habla de una de las expectativas sociales de la masculinidad en México, la cual implica que los varones no deben mostrar emociones; estos deben ser de acero y tener corazones endurecidos: “hombres de ojos secos requiere nuestra cultura, una cultura que exige la dureza estoica para los varones” (Guerrero, 2013, p. 15). Por lo tanto, estos buscan *performar* una masculinidad que emana virilidad, ocultando emociones que pueden sentir pero que socialmente no pueden mostrar, al menos que el alcohol esté en su sistema (Tinero, 2016). El alcohol es una droga legal que se considera socialmente permisible, posibilita desvíos culturalmente contruidos y aceptados entre los hombres, a quienes no solo se les permite, sino que se espera que bajo efectos del alcohol muestren emociones y acercamientos corporales.

¿Pero qué pasa con los varones que no pueden beber porque se sometieron a rituales religiosos para contener su consumo como

requisito para trabajar? ¿Cómo significan esas emociones en contextos de migración? Mi intención no es explicar la masculinidad ni definirla a partir de las emociones o de la falta de ellas, pues al igual que Guerrero (2013), pienso que la masculinidad va más allá de la relación que tiene un hombre con las expresiones emocionales. Me interesa más bien analizar lo que para dos varones en concreto –a partir de realizar un juramento para dejar de beber– significan sus emociones y prácticas creando espacios para ello.

Este trabajo se posiciona en el construccionismo social retomando los aportes de Berger *et al.* (1986), quienes plantean que el acceso a la realidad está mediado por el lenguaje y las construcciones socio-culturales que tenemos de ella, además de posicionar al poder como un pilar fundamental en la construcción de esta. De esa manera se nos brindan nociones que nos permiten entender el mundo a la par de darnos referentes sobre lo que es ser hombres o mujeres en los diversos contextos. En ese marco, Michael Herzfeld (1988) desarrolla la noción de *proyecto ideológico de identidad masculina*, que plantea que los varones construyen dicha identidad a partir de un proyecto que se desarrolla todo el tiempo, por medio de actuaciones que se dan en la cotidianidad. Estoy de acuerdo con este concepto; sin embargo es menester analizar las categorías utilizadas en la investigación; no solo reproducirlas sin sentido crítico (Bourdieu, 1990), por lo que adopto el proyecto de identidad masculina, omitiendo el término *ideología*, que resulta problemático en un contexto actual en el que este ha sido apropiado por instituciones y grupos conservadores que buscan desinformar sobre los derechos de las mujeres y la comunidad LGBTI+.

A partir del *proyecto de identidad masculina*, los varones adquieren reconocimiento social como hombres. Cabe aclarar que no entiendo la masculinidad como un sinónimo de hombres; más bien coincido con Amuchástegui y Szasz (2007) en que la masculinidad es un proceso social que es estructural y a la vez subjetivo, de tal forma que “no se trata de la expresión espontánea de los cuerpos masculinos, sino de cómo tales cuerpos encarnan prácticas de género presentes en el tejido social” (p. 16).

Una de las ideas centrales de este capítulo es considerar que no es que los hombres de Cuijingo sean de acero y no tengan emociones, sino que, por medio de periodos prolongados de socialización a través de rituales que muchas veces son violentos, los varones del poblado han aprendido a no mostrar en público emociones como llanto, miedo o debilidad. No obstante, estos buscan maneras para hacerlo sin sentirse juzgados por otros y otras. Uno de esos espacios que posibilitan que los varones puedan demostrar esas emociones es el uso del alcohol; sin embargo, los que migran a Canadá para trabajar limitan su consumo a través del juramento religioso.

Besserer (2000) llama sentimientos (in)apropiados a aquellos asumidos por las mujeres, pero que se consideran inadecuados en el contexto del régimen de sentimientos imperantes. Para el autor, un ejemplo de esto se da en el caso de las mujeres mixtecas, a quienes comúnmente se les “pide” en matrimonio a la edad de 12 años. Cuando una mujer no accede a las órdenes de sus padres sobre el deber de casarse y actúa faltándole al respeto a su familia al no aceptar unirse a la persona que se le indica, se le puede considerar como un sentimiento (in)apropiado, pues se espera que, como mujeres, sean obedientes y respetuosas hacia la familia.

Para mi reflexión, el concepto de Besserer (2000) es de gran ayuda para analizar las emociones que no se esperan en las construcciones genéricas de los varones. Por tanto, en el caso de los migrantes que atañen a este estudio, entiendo que al no poder recurrir al alcohol para mostrar sus emociones y tener acercamientos corporales, crearán espacios emocionales masculinos y redes de apoyo en contextos migratorios que les permitan mostrar emociones y prácticas que pueden considerarse como (in)apropiadas.

Para acercarme al estudio de las emociones tomo también los aportes de Sara Ahmed (2015), quien propone que lo emocional también es político, lo que involucra que hay una política de género que pone en funcionamiento dispositivos que marcan qué emociones y experiencias corporales son apropiadas para mujeres y cuáles lo son para los varones. En ese orden de ideas, los dos informantes de este estudio, al encontrarse en el pueblo sin estar bajo los efectos del alcohol,

viven en una vigilancia constante sobre el control emocional y corporal; es decir, han asimilado que, como parte del proyecto de identidad masculina, hay prácticas y experiencias que producen conocimiento cuando los individuos las ejecutan (Bourdieu & Wacquant, 1995).

De esta forma, al realizar ciertas prácticas que se suponen propias de su género (caminar, vestir, tomar alcohol, no llorar, ser fuertes) y al adquirir nociones sobre los usos legítimos de espacios, cuerpos y emociones exclusivas de cada género, los varones y las mujeres, por medio de la interacción cotidiana, construyen y reproducen representaciones hegemónicas dominantes de lo que deben ser, sentir y manifestar un hombre o una mujer (Connell, 1995). Se considera que "las representaciones son hegemónicas" porque se constituyen en la fuente principal de las construcciones subjetivas, y con ello, de las relaciones de poder entre los sujetos" (Laclau & Mouffe, 1985, p. 100).

Me posiciono también en los estudios culturales, lo que brinda posibilidades de entender el fenómeno social de las emociones masculinas como parte de la cultura, al hacer posible un análisis desde el ámbito de la experiencia a través de los relatos de vida por medio de las narraciones que les dan sentido. Lo anterior es con el fin de dar cuenta de la relación entre la función de las emociones, la migración y el juramento como instancias que regulan la vida de los varones y las prácticas cotidianas socioculturales. Además, la investigación tiene un enfoque de género, lo que permite mostrar que las diferencias y desigualdades que sufren tanto los varones como las mujeres son algo más que hechos naturales: son construcciones sociales (Núñez, 2013). El género no es algo esencialista, sino que este adquiere diferentes significados. Pensarlo de esta manera permite crear marcos contextuales de la forma en la que son construidos los sujetos genéricos.

Estudios de género de los hombres y las masculinidades: desnaturalizar y *performar* la norma

No podríamos entender los estudios de la masculinidad sin tener presente que los feminismos han sido un parteaguas para el estudio

de los varones como sujetos genéricos (Núñez, 2017; Rivas, 2005; Minello, 2002; Amuchástegui, 2001). Los feminismos han aportado pistas significativas para visibilizar la importancia que tiene el género dentro de los análisis sociales. Para Tong (1986) el feminismo es una propuesta reflexiva a la par de ser un movimiento social y político que tiene como propósito explicar la subordinación de las mujeres e intentar subvertirla; como no es un movimiento monolítico ya que depende de los compromisos intelectuales y políticos de las mujeres situados en diversos contextos, se destaca que existen diversos feminismos.

En este sentido, Gay Rubin (1986) plantea la existencia de un sistema sexo-género como “un conjunto de disposiciones por las que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en la cual se satisfacen esas necesidades transformadas” (p. 97). Por su parte, Adrienne Rich (1996) sugiere que la heterosexualidad es una institución política que puede tener el mismo peso que otras instituciones que buscan controlar a las mujeres, como es el caso de la maternidad, la explotación económica y la familia nuclear, la cual es reforzada con la legislación, el poder religioso y los medios, quienes son los encargados de censurar lo que se escape de la norma.

La heterosexualidad, como institución obligatoria, permea de manera similar la subjetividad de los varones; se espera que estos se encuentren en una tríada masculina: que sean heterosexuales, machos y masculinos (Núñez, 2007). Lo anterior ha limitado en los varones sus experiencias corporales y emocionales (Seidler, 2000) y también sus deseos; algunas zonas del cuerpo se convierten en tabú; ciertas muestras de emoción se ven como debilidad; algunos actos corporales se pueden asociar a lo femenino y, por lo tanto, son censurados, lo que indica que la masculinidad no solo es relacional sino también es reactiva hacia todo lo que implique la cercanía a lo femenino.

Por su parte, la estadounidense Joan Scott (1996) propone que el género se puede enunciar en dos partes: en la primera, “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (p. 289); en la segunda menciona

“una forma primaria de relaciones significantes de poder” (p. 289). Por otro lado, la filósofa estadounidense Judith Butler (1998) afirma que el género no es un sustantivo ni un conjunto de atributos, sino que tiene un carácter *performativo*. Según la autora, es una *performatividad* llevada a cabo por repeticiones que provocan un efecto de naturalización en los cuerpos como “una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 1998, p. 17). Para ella nunca se logra tener totalmente una identidad; el género es una ilusión.

Las propuestas de las feministas Rubin (1986), Rich (1996), Scott (1996) y Butler (1990, 1998) para esta investigación contribuyeron a analizar las construcciones conceptuales y categóricas de género y me permiten reflexionar que la masculinidad se encuentra dentro de sistemas sexogenéricos que construyen cierto tipo de varones. En ese contexto, se entiende que no hay una esencia masculina, pero sí hay representaciones de género que los varones *performan* con el fin de alcanzar una identidad, que, aunque en ocasiones coincide con una representación dominante, nunca es estable; siempre está en pugna. Además, pensar en el género como una categoría de análisis permite desarticular la idea de la supuesta naturaleza masculina.

En ese marco teórico, el estudio se posiciona dentro del subcampo de género de los hombres y las masculinidades, que en México ha ido ganando terreno. Esta vertiente surge a raíz de elementos y transformaciones sociocognitivas distales y proximales que demarcan los conceptos de hombre y masculino como objetos de discurso. La entrada en el país de los estudios sobre los varones como sujetos genéricos abre una nueva perspectiva de análisis que pone en duda los estereotipos de los mexicanos como machos acomplejados, temerarios y violentos (Rivas, 2005). La base de esta nueva vertiente de estudios es la construcción teórico-epistemológica constructivista, que permitió desplazar la mirada estereotipada del ser hombre mexicano macho a entender los elementos identitarios sociales de la masculinidad, que son producciones culturales que se desarrollan por medio de complejas pedagogías sociales.

Núñez (2017) comenta que este subcampo es heredero de la modernidad en tres sentidos: 1) las disciplinas del siglo XIX e inicios

del siglo xx construyeron un discurso de los hombres al margen de un proyecto de modernidad; 2) las reflexiones feministas y LGBTTI plantean argumentos teórico-conceptuales sobre la desigualdad del proyecto moderno; y 3) la fase de la modernidad reflexiva hizo posible tomar como objeto de análisis las instituciones y los lugares sociales del privilegio masculino.¹ Cabe precisar que el campo de estudios de género de los hombres y las masculinidades parten de dos consideraciones principales: la primera, que este subcampo es parte del campo de los estudios de género que incluyen los estudios feministas, lésbicos, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales; la segunda es que su objeto de estudio

no son los hombres o las masculinidades (en sí mismas o de manera aislada), sino las dinámicas socioculturales y de poder (androcéntricas y/o heterosexistas) que pretenden la inscripción de la identidad sexogenérica “hombre” o “masculina” en los humanos biológicamente machos o socialmente “hombres” (en sus cuerpos, identidades, subjetividades, prácticas, relaciones, productos) y en la organización social toda, así como los procesos de reproducción, resistencia, acomodamiento, transformación o reivindicación a los que les da lugar. (Núñez, 2017, pp. 22-23)

El presente estudio se posiciona dentro de este subcampo, en las temáticas “migración en los estudios de género de los hombres y las masculinidades”,² lo que me permite pensar la problemática atravesada por una cuestión de género en la que están implícitos el

¹ Existe un vasto campo de desarrollo; particularmente se han identificado temáticas como: 1) reproducción, salud reproductiva y derechos reproductivos; 2) paternidad, familia y pareja; 3) violencia contra las mujeres, violencia sexual e intrafamiliar, crímenes; 4) salud emocional, riesgo, mortalidad y adicciones; 5) sexualidad, erotismo, diversidad sexual, VIH-sida; 6) cuerpo, deporte; 7) identidad, subjetividad y machismo; 8) migración; 9) trabajo, empleo, desempleo y clase; 10) estudios históricos, generacionales y regionales; 11) epistemología, teoría y metodología; 12) Estado, cultura, política, políticas públicas y desarrollo; 13) producción cultural, folclor y costumbre (Núñez, 2017).

