INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

DOSSIER

REVISTA SARANCE

54-2025

54

Vulnerabilidad: cuerpos, violencia y cuidado desde las Ciencias Sociales y Humanidades

UNIVERSIDAD DE OTAVALO
Libres y unidos en la diversidad

BIBLIOTECA
PLUTARCO CISNEROS ANDRADE

REVISTA SARANCE Nº 54
(junio - noviembre 2025) - Publicación bianual
Otavalo-Ecuador
ISSN 1390-9207
ISSN electrónico: e-2661-6718
DOI: 10.51306/ioasarance.054

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade
Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano
Vicepresidente IOA

Juan Andrés León Cisneros
Juan Carlos León Guarderas
Juan Martín Cisneros
Sebastián León Cisneros
Vocales de Consejo Directivo IOA

Sebastián León Cisneros
Director general IOA

Diego Rodríguez Estrada
Director de Investigación IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Guisella Alexandra Carchi
Asistente de editor

Juan Suarez Proaño
Corrector de estilo y asistente de edición

Luis Alajo Plazas
Diseño y Diagramación

Andy Cadena Burbano
Comunicación

Revisión textos en inglés: Heather Lynn Hayes
Interpretación Kichwa: Samay Cañamar Maldonado

Impresión: Editorial Pendoneros (IOA)
Imágen de la portada: *Zócalo*, José Villarreal, 2009

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:
Instituto Otavaleño de Antropología
www.ioaotavalo.com.ec
Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendoneros
Otavalo - Ecuador
Email: *revistasarance@ioaotavalo.com.ec*
ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista Indexada en: Latindex (directorio y catálogo 2.0); ROAD, Crossref, LatinREV, MIAR.

©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Índice

Cincuenta años de pensamiento situado.
La revista Sarance y la potencia de lo vulnerable.
Editorial 6

Diego Rodríguez Estrada
Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo. Ecuador)

1.- Más allá de la igualdad y la discriminación 11

Martha Albertson Fineman
Emory University School of Law
(Atlanta. Estados Unidos)

2. Desenredados y enredados: Una mirada a los cuerpos desde el posthumanismo 29

Josep Martí
Instituto Catalán de Antropología
(Barcelona. España)

3. Una crítica de la vulnerabilidad a los desastres: más allá de cuerpos y espacios 52

Elizabeth K. Marino
Oregon State University-Cascades.
(Oregon. Estados Unidos)

A. J. Faas
San Jose State University.
(California. Estados Unidos)

4. Fragilidad, mortalidad y vulnerabilidad en la ontología de la vida: Hacia una propuesta de categorías biontológicas 81

Samuel Ricardo Espinoza Venzor
Universidad Nacional Autónoma de México.
(Ciudad de México. México)
Universidad Autónoma de Chihuahua.
(Chihuahua. México)

5. “El duelo es el fin de la soledad”. Muerte y lengua en *Los muertos indóciles* (2019) de Cristina Rivera Garza 107

Lucila Navarrete Turrent
Universidad Autónoma de Coahuila.
(Saltillo. México)

6. La fragilidad de la memoria y su influencia durante el proceso etnográfico 125

Leire Castrillo Velez de Mendizabal
Universidad del País Vasco. UPV-EHU.
(Leioa. España)

7. Masculinidad y silencio: victimización sexual en niños y varones jóvenes 147

Paco Abril Morales
Universidad de Girona.
(Cataluña. España)

Rafael Soto
Asociación de Hombres por la Igualdad.
(Málaga. España)

Pedro Unamunzaga
Asociación de Hombres por la Igualdad.
(Málaga. España)

8. Comunidades putrefactas: s’o y las relaciones de interdependencia 170

Mayra Citlalli Rojo Gómez
Univrsidad Autónoma Metropolitana
(Ciudad de México. México)

9. La vulnerabilidad en el devenir hombre: la construcción de la masculinidad desde cuatro historias de vida 192

Andy Cadena Burbano
Instituto Otavaleño de Antropología.
(Otavalo. Ecuador)

10. Afectos en movimiento: Correr, habitar y resistir en un espacio urbano desigual 217

Magdalena Moreno Ortíz
Universidad Autónoma de Tamaulipas.
(Tamaulipas. México)
Verité Org.
(Massachusetts. Estados Unidos)

11. Cuidado y género. Experiencias de mujeres-madres sobre la inserción escolar de hijos con trastornos del neurodesarrollo 246

Lizbeth Flores Hernández
Escuela Normal No. 4 de Nezahualcóyotl.
(Estado de México. México)

Jonathan Ojeda Gutiérrez
Escuela Normal No. 4 de Nezahualcóyotl.
(Estado de México. México)

Editorial

Cincuenta años de pensamiento situado. La revista Sarance y la potencia de lo vulnerable.