² Núñez (2017) define estas temáticas en su libro *Abriendo brecha. 25 años de estudio de género de los varones y las masculinidades en México (1990-2014)*, que agrupa más de 570 referencias.

feminismo y los estudios LGBTTI. De esta forma, se abre un análisis de los varones como sujetos genéricos, es decir, que sus identidades y prácticas, al igual que las relaciones que estos tengan como hombres, son construcciones sociales; no son hechos dados y monolíticos.

Investigaciones sobre migración, masculinidad y emociones

Son distintas temáticas que se han retomado para el estudio de la masculinidad y la migración: los primeros estudios en esta línea de investigación se enfocan en analizar cómo cambian las prácticas relacionadas con la sexualidad cuando los sujetos migran y no sienten la vigilancia de la comunidad; otra de las temáticas recurrentes es pensar la masculinidad como un ritual que ayuda a los hombres a cumplir con su papel de proveedores de la familia; además, dentro de estos estudios se han incluido temáticas sobre la deportación y las identidades que los varones generan en su tránsito hacia el lugar de origen (Núñez, 2017).

Específicamente, los trabajos que hablan acerca de la masculinidad, la migración y las emociones son pocos. Rosas (2008) desarrolló el estudio *Varones al son de la migración*, en el que expone la experiencia de ser hombre migrante, analizando las tramas complejas que se tejen dentro de la migración transnacional y la construcción de ser hombre. Aunque su foco central no son las emociones, Rosas expone que los varones migran por los afectos y el cariño que les tienen a sus familias. Otra investigación sobre esta temática la realizó Hernández (2011), y lleva por título: "Migración, masculinidad y menores repatriados por la frontera Matamoros-Brownsville", donde analiza cuatro casos de niños deportados, en los que, según el autor, la migración es un ritual en el que los menores deben enfrentarse a los peligros en su tránsito, por lo que tienen que esconder emociones como el miedo y la tristeza.

Por su parte, el antropólogo Shinji Hirai (2014), en su trabajo "La nostalgia, emociones y significaciones en la migración transnacional", expone cómo el desplazarse no se da solo de manera física,

sino que además involucra un desplazamiento emocional que transforma la realidad, de manera que la nostalgia adquiere un significado más allá de lo emocional al recordar el lugar de origen; también ofrece actitudes relacionadas con prácticas socioculturales.

Un estudio que, aunque no habla acerca de la migración, sí retoma el tema de las emociones y la masculinidad es el de Ramírez (2020) dentro del libro *Hombres, masculinidad y emociones*, donde hace hincapié en los puntos de conexión que han tenido estas últimas y los estudios de la masculinidad. El autor destaca que se espera que los varones demuestren emociones consideradas como propias de su género como la valentía, la temeridad, el coraje o la violencia; no obstante, hay algunas que son (in)apropiadas, lo que posibilita entender que los varones también pueden sentir miedo y frustración, entre otras características que se escapan de su construcción genérica.

Ramírez (2013) y Guerrero (2013) concuerdan en que hay espacios donde se pueden tener estas emociones; lugares metafóricos que pueden ser públicos y privados. Cabría aquí retomar la idea de De Keizjer (2006), quien sugiere que una de las emociones que a los varones les es más fácil demostrar es la violencia. De esta manera, en nuestra cultura, por medio de socializaciones permanentes aprendemos, de manera distinta, cómo tratar nuestro cuerpo y emociones “y eso se relaciona, entre otras cosas, con la definición de lo femenino y lo masculino” (Esteban, 2004, p. 65).

Las mujeres se encuentran en un control y vigilancia de sus cuerpos en cuatro áreas centrales: alimentación, ejercicio físico, cuidado estético y sexualidad (Esteban, 2004), mientras que sobre el cuerpo de los hombres se ejerce una vigilancia estricta “en cuanto expresividad pública: en el modo de hablar, de dirigirse a los otros, de caminar, de expresar emociones, conversar y de bailar” (Núñez, 2007, p. 116). El control en la subjetividad masculina es fundamental, dado que la sociedad desfavorece los atributos femeninos y privilegia los masculinos, por lo cual los hombres necesitan hacer una *performance* de manera permanente demostrando control sobre su cuerpo y sus emociones, “lo que supuestamente les permite protegerse y ejercer dominio sobre ‘las mujeres’” (Ponce, 2004, p. 8).

En la esfera pública, los varones deben tener control sobre sus cuerpos. En este sentido, las demostraciones de llanto y los actos de ternura son vistos como gestos de mujeres; existe una división de la expresividad corporal y emocional (Núñez, 2007). En consecuencia, surgen las concepciones dentro de la sociedad como las que proponen que “los varones no lloran”, “no son débiles”, “no sufren”. Las expresiones corporales son limitadas en los varones; son socializados para no mostrar afecto corporal. En el contexto rural en el que se desarrolla la investigación es raro ver a hombres abrazar a sus hijos, a sus esposas o a sus amigos; si lo hacen, corren el riesgo de ser señalados como mandilones u homosexuales. Respecto al aprendizaje corporal, según Le Breton (1990), “se instituyen lugares y tiempos privilegiados para mostrarlo” (p. 138); si no se cumple con lo esperado se penalizan las acciones, por lo cual los varones intentan controlar sus expresiones corporales de afecto para no ser considerados como menos hombres; sin embargo, hay espacios y situaciones en las que los varones pueden tener cercanías corporales y emocionales.

Estos espacios pueden ser las reuniones de fiesta y baile, en las que las situaciones de abuso de alcohol van acompañadas de rituales sociales que permiten la cercanía entre los varones (Toquero, 2014), lo que les brinda un sentido de camaradería. En ambientes donde se consume alcohol se permite que los cuerpos de los varones se toquen; son comunes los abrazos, la posibilidad de acercamiento sin sentir pena o vergüenza. El cuerpo es el espacio donde se inscriben la razón, las experiencias y las emociones; el del varón es un cuerpo de control y razón; el alcohol posibilita el ingreso a otros campos que no le son permitidos. Más allá de pensar lo corporal como inscripción social, tendríamos que concebir “lo corporal como auténtico campo de la cultura, como ‘proceso material de interacción social’” (Esteban, 2004, p. 21).

El consumo de alcohol es una práctica que se espera que la ejerzan los varones en ciertos momentos de su vida; sin embargo, cuando esta práctica se convierte en un problema, se espera que los hombres retomen el control de su vida, que ejerzan control sobre sí mismos, la sublimación de las emociones, los deseos y los impulsos

(Bordo, 2010). Por ello, los varones presentan una contradicción, un conflicto a nivel de las representaciones de masculinidad: por un lado, se les pide que el consumo de alcohol sea una práctica recurrente en su vida; por el otro, se les demanda que sean sujetos productivos. Víctor Seidler (2000) menciona que la representación de lo masculino está relacionada con tener el control. Un supuesto podría ser que el juramento religioso les ayuda a evitar el consumo de alcohol y a la vez les da nuevamente el control de sus impulsos, lo que les permite ser considerados como trabajadores que pueden cumplir con el empleo en Canadá.

Los relatos de vida como aproximación metodológica

La metodología cualitativa me permitió tomar en cuenta las experiencias de los sujetos (Hernández, 1991), lo que permitió interpretar el fenómeno estudiado en términos de los significados que los varones les dan a sus experiencias en ámbitos migratorios. La elección metodológica para esta investigación hizo posible adoptar una postura interpretativa dentro del construccionismo social, lo que implica que el lenguaje tiene un papel central en la construcción de conocimiento. Este es portador de símbolos y emociones; parto de ahí para considerar que los fenómenos sociales se encuentran anclados en un tiempo y espacio determinados; estos no son estáticos. El enfoque biográfico me permitió establecer un diálogo entre mi subjetividad como investigadora y la subjetividad de mis entrevistados; fue un medio para acceder a las experiencias personales y sociales de los informantes, las cuales son únicas e irrepetibles (Pujadas, 1992), y permitió rescatar esas experiencias por medio de las narraciones, que no constituyen la vida real de los entrevistados, sino que son enunciaciones que el sujeto hace en circunstancias precisas (Bertaux, 2005).

En ese marco, trabajé con relatos de vida, que permiten que quien investiga recupere la narración biográfica de las personas y, por medio de ella, acceda a las realidades sociales a partir de lo relatado por los propios sujetos. Para este estudio consideré las historias de vida de dos varones migrantes temporales a Canadá.

El método de análisis consistió en la codificación de entrevistas y notas de campo a partir de temas y subtemas, así como significados que emergieron de dichas narraciones. Con ello se identificaron las enunciaciones que construyen el discurso sobre los espacios emocionales de los varones migrantes temporales a Canadá.

Contexto: San Matías Cuijingo

El estudio se llevó a cabo en el pueblo de San Matías Cuijingo, el cual tiene un origen prehispánico; pertenece al municipio de Juchitepec y se localiza en la región Sierra Nevada, ubicada en el eje Neovolcánico en el oriente del Estado de México. Esta zona comprende los municipios de Tlalmanalco, Amecameca, Ozumba, Tepetlixpa, Ayapango, Tenango del Aire y Juchitepec. Una de las características de esta área es que está rodeada de una cantidad considerable de volcanes pequeños, a los que localmente se les denomina cerros. La región que comprende estos municipios se conoce como área metropolitana y se caracteriza por tener una geografía de abundante vegetación, zonas boscosas, cerros, y terrenos para siembra conocidos como parcelas. Sus principales fuentes de ingreso provienen de los empleos temporales en Canadá, el trabajo en el campo y el comercio de hoja de maíz. El INEGI (2010) reportó una población de 3 102 hombres y 3 161 mujeres, para un total de 6 263 habitantes.

En ese panorama general de la comunidad, es necesario precisar que, según cifras de la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México (El Colegio de la Frontera Norte, 2019), los poblados de Cuijingo y Tenango del Valle, pertenecientes al Estado de México, son las comunidades que envían el mayor número de trabajadores temporales a Canadá. Para la comunidad de Cuijingo, este hecho marcó uno de los momentos más relevantes, al permitir que las personas que no poseían tierras tuvieran la oportunidad de trabajar, lo que a muchos les permitió comprar sus propias tierras y darles una mejor vida a sus familias.

El programa del Trabajador Agrícola Temporal (PTAT) se crea en 1966 ante la necesidad de enfrentar la falta de mano de obra cana-

diense en los campos agrícolas. Su primera propuesta fue un convenio de trabajo entre Canadá y otros gobiernos caribeños. En 1973, México se adhiere a este programa (Díaz, 2014). Para participar en este se deben tener las siguientes condiciones: ser mayor de edad y menor de 45 años, estar casado y tener hijos; vivir en zonas rurales, ser campesino y haber cursado el tercer año de primaria como mínimo, y el tercer grado de secundaria como máximo. De los trabajadores, 80% son nominales, lo que implica que son contratados por los mismos jefes año tras año (Díaz, 2014). Esto es relevante porque, según los dos informantes del presente estudio, muchos de los patrones les exigen, de manera no oficial, que juren antes de irse a Canadá. Con esto se asegura –desde su percepción– que no se meterán en problemas.

El trabajo por temporadas en Canadá lo pueden realizar tanto hombres como mujeres; no obstante, en el pueblo, en su mayoría, son varones los que deciden migrar (solo he conocido a dos mujeres de la comunidad que estuvieron en el programa), dejando a las mujeres la responsabilidad de los cuidados. A raíz del PTAT se observan cambios a nivel local, ya que, gracias al programa, los residentes han hecho crecer al pueblo, lo cual se ve reflejado en las diversas capillas de los barrios, cuyo número ha crecido gracias a la contribución, en mayor parte, de los varones que se encuentran en el PTAT; también se puede observar en las fachadas y estructuras de las casas, en las cuales es común ver símbolos que aluden a Canadá, como banderas y hojas de maple, pegadas en los cristales de las viviendas.

Cabe destacar que mis informantes clave son dos varones de la comunidad, a quienes conocí en mi trabajo de campo: Manuel, de 52 años, quien desde hace 25 migra por temporadas que van de tres a seis meses, y en estos años ha realizado aproximadamente tres juramentos como un requisito que su “patrón” le ha pedido; Erasmo, de 32 años, quien comenzó a trabajar en el PTAT hace dos años, ha realizado dos juramentos por petición de su jefe; para Erasmo, jurar es una parte importante para ayudarlo a “no meterse en problemas”. Las entrevistas se realizaron en Cuijingo durante diciembre de 2020, época en la que regresan los varones de su trabajo en Canadá.

El juramento es una promesa que se hace a un santo, comúnmente se dirige a la virgen de Guadalupe o al santo de la comunidad; es usado para abstenerse de consumir algún tipo de droga por un lapso que será decidido por el usuario o por el sacerdote (Cuadrado & Lieberman, 2002); generalmente se realiza frente a un testigo, que puede ser familiar o amigo del sujeto (Zabicky & Solís, 2000). En Cuijingo, el sacerdote no hace juramentos por menos de tres meses. En el momento de las entrevistas, Manuel se encontraba en un juramento que había realizado por un año, mientras que Erasmo estaba a días de terminar el suyo, que había ofrecido por seis meses (el tiempo que estuvo en Canadá).

Es importante mencionar que el juramento para dejar de beber se enmarca en la religiosidad popular, lo que implica que es un proceso social autogenerado por la comunidad (Gómez-Arzapalo, 2010), que construye identidades. En este sentido, puede considerarse como un hecho cultural (sistemas de símbolos) que genera representaciones (Geertz, 1987, p. 20). En consecuencia, los varones construyen representaciones que conforman *ethos* sociales que brindan sentido a la cotidianidad. En ese contexto, son expresiones culturales tradicionales que a través del tiempo les han proporcionado lecciones de vida relevantes a los pobladores de la comunidad, por lo cual tienen también la función de ser estructuras cognitivas o esquemas para orientarse en la vida diaria (Núñez, 2020).

De esa manera, el juramento es un ritual de gran importancia para la comunidad, sobre todo para los varones, que son la población que los utiliza como recurso. Es raro que las mujeres se sometan al juramento. El actual párroco del pueblo me comentó que desde su llegada (2018) hasta el momento de la entrevista (2021), solo había tomado el juramento a dos mujeres; los anteriores párrocos me comentaron que no es común que las mujeres hagan el ritual; si llegan a realizarlo, lo hacen de manera clandestina por la noche, cuando nadie las vea, pero no es frecuente que ellas lo lleven a cabo. Para mis informantes, el hecho de que los patrones les pidan el juramento tiene que ver con que los hombres de Cuijingo se caracterizan por tener un gran aguante en el trabajo.

Hallazgos en campo: emociones y prácticas (in)apropiadas

“Todas las temporadas se siente uno solo”: resignificando las emociones

El trabajo funciona como un mecanismo para que los varones decidan someterse a un juramento, ya que, según Burin y Meler (2007) y Jiménez y Tena (2010), aquel es un referente simbólico que los varones desean alcanzar. Para mis informantes, el ser hombres trabajadores es un pilar en la construcción de un proyecto de identidad masculina deseable. Este modelo de masculinidad ha posibilitado que los varones del pueblo busquen empleo en otros países. En mis encuentros con Manuel me comentó: “a nosotros sí nos gusta trabajar; por eso nos vamos por temporadas, porque aguantamos las chingas” (Manuel, comunicación personal, diciembre de 2020). Según su relato, la fama de los varones de Cuijingo como personas trabajadoras ha llegado a oídos de muchos de los patrones de Canadá, que frecuentemente buscan gente del poblado para que laboren en el campo.

Manuel y Erasmo me relataron que, para poder trabajar en Canadá, de manera extraoficial algunos de sus patrones les piden como requisito que los varones lleven su estampa de juramento. Según los relatos, los jefes lo solicitan para asegurarse de que los varones cumplan con sus responsabilidades en el empleo, ya que algunos han tenido problemas por consumir alcohol durante su estadía en ese país:

Es requisito para ir el jurar; así no tomas alcohol, porque ha habido muchos problemas, luego hay gente que no obedece y entre el consumo de alcohol luego ha habido golpes, y hasta difuntos ha habido por consumir alcohol. Mejor los patrones nos piden que llevemos la estampita para comprobar que estamos jurados. (Manuel, comunicación personal, diciembre de 2020)

Por lo tanto, el juramento religioso opera como una tecnología de género que busca construir proyectos de identidad masculina en

los que su sustento sean el trabajo, la responsabilidad y el control de los deseos de tomar. Sin embargo, al no poder consumir alcohol y, por consiguiente, no poder construir espacios para desahogo, para Manuel y Erasmo son procesos complicados, pues deben pasar temporadas que van de tres a siete meses lejos de la familia, los amigos y las dinámicas del pueblo, por lo que tienen que resignificar sus sentimientos, buscando espacios adecuados para ello. Una de las primeras emociones que mis dos informantes experimentan cada que llegan a Canadá es el sentirse vulnerables; este puede considerarse como un sentimiento (in)apropiado (Besserer, 2000), ya que no forma parte de las características de una representación hegemónica deseable en el pueblo. Esta sensación de vulnerabilidad provocó que Manuel y Erasmo, cada temporada en aquel país, experimenten emociones de soledad, ya que no tienen redes de apoyo (amigos, familia, hermanos) con los que puedan interactuar, aunque los varones comparten casa con otros migrantes mexicanos. Se destaca que cada año los van rolando, así que cuando llegan nuevamente a suelo canadiense, los primeros días no interactúan con sus pares porque no se conocen. Por lo tanto, tampoco pueden hablarles sobre sus malestares. Al respecto, en los relatos se encontró lo siguiente:

Todas las temporadas se siente uno solo. Cuando llegas hay ratos que cada quien se pone a pensar en sus cosas. Luego luego viene uno a México: “¿cómo estará mi esposa?”, “¿cómo estarán mis hijos?”, pero no se lo podemos decir a nadie porque no nos conocemos. (Manuel, comunicación personal, diciembre de 2020)

Lo primero que sentí fue la soledad, esa soledad que sí te anda matando. Yo creo que así nos sentimos solos; aunque muchas veces no lo decimos, así estamos todo el tiempo solos, pero vale la pena hacerlo por tu familia. (Erasmo, comunicación personal, diciembre de 2020)

Estos fragmentos visibilizan cómo también hay sentimientos de nostalgia por aquello que han dejado (familia, amigos e hijos). No obstante, como lo relató Erasmo, “es parte de los sacrificios que se tienen que hacer por la familia” (comunicación personal, diciembre

de 2020). Es así como cumplen con la expectativa de ser hombres proveedores. Sin embargo, esos *sacrificios* hacen que los varones sientan una profunda soledad, que durante las primeras semanas no pueden reconocer. De esta manera, en los primeros días como migrantes temporales, ellos buscan ocultar, negar o disfrazar sus emociones por medio de ciertas estrategias (Kauffman, 1997; Ramírez, 2013). Esto provoca que, en un primer momento, los hombres no puedan entablar relaciones más íntimas con otros.

Con el paso del tiempo, los varones comprenden que necesitan crear redes de apoyo. El alcohol podría posibilitarles la construcción de estas redes, ya que, como lo menciona Toquero (2014), uno de los usos sociales que tienen las prácticas de consumo es que permiten la cercanía entre los varones, lo que les brinda un sentido de camaradería. No obstante, al estar jurados, estos deben generar otras estrategias para formar estas redes. En este sentido, el mostrar emociones (in)apropiadas ayuda a los sujetos a que estos se identifiquen entre ellos y puedan apoyarse en ciertas circunstancias. Manuel expresó: “hubo uno que parecía como si se le hubiera perdido la memoria; se la pasaba llorando, le hacía mucho daño la soledad. Cuando vi eso comprendí que no estaba solo, que los demás estaban igual o peor que yo” (comunicación personal, diciembre de 2020). Por su parte, Erasmo compartió:

me sentía yo mal. De hecho, yo fui una de las personas que lloraban. Estando allá soy de los que más llora. Me la pasaba llorando en mi cuarto; pensaba que no me veían, pero luego se acercaron a mí unos compañeros y ya me decían “¿qué tienes?”, ya pues les decía que me sentía mal porque estaba lejos de mi familia. (Comunicación personal, diciembre de 2020)

Por medio de estos fragmentos considero que los espacios emocionales masculinos no solo son lugares físicos: estos tienen una dimensión simbólica emocional; son espacios donde se da significado a las emociones (Guerrero, 2013); pero igualmente se piensa en un espacio emocional masculino como algo metafórico, donde hay un despliegue de emociones como enojo, orgullo, tristeza, soledad, por

simbolizar algunas. Estos lugares que han generado Manuel y Erasmo sin el uso del alcohol durante su estadía en Canadá son posibles gracias al reconocimiento de sus emociones y las de los otros, las cuales, en el contexto de origen (Cuijingo), podrían ser motivo de burla, pues el llanto, la soledad y la vulnerabilidad se asocian a lo femenino, pero en su contexto migratorio son sentimientos (in)apropiados que generan cercanía entre los varones, con lo cual se hace más llevadera la estancia en ese país.

¿Qué hago si yo no cocino? Resignificando las prácticas

En el pueblo, a los varones se les ha socializado para que exista una marcada división sexual del trabajo, donde estos se dedican al ámbito público, mientras que a las mujeres les corresponde la esfera privada, consistente en el cuidado de la familia y las labores domésticas, lo que se ha asimilado como una noción de sentido práctico (Bourdieu, 1990). Desde esta perspectiva, los lugares que corresponden a los hombres o a las mujeres son pensados como algo natural, algo que se da por sentado. De tal manera, otro de los sentimientos que Manuel y Erasmo relataron experimentar cuando se encontraban en Canadá fue la frustración; esta surgió en el momento en que los varones se percataron de que no tenían a alguien para realizar sus tareas domésticas y ellos debían encargarse de llevarlas a cabo. Al llegar al país cada temporada, Erasmo comentó sentirse frustrado:

aquí te sientes mal, te sientes frustrado; yo estaba acostumbrado a solo trabajar; llegaba a mi casa y mi mamá o mi esposa ya me tenían la comida o la cena. Al llegar aquí es muy extraño siempre, porque yo me tengo que hacer todas las cosas y pues tantito peor si no sé cocinar. (Erasmo, comunicación personal, diciembre de 2020)

Este sentirse frustrado es algo que también ha trastocado la estadía de Manuel, quien comentó:

Me sentía frustrado; aún ahora cuando voy me siento muy estresado, porque cuando llegué éramos puros hombres en una casa;

no sabíamos hacer nada y pues para comprar comida no se puede, porque los patrones son los que te llevan a hacer despensa. Entonces yo decía: “¿qué hago si yo no cocino?”. Y pues ya vi la manera de aprender por lo menos a cocinar un huevo. (Comunicación personal, diciembre de 2020)

Manuel y Erasmo realizan actividades que podrían considerarse propias del género femenino, algo que pone en disputa sus referentes identitarios, ya que, como lo menciona Badinter (1993), la masculinidad se construye en contraposición a la feminidad, por lo que los varones evitan las prácticas que se consideran propias de las mujeres. Sin embargo, en el contexto migratorio, ellos deben desempeñar estas labores. Para no sentirse “menos hombres”, crean un *illuso* (Bourdieu, 1995), en el cual los demás varones reconocen que las tareas domésticas son necesarias para continuar en el programa y que hacerlas no representa peligro en su construcción genérica.

“Cuando regreso, se siente uno más completo”: desaprehendiendo las emociones (in)apropiadas

El proyecto de identidad masculina es algo que no está acabado: es modificable dependiendo del contexto en el que se encuentren los varones, por lo que son procesos que están en constante disputa. En este sentido, para Manuel y Erasmo, al estar en un contexto migratorio bajo el juramento para dejar de beber, estos tienen que resignificar sus emociones y prácticas masculinas para construir espacios donde les sea posible no sentirse “menos hombres” porque lloran, se sienten tristes, solos y vulnerables, o porque desempeñan labores domésticas, que en el pueblo son consideradas como cosas de mujeres.