El 31 de octubre de 1975 se publicó el primer número de la *Revista Sarance*, como una revista científica del Instituto Otavaleño de Antropología (IOA). Su publicación no fue un hecho aislado: un año antes, el 31 de octubre de 1974, se inauguró oficialmente la sede del Instituto, cuyo proceso de gestación comenzó en 1969 y su construcción arrancó en 1971. Ese periodo —hecho de procesos, de insistencias y de apuestas colectivas— configura el marco desde el cual pensar el nacimiento de una revista como *Sarance*.

Para entonces, el IOA ya había producido y difundido varios trabajos académicos. Con una sede propia, el Instituto se convirtió rápidamente en un nodo de acogida para investigadores de diversas partes del mundo. Recibió a figuras como Fernando Plaza Schuller, Stephen Athens, Udo Oberem, Segundo Moreno Yáñez, Horacio Larraín, Waldemar Espinoza Soriano, Juan Freire Granizo, Roswith Harman, Norman Whitten, Albert Meyers, Ruth Moya, Frank Salomon, Fernando Tinajero, Linda S. Cordell, Alan Osborn, Berta Ares Queija, Iveline Lebret, entre otros. Cada uno de ellos aportó no solo con sus investigaciones, sino con una forma de habitar el pensamiento desde Otavalo, convirtiendo al IOA en una base de operaciones, punto de partida y de retorno del pensamiento social ecuatoriano y andino.

La *Revista Sarance* nació, en primer lugar, como un espacio de articulación para los trabajos realizados en el IOA por sus investigadores y colaboradores, y como una plataforma para la divulgación de avances, propuestas y reflexiones generadas en cada uno de sus departamentos: antropología, historia, etnomusicología y folklore, difusión cultural y arqueología. Ese primer número estuvo estructurado en cinco secciones: *Estudios y ensayos*, *Documentos*, *Otavalo: hombres, hechos e ideas*, *Biografías* y *Vida institucional*.

Entre sus contenidos se encuentran textos como "¿Qué es el estructuralismo?" de Hernán Rodríguez Castelo; una lectura arqueológica de César Vásquez Fuller; "Ecuatorianismo y colombianismo", de Carlos J. Córdova Malo; y "Constantes y variantes de la etnomusicología y el folklore" de Carlos Coba Andrade. A ellos se suman documentos clave para comprender las redes internacionales del IOA, como la ponencia "Algunos problemas de la

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

investigación antropológica en el área andina", presentada en la Primera Reunión Andina de Antropología celebrada en La Paz, en la que el IOA protagoniza la propuesta metodológica y conceptual de la investigación en el área andina.

El segundo número de la *Revista Sarance* amplía significativamente sus alcances. Si en sus inicios se concebía como una publicación científica destinada a recoger los trabajos de investigación del propio Instituto, ese número se abrió a colaboraciones que provenían de distintas partes del mundo. Esta apertura coincidió con el impulso que el IOA dio a su programa de estancias de investigación y becarios, lo que permitió que investigadores extranjeros se integraran activamente a la vida institucional, utilizando sus archivos, desarrollando trabajo de campo y enriqueciendo los diálogos académicos desde una perspectiva comparada y transnacional.

Eran años en los que la antropología y los estudios del folklore estaban fuertemente orientados hacia los estudios andinos, con un énfasis particular en la documentación y análisis de prácticas culturales, rituales y formas de vida que aún se mantenían vigentes. Esta orientación respondía a la mirada de una época que, por un lado, buscaba preservar una memoria cultural que se percibía en riesgo de desaparición; y por otro, contribuir a una comprensión más profunda de las dinámicas identitarias, simbólicas y sociales de los pueblos andinos.

Pero más allá de su contenido, *Sarance* es también una forma de narrar la historia de las ideas y visiones que han atravesado al Instituto. Leer sus páginas es recorrer, desde dentro, los desplazamientos teóricos, los diálogos disciplinarios y las presencias históricas que han marcado el devenir del IOA. El prestigio de esta revista va mucho más allá de la contemporánea burocracia académica, se sostiene en la seriedad, rigurosidad y profundidad del pensamiento que cada revista ha sabido sostener, haciendo de este conjunto de revistas un documento vivo de una institución que ha sobrevivido a las mareas políticas y sociales que, durante décadas, no han podido entender que en la investigación y en la actividad cultural existe la potencialidad de transformación de nuestras sociedades.

Sarance cuenta hoy con 54 ediciones publicadas, y su recorrido da cuenta no solo de una trayectoria editorial, sino de una forma de pensar y habitar las ciencias sociales desde el Ecuador y, particularmente, desde Otavalo. Los últimos años, los diez números más recientes han sido el centro de un giro significativo para la revista, que no solo refleja la visión institucional del IOA, sino que también han sido un ejercicio de apertura y de interrogación. Nos hemos preguntado, desde el interior y provocando el diálogo con otras voces: ¿cuáles son las problemáticas que atraviesan nuestro mundo contemporáneo?, ¿qué papel pueden y deben desempeñar hoy las instituciones dedicadas a las ciencias sociales?, ¿cómo podemos plasmar nuestras miradas en formas que habiliten el pensamiento colectivo y no lo clausuren?