Al volver a Cuijingó, ellos deben resignificar estas emociones y prácticas aprehendidas y necesitan apropiarse nuevamente de los referentes identitarios de la masculinidad del pueblo, los cuales tienen que ver con no mostrar emociones consideradas (in)apropiadas en lugares públicos; además no deben realizar tareas domésticas, pues serían posicionados por algunos como mandilones o putos. Por ello, Manuel me comentó: “cuando uno regresa pues ya es un alivio, pues

ya tienes quien te haga de comer, ya tienes a tu familia contigo" (Manuel, comunicación personal, diciembre de 2020). Por su parte, Erasmo mencionó: "es mejor cuando estás aquí en Cuijingo; solo tienes que trabajar y ya no te preocupas por nada" (comunicación personal, diciembre de 2020).

Los sentimientos que Erasmo y Manuel relataron experimentar al regresar al pueblo fueron alegría, felicidad y orgullo por haber soportado el trabajo en Canadá y haber cumplido su juramento de no beber. Esto los valida como hombres que pueden responder satisfactoriamente al mandato de ser proveedores de la familia, y además los sitúa como varones que pueden cumplir sus promesas al no romper el juramento, lo que les da distinción frente a otras y otros, como se nota en los siguientes fragmentos:

Cuando regreso al pueblo uno se siente más completo, más feliz. Ya trajiste dinero para la casa; ya no tienes esa responsabilidad de trabajar, por lo que ya puedes salir con los amigos a beber, pero ya con orgullo de tener dinero. (Manuel, comunicación personal, diciembre de 2020)

Aquí se siente uno más feliz, aquí no hay tantas restricciones; allá tienes que trabajar, aquí puedes tomar porque ya no tienes tantas responsabilidades. (Erasmo, comunicación personal, diciembre de 2020)

Estos relatos manifiestan que, al regreso de su estadía en Canadá, los varones posicionan el consumo de alcohol como parte del proyecto de masculinidad, por lo que se pone en el centro de la interacción con sus pares, pero también abre posibilidades de que los sujetos puedan mostrar emociones y sentimientos por medio de los estados de alcoholización. De esta manera han vivido su tránsito hacia Canadá, jurando para no tomar, teniendo sentimientos y prácticas (in)apropiados en su estadía en ese país. Sin embargo, al regresar al pueblo resignifican esos sentimientos y prácticas, por lo que se apropian de representaciones hegemónicas masculinas en las cuales no pueden mostrar ciertas emociones, a menos que estén bajo los efectos del alcohol.

Conclusiones

Son distintos elementos los que constituyen la producción de emociones de los dos hombres que migran por temporadas a Canadá bajo un juramento para no tomar. Para aproximarme a lo que ellos experimentan lejos de su pueblo, expuse las emociones que surgen durante sus estadías en Canadá, las primeras de las cuales tienen que ver con sentirse vulnerables, solos y nostálgicos por aquello que dejaron. Estos sentimientos pueden considerarse (in)apropiados, ya que no se esperan dentro del proyecto de identidad masculina deseable.

De esa manera, los sujetos se adaptan mediante la construcción de espacios emocionales masculinos, los cuales van más allá de ser lugares físicos: son espacios metafóricos donde tienen despliegue emociones como el enojo, la tristeza, la soledad y la violencia, por mencionar algunas. De esta forma, en su estadía en Canadá, para Erasmo y Manuel estos espacios son posibles cuando se reconoce que sus pares tienen sentimientos (in)apropiados, lo que permite que ellos reconozcan sus propias emociones (in)apropiadas. Con ello, los sujetos construyen redes de apoyo donde pueden llorar y manifestar tristeza sin perder su reconocimiento como hombres.

No solo las emociones se reconfiguran en el contexto migratorio: para Erasmo y Manuel, también se reconfiguraron las prácticas. En este sentido, surge la frustración al darse cuenta de que tienen que realizar tareas domésticas que en Cuijingo son propias de las mujeres. Para no perder su hombría, el grupo de pares ven esas actividades como parte de la cotidianidad de estar fuera del pueblo, por lo cual su construcción genérica no peligra. No obstante, el proyecto de identidad masculino no es estable: se produce y reproduce en la práctica, por lo que, al regresar al contexto del pueblo, los hombres tienen que asimilar otras emociones y prácticas.

Al volver a Cuijingo, los varones tienen emociones como la alegría, la felicidad y el orgullo, que son generadas por haber cumplido con el mandato de ser hombres trabajadores, a la par de haber tenido la hombría suficiente para aguantar el trabajo en Canadá y haber cumplido su juramento. Lo anterior posibilita que los varones

retomen los referentes asociados al consumo de alcohol, que abre espacios para mostrar emociones y sentimientos (in)apropiados. Por lo tanto, el proyecto de masculinidad de estos hombres es un proceso en constante cambio y conflicto, en el que las emociones y prácticas se resignifican dependiendo del contexto en el que se desenvuelvan los sujetos.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Amuchástegui, A. (2001). La navaja de dos filos: Una reflexión acerca de la investigación y el trabajo sobre hombres y masculinidades en México. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 14, 102-125.
- Amuchástegui, A. y Szasz, I. (2007). *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. El Colegio de México.
- Badinter, E. (1993). *XY la identidad masculina/XY The male identity*. Alianza Editorial.
- Barrón, M. A. (2020). Jornaleros agrícolas transmigrantes y vulnerabilidad laboral. Los jornaleros mexicanos en Ontario, Canadá. *Economía UNAM*, 17(50), 182-200. <https://doi.org/10.22201/fe.24488143e.2020.50.525>
- Berger, P. L., Luckmann, T. & Zuleta, S. (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrotu.
- Bertaux, D. (2005). Los relatos de vida en el análisis social. *Historia y Fuente Oral*, 1, 87-96.
- Besserer, F. (2000). Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía. En C. Barrera & C. Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México* (pp. 371-390). UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Bordo, S. (2010). *The flight to objectivity: Essay on cartesianism and cultures*. Sunny Press.
- Bourdieu, P. (1990). *El sentido práctico*. Taurus Humanidades.
- Bourdieu, P. (1995). *La dominación masculina*. Anagrama.

- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva* (Trad. H. Levequique). Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1992).
- Burin, M. & Meler, I. (2007). *Varones. Género y subjetividad masculina*. Paidós.
- Butler, J. (1990). Críticamente subversiva. En R. Mérida (Ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 55-79). Icaria.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista (Trad. M. Lourties). *Debate Feminista*, 18(9), 296-314. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526>
- Carvajal, L., Ángeles, V. & Rodríguez, Ó. (2017). El Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales entre México y Canadá y la inversión agrícola en el Estado de México. *Paradigma Económico*, 3(2), 61-84.
- Castracani, L. (2018). Importar el trabajo sin las personas: La racialización de la mano de obra agrícola temporal en Canadá. *Theomai*, (38), 55-68.
- Connell, R. (1995). *Masculinidades*. UNAM-PUEG.
- Cuadrado, M. & Lieberman, D. L. (2002). *Traditional family values and substance abuse: The Hispanic contribution to an alternative prevention and treatment approach*. Springer.
- De Keijzer, B. (2006). Hasta donde el cuerpo aguante: Género, cuerpo y salud masculina. En C. Cáceres, M. Cueto, M. Ramos & S. Vallenás (Eds.), *La salud como derecho ciudadano. Perspectivas y propuestas desde América Latina* (pp. 137-152). Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Díaz, A. (2014). Los migrantes agrícolas “temporales” en Saint-Rémi, Quebec: Representaciones sociales desde la óptica de sus habitantes. *Norteamérica. Revista Académica del CISAN-UNAM*, 9(2), 33-58. <https://doi.org/10.20999/nam.2014.b002>
- El Colegio de la Frontera Norte (2019). Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México. Informe Anual de Resultados 2018. <https://www.colef.mx/emif/datasets/informes/norte/2018/Emif%20Norte%20Informe%20Anual%202018.pdf>

- Esteban, M. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra.
- Flores, A. (2021). "Señor dame la fuerza": *Significados del juramento para dejar de beber en la construcción de ser hombre en San Matías Cuijingo* [tesis doctoral, Universidad Autónoma de Baja California].
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gómez-Arzapalo, R. (2010). Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xatlalaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular. *Gazeta de Antropología*, 1(26), 1-12.
- Guerrero, M. (2013). *Los espacios masculinos del llanto*. Ediciones Eon.
- Hernández, M. (2011). Migración, masculinidad y menores repatriados en la frontera Matamoros-Brownsville. *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales*, 14(33-34), 76-93.
- Hernández, R. (1991). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill.
- Herzfeld, M. (1988). *The poetics of manhood. Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton University Press.
- Hirai, S. (2014). La nostalgia: emociones y significados en la migración transnacional. *Nueva Antropología*, 27(81), 77-94.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Subsistema de Información Demográfica y Social. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- Jiménez, M. & Tena, O. (Eds.). (2010). *Reflexiones sobre masculinidades y empleo*. UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Kauffman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés & J. Olavarria (Eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis* (pp. 63-81). Isis Internacional; Flacso.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI Editores.
- Le Breton, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. UNAM-PUF.
- McLaughlin, J., Hennebry, J., Cole, D. & Williams, G. (2014). *The migrant farmworker health journey: Identifying issues and*

- considering change across borders*. International Migration Research Centre. <https://scholars.wlu.ca/imrc/9>
- Minello, N. (2002). Masculinidades. Un concepto en construcción. *Nueva Antropología*, 18(61), 11-30.
- Núñez, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. Porrúa.
- Núñez, G. (2013). *Hombres sonorenses. Un estudio de género de tres dimensiones*. Pearson.
- Núñez, G. (2017). *Abriendo brecha: 25 años de estudios de género de los hombres y las masculinidades en México (1990-2014)*. CIAD.
- Núñez, G. (2020). *Fariseos. Moral, control de los impulsos y masculinidad en la tradición folklórica de San Pedro de la Cueva*. CIAD; Universidad de Sonora; Southwest Folklife Alliance.
- Ponce, P. (2004). Masculinidades diversas. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (15-16), 7-9. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901601>
- Pujadas, J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=92276>
- Ramírez, J. (2013, 30 de septiembre-4 de octubre). Masculinidad y emociones. Una aproximación a su construcción social. *Acta científica*. XXIX Congreso de La Asociación Latinoamericana de Sociología, Santiago, Chile.
- Ramírez, J. (Coord.). (2020). *Hombres, masculinidades y emociones*. Universidad de Guadalajara.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980) (Trad. M.-M. Rivera). *Duoda: Revista d'Estudis Feministes*, (10), 15-45. (Trabajo original publicado en 1986).
- Rivas, H. E. (2005). ¿El varón como factor de riesgo? Masculinidad y mortalidad por accidentes y otras causas violentas en la sierra de Sonora. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 13(26), 28-65.
- Rosas, C. (2008). *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. El Colegio de México.

- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145.
- Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Miguel Ángel Porrúa; UNAM-PUEG.
- Seidler, V. (2000). *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. Paidós.
- Storni, A. (1919). *Irremediablemente...* Cooperativa Editorial Limitada.
- Tinero, J. (2016). *One step forward, twelve steps back: Examining Alcoholics Anonymous and its neocolonial implications for men in Cuenca, Ecuador* [tesis de licenciatura, Washington University in St. Louis]. Open Scholarship Institutional Repository. https://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=undergrad_etd
- Tong, R. (1986). *Feminist thought*. Westview Press.
- Toquero, A., (2014). *La construcción de los significados de ser hombre en varones usuarios de sustancias psicoactivas* [tesis de doctorado en psicología]. UNAM.
- Zabicky, G. & Solís, L. R. (2000). El juramento: Maniobra no médica, coadyuvante en el manejo de los sujetos con consumo patológico de etanol en México. Aproximación inicial. *Salud Mental*, 23(4), 22-27.



Nos-otrxs: la colectividad y el conocimiento situado en la práctica artística y pedagógica. Una exploración de la autorrepresentación de mujeres en el Cereso de Mexicali

MARYCARMEN ARROYO MACÍAS
Universidad Autónoma de Baja California

Introducción

El presente estudio propone un espacio de diálogo para reflexionar sobre las implicaciones del arte y la pedagogía al interior de un Centro de Reinserción Social (Cereso). El objetivo es abordar estas prácticas a la luz del género y las implicaciones de la autorrepresentación en un contexto de control y opresión propio de estas instituciones. Realizaré una breve contextualización sobre diversos proyectos artísticos que han abordado, desde distintas estrategias, la problemática de las mujeres en los ceresos en México.