La modalidad del dossier temático ha sido una herramienta clave para esta apuesta. Nos ha permitido configurar un espacio de debate polifónico, donde confluyen autores y pensadores provenientes de distintos territorios geográficos y de múltiples disciplinas. Esta diversidad es un medio para mantener abierta la conversación sobre los desafíos de nuestro tiempo. Porque pensar hoy, desde nuestro espacio, es también pensar con otros. Pensar desde el arraigo, pero sin frontera.

En este medio siglo la revista ha atravesado momentos complejos, tanto a nivel interno como externo, enfrentando intentos de debilitamiento, tensiones institucionales y transformaciones profundas en su entorno. Sin embargo, la solidez de su existencia se sostiene no solo en una persistencia editorial, sino que forma parte de la presencia sólida del Instituto Otavaleño de Antropología, que se aproxima ya a los sesenta años de vida. En esta nueva etapa, la revista asume una visión orientada no solo a cumplir con los estándares de indexación académica, sino a marcar líneas de pensamiento capaces de interrogar las complejidades del presente.

El dossier número 54 se centra en la vulnerabilidad no como sinónimo de debilidad pasajera, ni como una categoría únicamente asistencial, sino como una condición constitutiva de todo lo vivo. Vulnerable es el planeta, la memoria, las instituciones, el futuro, las ideas, y las formas colectivas que nos sostienen. Esta noción, que es clave en el pensamiento jurídico, político y filosófico contemporáneo, nos obliga a reconsiderar nuestra posición en el mundo y nuestras formas de relacionarnos.

Desde una perspectiva filosófica, la vulnerabilidad nos remite a una ética de la interdependencia, que se distancia radicalmente de la falsa autonomía del individualismo liberal. Implica concebir la subjetividad no como una entidad aislada, sino como una relación: existimos en tanto somos afectables, en tanto estamos expuestos al otro y al mundo. La vulnerabilidad no es solo un dato empírico o antropológico: es una condición ontológica fundamental. Ser humano significa, simultáneamente, estar en riesgo y estar abierto al vínculo, a la posibilidad de ser afectado.

Como señala Thomas Casadei (2018), esta condición se vincula con nociones como fragilidad, dependencia, precariedad y discriminación, y permite reconfigurar nuestras instituciones desde una perspectiva relacional, no extractiva ni instrumental. En este sentido, su potencia crítica no reside únicamente en visibilizar lo dañado o lo expuesto, sino en poner en cuestión las formas de organización social que producen y distribuyen de manera desigual la posibilidad misma de ser protegido, reconocido o sostenido.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Esta concepción no niega la dimensión estructural de la vulnerabilidad; al contrario, la profundiza. Porque no todas las vidas son igualmente vulneradas, y no todas las exposiciones tienen las mismas consecuencias. La vulnerabilidad se teje con la historia, con los cuerpos marcados por desigualdades, con memorias de exclusión y con los silencios impuestos por regímenes de poder.

Parafraseando a Martha Fineman, podríamos decir que un sujeto definido principalmente por su vulnerabilidad y necesidad —más que por su autonomía o capacidad de elección— refleja de forma más amplia la condición humana. Esta comprensión desplaza el ideal moderno del sujeto independiente y autosuficiente, para reconocer que nuestra existencia se sostiene en vínculos, cuidados y relaciones de interdependencia.

Además, la vulnerabilidad y la dependencia no se limitan a los lazos entre seres humanos. También implican relaciones con lo no humano: con los territorios que habitamos, con los ecosistemas que nos sostienen, con las especies con las que coexistimos. Esta mirada amplia permite asumir que lo común no es solo social o cultural, sino también ecológico. Desde ahí, la vulnerabilidad deja de ser una falta o un déficit, para convertirse en una potencia ética que nos obliga a imaginar otros modos de vida, más justos y sostenibles.

También hay una dimensión generativa en esta noción: la vulnerabilidad crea vínculos, abre posibilidades de transformación, y permite pensar y pensarnos desde las grietas. Como proponía Deleuze, un afecto representa la capacidad de un cuerpo para afectar y ser afectado. Esta capacidad nos sitúa en una trama constante de fuerzas, donde la vulnerabilidad no es pasividad, sino posibilidad de transformación.