Posteriormente explicaré la historia de cómo se conformó el proyecto Ave Fénix, con el objetivo de situar al arte y la pedagogía como herramientas para construir a partir de la colectividad. Efectuaré un análisis sobre el problema de la autorrepresentación en el arte en relación con la identidad y sus implicaciones con el concepto de género asociado a lo femenino como espacio de construcción cultural y la problemática específica en un contexto carcelario. Finalmente analizaré tres prácticas específicas (libro de artista, *collages* y práctica de arte de la tierra) realizadas en el taller Ave Fénix, considerando el entramado teórico propuesto en el texto.

El caso particular al que aludo en este estudio se ubica en el Cereso localizado en la colonia Bellavista de la ciudad de Mexicali.

Cuenta con una población variable en las comunidades varonil y femenil. En el caso del área de mujeres, el número promedio de personas privadas de libertad puede oscilar entre 500 y 1 500, acorde a la información recibida personalmente desde la Coordinación de Área Técnica del Cereso de Mexicali. Esta coordinación regula las actividades deportivas, religiosas y educativas; además, existe una persona directamente responsable del Área Académica, quien se encarga de dar seguimiento a los programas educativos en vinculación con instituciones privadas y públicas, así como de organizaciones civiles.

Durante el gobierno del expresidente Enrique Peña Nieto se realizó una reforma a la Ley Nacional de Ejecución Penal (2016), donde el glosario expuesto en el artículo 3 enuncia como “autoridades corresponsables” a diversas secretarías a las que se les atribuye el cargo de extender sus programas al interior de los ceresos:

Desarrollo Social, de Economía, de Educación Pública, de Salud, del Trabajo y Previsión Social, de Cultura, la Comisión Nacional de Cultura Física y Deporte, el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia y la Secretaría Ejecutiva del Sistema Nacional de Protección Integral de Niñas, Niños y Adolescentes y sus equivalentes en las entidades federativas, así como aquellas que por su naturaleza deben intervenir en el cumplimiento de la Ley, en el ámbito de sus atribuciones. (p. 2)

A pesar de esto, en 2016, cuando realicé una gestión con la Secretaría de Desarrollo Social para obtener material para nuestros talleres y realizar un mural, su respuesta fue que los ceresos no eran espacios públicos, y por lo tanto no les correspondía dicha responsabilidad.

En ese mismo año, la Universidad Autónoma de Baja California firmó un convenio general de colaboración con la Secretaría de Seguridad Pública, con la intención de asegurar la continuidad de diversos programas desarrollados al interior del centro de alta seguridad de El Hongo, cerca de la ciudad de Tecate (“UABC y SSPE llevan educación a Ceresos...”, 2016). Estos programas, en marcha desde 2007, incluyen una licenciatura en Ciencias de la Educación, ofrecida por la Facultad

de Ciencias Humanas, y talleres ofertados por la Facultad de Artes: un taller de análisis cinematográfico impartido por el maestro Jorge Martínez y otro de artes plásticas, coordinado por mí.

Este último fue considerado, desde un inicio, como un espacio experimental, de apertura y diálogo, no como un ejercicio de *sometimiento* o *tratamiento*. En los años que llevo trabajando el programa constaté los problemas administrativos, la poca claridad en el deslinde de responsabilidades, la falta de coordinación interinstitucional, que hace eco de las fracturas estructurales del sistema penal a nivel nacional. A pesar de esto, en el camino emergen resquicios y personas que han apoyado para gestionar los permisos y las necesidades de un programa de esta naturaleza, con flexibilidad, proponiendo ideas y experimentando.

En México existe una marcada desigualdad social, económica y educativa, y un alto grado de corrupción. En el documento *Desigualdades en México* (El Colegio de México, 2018) se declara que “las mujeres, las personas con menores ingresos y la población indígena siguen enfrentando mayores dificultades que otros grupos para alcanzar objetivos cruciales en su curso de vida” (p. 33), lo que deja en condiciones precarias a una gran cantidad de personas.

Hay saturación y sobrepoblación en la mayoría de los ceresos en México. En 2021, Baja California ocupó el primer lugar con una tasa de ingreso de 13 565 personas, de la cual 7.4% fueron mujeres (INEGI, 2022). En el Cereso de Mexicali, en ese mismo año fueron procesadas 90 mujeres, de las cuales solo 32 recibieron sentencia (Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, 2022, p. 16). En dicho centro, muchas de estas mujeres son privadas de la libertad, en orden de mayor a menor porcentaje, por ilícitos asociados con el robo, secuestro, homicidio, delitos contra la salud relacionados con narcóticos en modalidad de narcomenudeo y delitos en materia de armas, explosivos y otros materiales destructivos (INEGI, 2022). Como podemos observar, los procesos legales son muy lentos, por lo que muchas de estas mujeres suelen esperar, en estos espacios, varios años para ser *sentenciadxs* y, en muchos casos, son *liberadxs* por ser inocentes.

Durante la ejecución del programa, se constata que, efectivamente, la mayoría de estas mujeres ni siquiera cuentan con recursos económicos para contratación de *abogadxs* o pago de fianzas, por lo que suelen ser atendidas por el servicio legal que brinda el Estado. De esta manera, sus casos caen en procesos burocráticos largos y deficientes. A esto podemos sumar los traslados entre cerosos por saturación de los espacios. En Mexicali es frecuente encontrar a mujeres que fueron trasladadas desde el centro del país y que su apoyo legal se encuentra en otro estado de la república, lo que dificulta aún más los procesos.

Actualmente, en México, existen diversos grupos artísticos y asociaciones que desde el campo del arte han integrado, en sus prácticas, estrategias para el trabajo colectivo en diversos cerosos. Como ejemplo están el colectivo La Lleca (<https://www.lalleca.org>), proyecto Reinserta (<https://reinserta.org>), Mujeres en Espiral (<https://www.artejusticiaygenero.com>) y La Cana, A. C. (<https://lacana.mx>). Todas estas agrupaciones –operadas en gran medida por mujeres artistas, académicas y activistas, y desde enfoques multidisciplinarios– intentan encontrar soluciones para la mejora de la vida social, afectiva, política y cultural al interior de estos lugares.

En el caso de Baja California han existido algunos proyectos o artistas que se han interesado en llevar la educación artística a los centros penitenciarios, como el artista Ramón García Vázquez, que describe su proyecto como Casa de Cultura Ambulante en las Penitenciarías de Baja California. En 2010, su propuesta “Arte en las cárceles femeniles de Baja California” (Toscano, 2010) recibió una beca del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias. Este tipo de proyectos nacieron por el interés de artistas particulares. Institucionalmente se han realizado actividades esporádicas, que no han tenido continuidad.

Desde 2015, el proyecto Ave Fénix inicia sus talleres sobre educación artística en el Cereso de Mexicali a través de un ejercicio de vinculación con la Facultad de Artes. Dicho programa sigue activo con más de 100 mujeres privadas de su libertad beneficiadas por este tipo de actividades. El trabajo realizado incluye prácticas y experi-

mentaciones artísticas, además de una exposición colectiva en 2016 al interior del vestíbulo de la Facultad de Artes y la elaboración de un mural en el área de convivencia femenil, inaugurado en 2018. Durante 2019, las actividades se extendieron a la comunidad varonil y se sumó la vinculación con el entonces Instituto de Cultura de Baja California, hoy Secretaría de Cultura. Durante 2020, debido a la pandemia por COVID-19, se inició una estrategia de trabajo de taller a distancia a través de videos tutoriales, actividad que continuó hasta 2021. En 2022 se unen al proyecto la doctora Kenya Herrera Bórquez –quien se especializa en el área de psicología, estudios de género y estudios socioculturales latinoamericanos– y el maestro Alejandro Espinoza Galindo –escritor, teórico y crítico de arte, con especialidad en *performance*.

En esta nueva etapa del proyecto, fuimos *seleccionadxs* por la III Bial de Artes y Diseño UNAM. “Resistencia intangible. Ideas para posponer el fin del mundo”, de entre nueve colectivos a nivel de Latinoamérica. Durante 2024 seguimos colaborando con nuestros *alumnxs* de artes plásticas y psicología, impartiendo talleres de carácter interdisciplinario en el Cereso de Mexicali, abordando principalmente los conceptos de cuerpo, afectos y territorio.

Historia y mirilla de Ave Fénix

Quisiera posicionarme a partir de la experiencia artística y pedagógica que tuve durante los primeros seis años, trabajando con *alumnxs* y mujeres privadas de su libertad en el Cereso de Mexicali a través de proyectos de vinculación, servicio social profesional y prácticas profesionales. Cuando digo posicionarme, me refiero a partir desde mi experiencia vivida, desde mi propio cuerpo que genera saberes y emociones, *sentipensares*, a través de “una objetividad encarnada” (Haraway, 1995, p. 324). Las reflexiones de este texto surgen de conocimientos situados que nacieron de un cuerpo colectivo, a través de la práctica artística y prácticas pedagógicas.

De la Torre (2001, como se citó en Moraes y de la Torre, 2002) define los *sentipensares* como

el proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento [...] es la fusión de dos formas de interpretar la realidad, a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento que es la acción de sentir y pensar [...] Para él, son dos categorías complementarias, dos funciones de un mismo sistema, una referida al ámbito emocional y la otra el ámbito cognitivo. (p. 41)

El taller Ave Fénix generó un campo vivo del *sentipensar*, que complejizó las maneras en que interpretamos nuestras realidades y donde el aprendizaje nacía a partir del motor de lo afectivo. En la práctica, este hallazgo se volvió, al mismo tiempo, un campo de tensión, pues este contexto específico dictamina, en sus reglas, no tocar, no abrazar, mantener distancia, no moverse libremente por el espacio del salón, y donde siempre hay vigilancia en los talleres por alguien *designadx* para custodiar a las personas participantes.

Inicié mi labor en el Cereso a partir de la invitación del maestro Jorge Martínez, compañero y profesor de la misma universidad donde trabajo. Me invitó a acompañarlo a una visita a la comunidad masculina del centro. Cuando él se acercó a mí, me planteó un genuino interés en pensar *juntxs*, él desde los medios audiovisuales y yo desde las artes plásticas. En ese momento él impartía un taller de análisis cinematográfico.

Su práctica no consistía en impartir teorías sobre esta maeria. Lo que él lograba era crear un espacio diferente del ámbito carcelario. Gestionaba el acceso de algunas películas para reflexionar sobre problemáticas, como la familia, la pérdida y la amistad. Le interesaba detonar discusiones entre los varones que, desde su punto de vista y experiencia, les invitaran a analizar sus creencias y sentimientos. Le motivaba desencadenar reflexiones desde la experiencia de los varones privados de su libertad.

Aquí creo que es pertinente tomar un espacio para delinear la diferencia entre conocimiento y pensamiento. Como profesorado, el rol tradicional que se nos asigna es de *entregar conocimiento* al *otrx*, al estudiantado. Se le adjudica a la universidad el título de *casa del conocimiento* o *el lugar del saber*. Nombrarle así parecería negar que

el conocimiento puede generarse en otros espacios y con otros procesos y tiempos, y que este puede ser tan útil, necesario y pertinente como el que se produce en la academia.

Sobre la diferencia entre conocimiento y pensamiento (Sheikh, 2009, como se citó en Calderón y Hernández, 2019), se explica que el primero

estaría caracterizado por prácticas normativas y disciplinares, mientras que el pensamiento remite a lo no disciplinar, a las posibilidades de contraponer algo a la normatividad, para la cual precisa, asimismo, de sus propios espacios: tenemos que avanzar más allá de la producción de conocimiento hacia lo que podemos denominar espacios de pensamiento [...] Por pensar se entiende aquí algo que implica redes de indisciplina, líneas de fuga y cuestionamientos utópicos. (p. 17)

A pesar de que vengo de un campo disciplinario creativo como las artes visuales, al ingresar al Cereso llevaba en la mirada la carga semántica del conocimiento académico institucional. Pertenezco a una universidad, trabajo con propósitos generales y específicos en un curso, debo abarcar ciertas temáticas específicas para alcanzar las competencias esperadas en cada unidad de aprendizaje. No obstante que debo lograr que se cumplan ciertas metas, mi práctica docente podría nombrarse como creativa, pues siempre mantengo una planificación flexible, me adapto a los contextos y circunstancias, busco construir espacios de aprendizaje seguros y relajados, procuro la participación e interacción entre estudiantes e intento que mis *alumnxs* siempre se involucren en sus proyectos de manera cercana para estimular sus procesos de aprendizaje.

En la primera visita que realicé con el maestro Jorge, me di cuenta de que llevaba su propio equipo, pues el del centro estaba en mal estado. Le prestaban únicamente bocinas, así que él llevaba una computadora portátil y una pantalla para proyección. Estuve muy atenta desde el inicio al ingresar al edificio. La primera vez que entré al Cereso pasé cinco revisiones, tres estaciones de firmas, dejé mis pertenencias a la entrada, inspeccionaron mi cuerpo, pasé por máquinas detectoras de metales, fui observada. En este proceso coincidimos

con una mujer que recién ingresaba; llegaba difícilmente a sus 20 años. No vi su rostro; solo su espalda con cabello largo a la cintura; portaba un traje naranja. Esta imagen taladró mi cerebro por varios días. Me confrontó como mujer, artista, profesora y ciudadana.

Esa mujer y yo nos encontramos por un momento compartiendo esa estructura cerrada e impenetrable que es la cárcel. Este espacio social, cultural y económico que ambas compartíamos era el resultado de una historia social común, con decisiones diferentes y oportunidades distintas de vida, pero algo nos unía. Como menciona Garcés (2013), “El ser humano es algo más que un ser social, su condición es relacional en un sentido que va mucho más allá de lo circunstancial: el ser humano no puede decir yo sin que resuene, al mismo tiempo un nosotros” (p. 29). En este caso, resonó en mi mente un *nosotras* como mujeres, como condición compartida a lo largo de la historia.

Esta condición compartida se localiza en las estructuras de poder del sistema social, político y económico, algunas más flexibles o invisibles, pero al final de cuentas nos encontrábamos inmersas en este orden del mundo, en este orden de cosas. Existen momentos en los que es necesario dislocarse para seguir. ¿Pero cómo hacerlo? Tenía que profundizar en nuestros cuerpos oprimidos: “el conocimiento de una misma requiere una tecnología semiótica que enlace los significados con los cuerpos” (Haraway, 1995, p. 330). Debía explorar el papel que como artista y docente había jugado en este mundo y el rol que este contexto me invitaba a confrontar.

Desde el campo de las artes plásticas nos encontramos muy *unidxs* a la idea del taller, no como un espacio donde el profesorado comparte su conocimiento, sino como un ámbito de encuentro e intercambio, “como un lugar donde varias personas trabajan cooperativamente para hacer o reparar algo, lugar donde se aprende junto a otros” (Betancourt, 2007, p. 11). Si bien el taller universitario se encuentra inscrito en un entorno que opera bajo ciertas reglas y dinámicas sociales, el contexto de encierro detona otro tipo de afectos que fue importante ir entrelazando.

Como docente no podía crear talleres donde solo hubiera un trabajo cooperativo, un espacio de aprendizaje para las artes plásticas,

pues como mencionan Moraes y De la Torre (2002), la práctica docente “no puede seguir aferrada a la transmisión de conocimientos fragmentados y disciplinarios, alejados de la realidad, sino que ha de buscar la globalidad y la interrelación de los saberes desde la implicación emocional, motor del conocimiento y de la acción” (p. 41). Este nuevo espacio me confrontaba con la pregunta de cómo integrar no solo la realidad interna del Cereso, sino además imbricarla con una realidad externa, así como tejer con el cúmulo de experiencias, memorias y sentires que estas mujeres tenían. Las emociones estaban casi siempre a flor de piel; nuestras prácticas fueron poco a poco abrazando cada vez más lo afectivo.

Esta situación me invitó a adaptar mi propuesta de taller, a convertirla en un proceso contextual. Para Ardenne (2002), el arte contextual está designado por el léxico de su contexto y “designa el conjunto de circunstancias en las cuales se inserta un hecho [...] y se muestran deseosas de tejer con la realidad” (p. 1.5). Este lugar me invitaba a adaptarme y tejer suavemente entre las ideas que proponía, las ideas y necesidades de las participantes, las condiciones espaciales y las reglas de sociabilidad que dicta un cereso.

En nuestro primer ingreso, en el Cereso de Mexicali existían alrededor de 400 a 700 mujeres, número que varía constantemente debido a liberaciones, traslados y reubicaciones. Las autoridades del centro insistieron en que trabajara con todas las mujeres del área femenil. En varias ocasiones me solicitaron que cada semestre cambiáramos de grupo, pero me resistí. Negociamos llevar el taller, de manera simultánea, con 25 mujeres durante tres años y con un segundo grupo de 25 por dos años y medio, con la intención de crear procesos longitudinales que facilitaran un aprendizaje significativo.

Estos dos grupos eran totalmente diferentes: el primero estaba compuesto por mujeres muy tranquilas y con una gran capacidad de observación; las del segundo grupo eran muy activas, se aburrían rápidamente y estaban en constante movimiento. En el segundo semestre de actividades me vi en la necesidad de incorporar, como estrategia pedagógica, el planteamiento teórico de Howard Gardner (2019) sobre inteligencias múltiples, que plantea la inteligencia como

la capacidad para resolver problemas cotidianos o generar nuevos problemas. La representación en el arte puede ser entendida como un problema visual-espacial, kinestésico y psicomotriz. Según Gardner, cada uno de *nosotrxs* contamos con el potencial de nueve inteligencias (visual-espacial, kinestésico-corporal, lógico-matemática, lingüístico-verbal, interpersonal, intrapersonal, naturalista, emocional y musical). De acuerdo con las experiencias y aprendizajes particulares, cada persona desarrolla algunas más que otras.

El segundo grupo de mujeres, con una gran capacidad kinestésico-corporal, motivó la creación de prácticas a partir del cuerpo como vehículo para la observación, la reflexión y la representación. Fuimos creando prácticas diferenciadas, pensando en las distintas inteligencias y necesidades de los grupos y los cuerpos. De este modo incorporamos, de manera constante, el juego para acercarnos al dibujo, la música para entender el ritmo visual, y los intercambios entre participantes para propiciar las diversas experiencias de aprendizaje.

Para el propósito de este análisis retomaré la experiencia del libro de artista, ejercicios de *collage* y prácticas del arte de la tierra para aproximarnos al entendimiento del cuerpo como espacio reflexivo para la autorrepresentación y el deseo de ser y estar, y como espacio que manifiesta la comprensión simbólica del género.

Hilvanar arte, pedagogía y el *nosotrxs*

El tejido que hilvanó Ave Fénix ha sido un proceso largo que ha logrado dislocar la mirada de nuestros roles sociales como maestra, *alumnxs* y personas privadas de libertad. Implicó atravesar del paradigma de la simplicidad a la complejidad en palabras de Morin (1990). De acuerdo con el autor francés, “la simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple” (p. 55). Parcelamos nuestros roles sociales como si no hubiera ninguna otra implicación, como si ser *alumnxs* o docente no fuera atravesado por el género, la etnia, la cultura y tantas otras partes que nos componen.

Este proyecto se cimentó en esas multiplicidades que nos hacen ser quienes somos. En una ocasión, durante una práctica de dibujo

donde exploramos el ritmo al compás de una cumbia, una privada de libertad llamada Isela dibujaba, con los ojos cerrados, líneas rectas y cortas como un zigzag. La cumbia era alegre y fluida, pero ella no podía relajarse. El objetivo de entrar en ritmo a través del dibujo no se estaba logrando, y recordé que en alguna ocasión, durante mis clases de doctorado, la doctora Minerva Anguiano González, quien es antropóloga social, mencionó: “la pedagogía ante todo tiene que ser flexible, es un acto de valentía”. A pesar de haber sido informada que como regla en el Cereso debía evitar el contacto físico, irrumpí su espacio personal tomándola de la mano y la moví de manera más libre. Isela, asustada, dio un brinco abrupto y abrió los ojos. Yo también me espanté; ella luego me ofreció disculpas y me comentó que no estaba acostumbrada a que la tocaran. Entonces yo me disculpé también por irrumpir así en su ejercicio. Le pedí permiso para ayudarla a soltarse al ritmo de la música y ella accedió cerrando nuevamente los ojos; las dos bailamos cumbia en nuestras mentes mientras dibujábamos juntas. Después de esa experiencia, Isela siempre me abraza, aunque siempre nos llaman la atención.

Aquel instante nos dislocó del sistema. Asumimos la decisión de deslizarnos más allá de lo establecido, a través de nuestra capacidad de agencia, para encontrar algo que necesitábamos aprender. Este tipo de prácticas las hacen y nos hacen conscientes de la sutil manera en que se pierde el territorio del yo al interior de un cereso y dentro de cualquier sistema rígido. La conciencia es esa “misteriosa y contradictoria capacidad que tenemos para distanciarnos de las cosas para hacerlas presentes” (Fiori, 2011, p. 17). En nuestras prácticas se hacen presentes los miedos, la tristeza y la opresión carcelaria, pero también se emancipan el cuerpo y la mente; recobramos el territorio de lo sensible a través de ejercicios artísticos en colectivo.

El aprendizaje es un proceso personal que requiere voluntad y decisión, como menciona la *Chaparrita* (2018), una chica de 21 años de Oaxaca, quien nos comparte que en el taller ha aprendido a

perder temores, porque antes tenía miedo hasta de agarrar un lápiz [...] antes sólo calcaba dibujos, ahora ya se hace el propósito de hacer un dibujo y a veces no le queda a la primera, pero lo sigue intentando, intentando y como que ya está perdiendo poco a poco el temor.

Este proyecto ilumina lo pedagógico en relación con la práctica artística en procesos colectivos. Como afirma Rancière (2007), no podemos hablar de una práctica para las masas, pues eso implicaría un método y el método se liga a ciertos pasos específicos. El trabajo que aquí realizamos es un ejercicio inserto en la cotidianidad, flexible a las circunstancias. Es necesario estar abierto al diálogo, tratarnos con respeto y establecer una comunicación entre seres igualmente *sentipensantes*. Mi mirada artística me permite estar atenta a los hallazgos, los encuentros y observar estas experiencias como un proceso creativo constante.

Dejar de lado estas experiencias sería encajonar o regresar a un método establecido de nuestros roles educativos tradicionales. Si el arte “tiene la misión de defender la autonomía de la experiencia individual y de proporcionar las bases existenciales para la condición humana” (Pallasma, 2016, p. 73) es necesario abrazar, como docente y artista, esas multiplicidades. Comencé a habitar de manera artística mi propia experiencia docente.

El arte no es solo una cosa que hacemos: tiene la capacidad de detonar el pensamiento reflexivo (De Pascual & Lanau, 2018). Esto nos lleva, para efectos de este proyecto, a comprender este fenómeno creativo no como un objeto o producto, sino que

Este tipo de propuestas suscita un sentido trascendente, que va más allá del objeto y pone el foco en la experiencia artística que se vive y comparte, donde se puede ocupar un papel metodológico, de mediación o transformación, que lleva a un grupo a aprender para transformar la realidad social. (García-Huidobro & Montenegro, 2021, p. 102)

Por lo tanto, en este proyecto exploramos los procesos del arte que generan estos espacios de aprendizaje y transformación.

La pedagogía, por su parte, la concebimos como “proceso que trasciende lo escolar y el aprendizaje que se genera en un espacio formal, pues el aprendizaje se da en todos nuestros procesos de vida como parte de las relaciones que establecemos” (Lucke, 1999, y Van Manen, 2004, como se citaron en García-Huidobro, 2020, p. 9).

Entonces, es importante cuestionarnos acerca del tipo de aprendizaje que ha generado el proyecto a partir de tomar el cuerpo como espacio reflexivo para la representación y espacio del deseo del ser-estar a través de prácticas colectivas.

Nuestras experiencias se construyeron a partir de la práctica artística, del pensar, sentir y hacer a partir de nuestros cuerpos y subjetividades atravesados por la complejidad que nos abraza como seres vivos y sociales. Esos cuerpos que sienten, huelen, se tocan, abrazan, lloran, saborean, observan; cuerpos que desean encontraron su voluntad. Para Jean Luc Nancy (2006), “la voluntad (o el deseo) no es un pensamiento sino una sacudida, un choque repercutido” (p. 12). Esos afectos fueron el motor de nuestra movilización.

El deseo es el motor de arranque, y el verdadero sentido de nuestras experiencias artísticas lo encontramos en el intercambio con el *otrx* porque “no hay sentido si el sentido no se comparte, y esto no porque haya una significación, primera o última, que todos los seres tengan en común, sino porque el sentido mismo es la participación del ser” (Nancy, 2006, p. 18). Si esta presencia no se comparte no es nada, pues se *es* al estar *con*, lo que Nancy nombra “coexistencia singularmente plural” (p. 19).

Esta coexistencia singularmente plural genera lo que Nancy (2006) nombra *contigüidad*, ese espacio que está entre *nosotrxs*. No tiene consistencia propia ni continuidad, pues es un lugar de separación y de heterogeneidad, así como de diferenciación entre el tacto de los cuerpos, “entrar en contacto significa comenzar a darse sentido el uno al otro” (p. 21). Eso que surge entre los cuerpos, que me permite estar en presencia, es donde emerge el sentido del yo, es el sitio de la subjetividad y de la agencia.

Esta *contigüidad* que surge en lo colectivo es lo que Marina Garcés (2013) menciona como una implicación violenta, que circula hacia uno mismo y hacia lo real, porque implica “entrar en escena [...] ser afectado es aprender a escuchar acogiendo y transformándose, rompiendo algo de uno mismo y recomponiéndose con alianzas nuevas” (p. 69). Podría mencionar tantos instantes en los que nos hemos roto y que hemos tenido que reconstituírnos.

Esta experiencia entre *nos-otros*, en palabras de Nancy, o *nos-otrxs*, en mis palabras, va moldeando nuestras prácticas artísticas. El arte tiene la capacidad de articular esas experiencias existenciales; es decir, “nuestras reacciones ante el mundo y nuestro procesado de información, que tiene lugar directamente como una actividad sensorial incorporada” (Pallasma, 2016, p. 76), devinieron el *nos-otrxs*, el aprendizaje situado entre los cuerpos, “para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro” (Haraway, 1995, p. 322). Aprendimos a habitar la contigüidad como estrategia de creación.

En esta experiencia situada, rompimos algo y creamos una nueva alianza para aprender y crear; también retomamos nuestra agencia como seres sociales, pues en un marco de contingencias imaginamos posibilidades alternativas (Emirbayer & Mische, 1998); esa conexión entre “el poder y el potencial de un individuo para tomar decisiones libres como actor principal” (Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín, s.f.). *Nos-otrxs* construimos una línea de fuga para nuestros pensamientos, sentires y acciones. En este espacio reflexivo actuamos contra lo normativo y operamos bajo la indisciplina (Sheikh, 2009, como se citó en Calderón y Hernández, 2019, p. 17). He aquí el potencial entre el cruce de lo artístico y lo pedagógico en colectividad como sitio para construir espacios sociales alternativos de representación más allá de las estructuras sociales normativas.

La autorrepresentación de la identidad y el género. Análisis de libro de artista, *collage* y arte de la tierra

Los lenguajes artísticos son mediados por estructuras y órdenes visuales que pueden ser decodificados a través de múltiples marcos de interpretación, como la semiótica y la fenomenología, entre otros. En estos espacios de representación enunciamos los códigos culturales que nos son comunes, ya sea para afirmarlos, cuestionarlos o deconstruirlos. La capacidad creativa nos permite rearticular el mundo en un espacio de representación. Para poder realizarla, es necesario

elegir entre el vasto mundo de signos para articular una narración: “es imposible decir nada sobre el mundo como un todo, y que cualquier cosa que pueda decirse ha de ser sobre partes del mundo” (Wittgenstein, 1921, p. 6); es decir, el lenguaje siempre será parte de aquello que quiero representar, pues “los límites del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) indican los límites de mi mundo” (p. 7). En el caso del arte, el lenguaje (figurativo o abstracto) y el medio (dibujo, pintura, cuerpo, entre otros) será parte de lo que moldee la narrativa.

El ejercicio de representación implica deshacernos de los mitos de un ojo inocente, que ignora o deja pasar:

Este ojo que elige lo que será representado ya está obsesionado por su propio pasado, por viejas y nuevas insinuaciones que le llegan del oído, la nariz, la lengua, los dedos, el corazón y el cerebro. No funciona como un instrumento autónomo y solitario, sino como un miembro sumiso de un organismo complejo y caprichoso [...] El ojo selecciona, rechaza, organiza, discrimina, asocia, clasifica, analiza y construye. (Goodman, 2010, p. 23)

Para el caso de este análisis se plantea la problemática de la autorrepresentación, lo cual implica un ejercicio reflexivo sobre la identidad y sus componentes, en particular, el género. De Lauretis (2015) menciona que

el género se *real-iza*, llega a ser real, cuando esa representación se convierte en auto-representación, cuando uno lo asume individualmente como una forma de la propia identidad social y subjetiva. En otras palabras, el género es tanto una atribución como una apropiación: otros me atribuyen un género y yo lo asumo como propio –o no–. (p. 108)

Para el caso de nuestro estudio hablamos de la representación sobre la autorrepresentación, pues nos enfrentamos no solo a una apropiación, sino también a un ejercicio de volver a presentar en imagen aquello que ya he elegido para representarme desde las interiorizaciones genéricas. El trabajo que analizaremos fue producido por el

primer grupo de mujeres privadas de su libertad que participaron en el taller en 2015. Ellas son originarias de diversos estados de la república mexicana (Veracruz, Oaxaca, Morelos, Tlaxcala, Sinaloa, Baja California y Tamaulipas) y la Ciudad de México; sus edades van de 18 a 60 años. La mayoría solo cuenta con estudios de secundaria, y un porcentaje reducido tiene estudios de educación media superior.

Figura 1. Alebrijes en el festival de la Ciudad de México



Fuente: Buenrostro (s.f.).

Para este análisis se eligieron tres prácticas realizadas durante 2015 y 2016. La primera de ellas es un ejercicio de libro de artista realizado con técnicas mixtas; posteriormente, una práctica de *collage* de autorretrato. Finalmente analizaremos un ejercicio de arte de la tierra,¹ efectuado de forma colectiva.

La práctica de libro de artista tuvo como objetivo generar un lugar para la reflexión del mundo emocional y simbólico de sus per-

¹ El arte de la tierra es un movimiento artístico que surge en la década de 1960 en Estados Unidos y Gran Bretaña, principalmente. Plantea una reflexión entre el ser humano y su relación con los entornos naturales y el paisaje.

sonalidades. Era mi intención poner sobre la mesa de discusión un acercamiento con las autorrepresentaciones con base en el estudio del alebrije. Esta figura fantástica, construida a partir de animales o criaturas míticas, es una artesanía originaria del Estado de México y en la actualidad es una práctica altamente desarrollada en el estado de Oaxaca. El alebrije tiene la particularidad de mezclar lo no común, lo fuera de norma: alas de ave, cuerpo de lagartija, garras de gallo, dientes de tiburón, pico de perico (figura 1).

Los libros de artista pueden considerarse espacios exploratorios: “solicitan ser leídos de forma diferente al resto de libros [y] explorar más allá de las convenciones lógicas del lenguaje y de la racionalidad de la página impresa en dos dimensiones” (Crespo, 2012, p. 2), gracias a su multifacética forma de desplegarse, contraerse y narrar a través de imágenes y textos.

El libro de artista es un medio idóneo para entramar ideas difusas, heterogéneas, ordenadas o yuxtapuestas, capaces de construir una propia narrativa. Permite a quien crea, poco a poco ir hilvanando sus ideas a través de la temporalidad y construir una historia. Este proceso se convierte en “producto del interior del artista, donde cohabitan los elementos sociales, sistémicos y personales” (Acha, 2015, p. 145). Este medio permite desarrollar un propio proceso creativo de forma no lineal, a veces un tanto laberíntica, ya que, como menciona Acha, facilita representar imágenes alojadas en las experiencias vividas, que te permiten relacionarlas poco a poco para llegar a nuevas significaciones.

Los libros de artista (figura 2) que realizaron las mujeres mostraron una multifacética forma de observarse. Entre diversidad de colores, plumas, alas de mariposa, garras de león y otros elementos, narraron su propia autorrepresentación más allá del cuerpo y la piel. A partir de ejercicios exploratorios colectivos realizados previamente, nos adentramos a que cada una escribiera sus cualidades, defectos, temperamentos, virtudes y sentires en este momento de su vida.

De esta forma intentamos deconstruir la idea de una identidad estable y homogénea, a partir de la multiplicidad de imágenes que abrazaban identidades complejas y cambiantes, que narran historias

específicas en espacios y tiempos diferenciados. El libro inició con un texto acerca de cómo se sentían al principio del taller, y la última página se dedicó para hablar sobre la experiencia suscitada en esta reflexión.

Figura 2. Libros de artista (Cereso de Mexicali)



Fuente: Ave Fénix (2015a).

Esta práctica detonó en mí el interés en seguir explorando el cuerpo y el retrato como lugar de encuentro con la memoria y la identidad. El siguiente ejercicio (figura 3) incorporó la autorrepresentación a partir de los recuerdos sobre ellas mismas a través del *collage*.² Fue muy interesante cómo estas imágenes mostraron labios pintados, maquillaje, moños y vestimenta de colores. Construyeron una imagen de sí mismas que desvelaba el deseo de un cuerpo en color en su piel y ropa. Como norma, en el Cereso se prohíbe cualquier maquillaje y elemento decorativo para el cuerpo, y es obligatorio portar el uniforme de playera y tenis blancos y *pants* grises.

² El *collage* es una técnica que utiliza el recorte de revistas, libros y hojas para construir imágenes.

La imagen del cuerpo ataviado y pintado nos muestra el deseo de revivir esas memorias sobre su corporalidad y su autorrepresentación. Butler (2007) cuestiona la representación como espacio para la normatividad, donde a partir del lenguaje es capaz de mostrarse aquello que se considera como verdadero para enunciar a las mujeres (p. 45). A diferencia del libro de artista –que se ocupaba de hablar de la realidad múltiple y compleja del ser, de lo inasible del mundo emocional y psíquico–, estas imágenes se contraponen abruptamente a las representaciones enmarcadas en el discurso de lo que es lo femenino en un contexto socialmente aceptable.

Figura 3. Práctica de autorrepresentación a partir de la técnica de collage (Cereso de Mexicali)



Fuente: Ave Fénix (2015b).

Para Atkinson (2003, como se citó en Martínez, 2011), la piel se enuncia como “texto de la cultura, y desarrolla la idea de que tanto la forma, como la apariencia, el movimiento y la experiencia corporal se hallan influenciados por la interacción de los sujetos en una determinada cultura” (p. 36). Estas imágenes representan cuerpos culturales, textos que nos hablan de color, diseño, maquillaje, elementos que solo habitan en su psique y ya no en sus cuerpos. Cuando hablo de cuerpos culturales, parto de la idea de que la cultura es “la acción y el efecto de cultivar simbólicamente la naturaleza interior y exterior humana haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que

organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales” (Giménez, 2005, p. 31). Este concepto de cultura está, por tanto, ampliamente relacionado con las representaciones sociales materializadas en diversas formas simbólicas como “expresiones, artefactos, acciones y acontecimientos” (p. 32), las cuales observamos en el comportamiento, usos, costumbres, vestido, alimentación, vivienda y objetos de uso cotidiano.

Estos cuerpos, controlados en el espacio y el tiempo carcelario, son disciplinados borrando toda marca de su pasado cultural, de sus formas de “ser/hacer, decir y sentir en el mundo” (Murcia *et al.*, 2016, p. 258). El uniforme y las normas carcelarias intentan nulificar la autorrepresentación del ser y, por lo tanto, de su ser generizado. Si bien el género

no siempre se constituye de forma coherente o consistente [...] porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas [...] es imposible separar el “género” de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene. (Butler, 2007, p. 49)

Las imágenes en los *collages* evocan las pequeñas prácticas de resistencia de estas mujeres para preservar su performatividad de género. Incluso sin maquillaje o ropa de colores, las tarjetas Ladatel³ funcionan para enchinar las pestañas. A falta de accesorios o maquillaje, se puede hacer un moño en la cabeza solo de cabello e incluso tomar un poco de pintura acrílica roja del taller de artes plásticas para pintar los labios.

Estas experiencias de aprendizaje se hilvanaron junto a mis *alumnxs* y estas mujeres, e hicieron de mi práctica artística y pedagógica un lugar para construir a partir de estos hallazgos, y comenzar a suscitarlos de manera consciente. Ese aprendizaje surgió a partir de la contigüidad, del espacio entre *nos-otrxs*, entre nuestros cuerpos

³ Son unas tarjetas plásticas que fueron de uso común en teléfonos públicos durante la década de 1990. Actualmente son muy utilizadas al interior de los ceresos, pues los familiares de los internos depositan ahí dinero y ellos pueden comunicarse al exterior con sus parientes y amigos. La institución verifica cada llamada telefónica.

atentos. De esta manera, un día ellas me compartieron cómo extrañaban las flores y las plantas, así que integré una práctica de arte de la tierra (figura 4) a la planeación de clase.

Figura 4. Práctica de arte de la tierra (Cereso de Mexicali)



Fuente: Ave Fénix (2016).

Se revisó el tema a través del análisis de algunas obras realizadas por artistas en las décadas de 1960 y 1970. Ese día ingresamos hojas y flores secas, granos diversos, elementos orgánicos como algodón y telas. La única consigna fue trabajar de forma colectiva y utilizar algunos de esos materiales. Las mujeres se organizaron en grupos, discutieron y tomaron la decisión de incorporar su propio cuerpo en la práctica. Conformaron un círculo, dispusieron los elementos sobre el suelo y su cuerpo; todas se tomaron de la mano y generaron círculos concéntricos. Se rompieron el tiempo y el espacio carcelario; estaban ahí tiradas en el suelo, rompiendo cualquier regla de comportamiento, pero en un estado de conexión colectiva.

Este ejercicio invitaba a la reflexión del cuerpo y la naturaleza; sin embargo, devino gesto ritual para entrelazar los cuerpos, los afectos, la naturaleza, la añoranza y la memoria. Para Martínez (2011), los rituales de iniciación “representan una especie de catalizador, que proporciona una identidad nueva a las personas que necesitan esta re-identificación por razones puramente culturales” (p. 64). Entre un espacio institucionalizado y un espacio sagrado ritual, se conformó una pieza de arte de la tierra que evocaba cuerpos ataviados, pero con elementos naturales. Se conformó un grupo de mujeres que bajaron colectivamente para habitar significativamente sus cuerpos.

Conclusiones

En el espacio de la creación y el aprendizaje en colaboración encontré un lugar para el pensamiento crítico y reflexivo donde aprendimos a estar de nuevas maneras entre *nos-otrxs*. Fue un espacio que construimos *juntxs* para que *todxs* pudiéramos reconocernos más allá de nuestras propias expectativas. Sobre esta aportación, Eisner (como se citó en Abad, 2009) menciona que las artes hacen a la educación, donde parten de “una concepción contextualista que subraya las aplicaciones y características que las artes poseen como medio de intervención para atender a las necesidades de las personas y colectividades” (p. 19). El taller que iniciamos en el Cereso comenzó a entretejerse con las necesidades de relación que fuimos descubriendo y se convirtió en espacio vivo de transformación continua de *todxs*.

La práctica artística y pedagógica en un espacio compartido se convierte, a partir de los hallazgos inesperados, en una posibilidad para la generación de grietas en los sistemas normativos. En estos resquicios podemos provocar experiencias estéticas que nos lleven a otros modos de aprendizaje. En el caso particular de este análisis, podemos observar cómo ciertos ejercicios son capaces de afirmar las representaciones normativas sobre el cuerpo y el género femeninos, en el caso del *collage*. Otros medios, como el libro de artista, permiten indagar en lo inasible de la identidad y situarla en su espacio de complejidad y narrativas múltiples, que son todo y uno a la vez.

Finalmente, la acción sobre arte de la tierra muestra que el uso del cuerpo en la misma obra posiciona a las participantes-creadoras en un sitio de mayor compromiso personal. Es un acto político que sitúa al cuerpo en un estado de presencia que le permite jugar otro rol en sus propias autorrepresentaciones. Esta experiencia corporal y política, Lagarde (2009) la explicaría como un ejercicio de sororidad, pues se convierte en una experiencia entre mujeres que buscan alianzas existenciales a través del cuerpo y la subjetividad, como un gesto para eliminar las formas de opresión y búsqueda de apoyo mutuo (p. 126). Estos espacios para la autorrepresentación son lugares potenciales para el cambio, lo que Segato (Museo Universitario del Chopo, 2021) enuncia como *espacios moleculares*, potenciales para la reconstrucción de la vida social, específicamente para cambiar el patriarcado de nuestras estructuras de vida.

Esta dimensión política de nuestras experiencias estéticas es atravesada por nuestra muy particular forma de resolver, convivir, gestionar. Es nuestra manera de ser entre *nos-otrxs* lo que ha moldeado nuestra experiencia.

Quiero compartir unas palabras de doña Chela, quien falleció en 2018. Ella fue víctima del sistema de salud penitenciario, así lo mencionaron sus compañeras. La entrevisté cuando terminamos un mural en el área de convivencia femenil; éramos alrededor de 55 personas trabajando, entre mujeres privadas de su libertad y *alumnxs*. Cada una de las mujeres desarrolló una imagen que se ligaba a su memoria, origen personal o cultural; fuimos hilando cada imagen para crear una larga narrativa visual colectiva. Doña Chela era de Mexicali; pintó un paisaje árido, pero en medio había un águila. Ella nos compartió lo siguiente:

me he sentido más libre al expresar, me ha transformado; ya no soy esa mujer que pensaba que aquí nunca voy a aprender nada, pero ya sé que cuando yo salga ya sé qué es lo que quiero, que es una de las cosas que yo quiero hacer: seguir este arte, porque me ha dejado mucho [...] en mi vida personal me ha transformado, me ha dado esperanza. (Doña Chela, comunicación personal, 2018)

No *todxs* hemos tenido las oportunidades ni las condiciones para desarrollar nuestras capacidades. En nuestro país eso parece ser un privilegio. Esta capacidad de deslizamiento la aprendí a través de muchas experiencias y personas que compartieron algunas estrategias para poder encontrar mi propia voluntad y explorar mis potencialidades. Algunas ocasiones se nos olvida que somos un *nos-otrxs*, moldeados por la colectividad. Y es en ese espacio donde se da el mayor crecimiento. La imagen que dibujó doña Chela era personal; el arte es subjetivo, se experimenta a solas, pero esa capacidad creativa se estimula en el ir y venir colectivamente. Se camina a solas, pero ese paisaje que deseamos encontrar será mejor si lo dibujamos *juntxs*.

Referencias

- Abad, J. (2009). *Usos y funciones de las artes en la educación y el desarrollo humano en educación artística, cultura y ciudadanía*. Anzos.
- Acha, J. (2015). El proceso creativo. *Introducción a la creatividad artística* (pp. 145-196). Trillas.
- Ardenne, P. (2002). *Un arte contextual. Creación artística en medio urbano, en situación, de intervención, de participación*. Cendeac.
- Ave Fénix (2015a). *Libros de artista* [composición fotográfica]. Archivo del proyecto Ave Fénix.
- Ave Fénix (2015b). *Práctica de autorrepresentación a partir de la técnica de collage* [composición fotográfica]. Archivo del proyecto Ave Fénix.
- Ave Fénix (2016). *Práctica de arte de la tierra* [fotografía]. Archivo del proyecto Ave Fénix.
- Betancourt, M. (2007). *El taller educativo. ¿Qué es? Fundamentos, cómo organizarlo y dirigirlo, cómo evaluarlo*. Magisterio. <https://books.google.cl/books?id=Bo7tWYH4xMMC&pg=PA4&lpg=PA4&dq=may+betancourt+2007#v=onepage&q=may%20betancourt%202007&f=true>
- Buenrostro, C. (s.f.). *Alebríes en el festival de la Ciudad de México* [fotografía]. Pixabay. <https://pixabay.com/es/photos/festival-alebrije-desfile-gente-2301433/>

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Calderón, N. & Hernández, F. (2019). *La investigación artística. Un espacio de conocimiento disruptivo en las artes y en la universidad*. Octaedro.
- Chaparrita. (2018). Entrevista con participantes del proyecto Ave Fénix. Archivo personal.
- Crespo, B. (2012). El libro-arte/libro de artista: Tipologías secuenciales, narrativas y estructuras. *Anales de Documentación*, 15(1), 1-25. <https://revistas.um.es/analesdoc/article/view/analesdoc.15.1.125591/131831>
- De Lauretis, T. (2015). Género y teoría *queer*. *Mora*, (21), 107-118. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2402/2062>
- De Pascual, A. & Lanau, D. (2018). *El arte es una forma de hacer (no una cosa que se hace)*. Catarata.
- El Colegio de México. (2018). *Desigualdades en México*. Red de Estudios sobre Desigualdades; BBV Bancomer. <https://desigualdades.colmex.mx/informe-desigualdades-2018.pdf>
- Emirbayer, M & Mische, A. (1998). What is agency? *The American Journal of Sociology*, 103(4), 962-1023. <https://doi.org/10.1086/231294>
- Fiori, E. (2011). Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire. En P. Freire (autor), *Pedagogía del oprimido* (pp. 6-17). Siglo XXI Editores.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- García-Huidobro, R. (2020). *Cruzar la mirada. Resignificar a las artes en la sociedad actual*. Universidad de Los Lagos; RIL Editores.
- García-Huidobro, R. & Montenegro, C. (2021). La mediación en los proyectos pedagógicos: Artistas-docentes como creadores y creadoras de relación desde las artes visuales. *Revista Colombiana de Educación*, 1(82), 83-106. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcde/n82/0120-3916-rcde-82-83.pdf>
- Gardner, H. (2019). *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Paidós.

- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (vol. uno). Co-naculta.
- Goodman, N. (2010). *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de los símbolos*. Paidós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín (s.f.). Agencia. Mujeres y género en América Latina. https://www.lai.fu-berlin.de/es/e-learning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/lista6/agencia.html
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2022). *Censo Nacional del Sistema Penitenciario Federal y Estatales 2022. Presentación de resultados generales*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/cnspef/2022/doc/cnsipef_2022_resultados.pdf
- Lagarde, M. (2009). Pacto entre mujeres sororidad. *Aportes*, 25(9), 123-135. <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>
- Ley Nacional de Ejecución Penal. 16 de junio de 2016. D.O. No. 13. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LNEP_090518.pdf
- Martínez, S. (2011). *La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturización en el arte contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica.
- Montalvo, T. (2015, 23 de junio). 8 de cada 10 mujeres en prisión, encerradas por un delito menor ligado al narco. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2015/06/8-de-cada-10-mujeres-en-prision-encerradas-por-un-delito-menor-ligado-al-narco/>
- Moraes, M. C. & De La Torre, S. (2002). Sentipensar bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación. *Creatividad y Sociedad*, (2), 41-56. <http://creatividadysociedad.com/wp-content/uploads/2019/10/revista-CS-2.pdf>
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Murcia, N., Jaimes, S. S. & Gómez, J. (2016). La práctica social como expresión de humanidad. *Cinta de Moebio. Revista de*

- Epistemología de Ciencias Sociales*, (57), 257-274. <https://www.scielo.cl/pdf/cmoebio/n57/art02.pdf>
- Nancy, J. (2006). *Estar los unos con los otros*. (Trad. A. Tudela Sancho). Arena Libros.
- Pallasma, J. (2016). *Habitar*. Gustavo Gili.
- Museo Universitario del Chopo (2021, 10 de mayo). *Rita Segato y Francisco Carballo. Arte, política y contracultura. El mundo hoy* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=A-FafaY5_KUQ&t=411s
- Ranciére, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes. <https://www.eafit.edu.co/centro-integridad/guias-docentes/SiteAssets/El%20Maestro%20Ignorante.pdf>
- Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana. (2022, junio). Cuaderno mensual de información estadística penitenciaria nacional. CE_2022_06.pdf (www.gob.mx)
- Toscano, H. (2010, 28 de febrero). Artesanías en el Cereso. Internas en Ensenada participan en la creación, desarrollo y diseño de piezas plásticas y arte popular. *El Vigía*. <https://www.elvigia.net/general/2010/2/28/artesanas-cereso-5662.html>
- UABC y SSPE llevan educación a Ceresos de Baja California. Única experiencia de este tipo en el país que permite a internos cursar una licenciatura. (2016, 5 de enero). *Gaceta UABC*. <http://gaceta.uabc.mx/notas/academia/uabc-y-sspe-llevan-educacion-ceresos-de-baja-california>
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logicus philosophicus*. <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina29684.pdf>

Diálogos con el cuerpo, el género y la subjetividad
se terminó de imprimir en diciembre de 2024 en
Impresora San Andrés, S. A. de C. V., Río Mocerito y
Vasco de Quiroga #801, Col. Pro Hogar, C. P. 21240,
Mexicali, Baja California. En su composición se utilizó
la tipografía ITC Galliard de 10 puntos y Franco
de 14 puntos. El tiraje consta de 100 ejemplares.
El cuidado de la edición estuvo a cargo del Área
Editorial del Instituto de Investigaciones Culturales-
Museo de la UABC. Este libro también se encuentra
disponible por medio electrónico en formato pdf.