Adoptar una palabra es un acto político. Nombrar implica elegir un lugar de enunciación, situarse en un campo de fuerzas y hacerse responsable del modo en que esa palabra resuena en contextos jurídicos, institucionales, sociales y culturales. La elección de este concepto para el dossier actual de *Sarance* no está exenta de tensiones ni ambigüedades, pero precisamente ahí reside su potencia. A través de este enfoque, se abren espacios para repensar otras categorías del léxico jurídico-filosófico contemporáneo: humanidad, igualdad/desigualdad, seguridad/inseguridad, fragilidad, marginalidad, exclusión, interseccionalidad.

Como escribe Casadei: "La vulnerabilidad [...] es una característica que cohabita constantemente con nosotros y marca el mundo mismo" (2018, p. 81). Este dossier recoge esa intuición y la expande, como una invitación a pensar no solo desde la herida, sino también desde lo que aún puede ser tejido.

Para finalizar, queremos expresar nuestro agradecimiento profundo a todas las autoras y autores que han contribuido con sus reflexiones y trabajos

en este dossier. Extendemos también nuestro reconocimiento a quienes, a lo largo de estos cincuenta años, han hecho posible los 54 números de *Sarance* con sus investigaciones, ensayos y compromisos intelectuales. En especial, quiero agradecer al actual equipo del IOA, cuya labor constante —rigurosa, ética, situada y generosa— ha permitido que esta revista siga siendo un espacio de pensamiento crítico y un referente regional en las ciencias sociales. Su trabajo no solo sostiene una publicación, sostiene una forma más que digna de estar en el mundo.

Referencias bibliográficas

Casadei, T. (2018). La vulnerabilitá in prospettiva crítica. En O. Giolo & B. Pastore (Eds.), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto* (pp. 73–99). Carocci.

Ferrarese, Estelle. (2016). Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World As It Is? *Critical Horizons*. 17. 149-159. 10.1080/14409917.2016.1153885.

Fineman, M. (2025). Más allá de la igualdad y la discriminación. *Revista Sarance*, (54), 11-28.

Foucault, M. (2018). *El orden del discurso* (J. Vich, Trad.). Austral. (Original publicado en 1971)

Maragno, G. (2018). Alle origini (terminologiche) della vulnerabilità: *vulnerabilis, vulnus, vulnerare*. En O. Giolo & B. Pastore (Eds.), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto* (pp. 13–28). Carocci.

Seguró, M. (2021). *Vulnerabilidad*. Herder Editorial.

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general
drodriguez@ioaotavalo.com.ec
ORCID:0000-0001-8896-6771
DOI: 10.51306/ioasarance.054.01
Instituto Otavaleño de Antropología.
(Otavalo. Ecuador)

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Open Access

Más allá de la igualdad y la discriminación [1]

Beyond Equality and Discrimination

Pakta pakta kawsayta, shikanyariyta yallishpa ashtawan ñawpaman rishpa

Martha Albertson Fineman
mlfinem@emory.edu
ORCID: 0000-0002-8319-9080
Emory University School of Law
(Atlanta. Estados Unidos)

Resumen

El marco social de las personas "económicamente desfavorecidas" se basa en la distinción entre un estatus conceptual de igualdad y la realidad de la discriminación y la desventaja. Este paradigma proporciona la lógica que rige tanto la crítica como la justificación del statu quo. Este artículo se pregunta si, y en qué medida, esta lógica de igualdad/antidiscriminación ha perdido su eficacia como herramienta crítica y cuál debería ser, de ser el caso, el fundamento de la lógica que la complemente o incluso la sustituya.

Palabras clave: vulnerabilidad; relacionalidad; instituciones sociales; resiliencia

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
19/11/2024

Fecha de aceptación:
16/12/2024

Cita recomendada:
Fineman, M. (2025). Más allá de la igualdad y la discriminación. *Revista Sarance*, (54), 11 - 28. DOI: 10.51306/ioasarance.054.02

[1] *[Nota del editor]*: Trabajo traducido por primera vez al español para este número. Artículo original: Fineman, M. A. (2020). Beyond Equality and Discrimination. *SMU Law Review Forum,* 73(1), 51-62. https://doi.org/10.25172/slrf.73.1.7. Traducción al español: Diego Rodríguez-Estrada. Parte de este artículo está basado en un trabajo anterior de la autora: Fineman, M. A. (2019). Vulnerability and Social Justice. *Valparaiso University Law Review*, 53(2), 341-369.

Abstract

The societal frame of the "economically disadvantaged" is rooted in a distinction between a conceptual status of equality and the actuality of discrimination and disadvantage. This paradigm provides the governing logic for both criticism and justification of the status quo. This Article questions whether and to what extent this equality/antidiscrimination logic has lost its effectiveness as a critical tool and what, if anything, should be the foundation of the rationale that supplements or even replaces it.

***Keywords**: vulnerability; relationality; social institutions; resilience*

Tukuyshuk

Kay allpapi mayhan "kullkita mana yapa charikkuna" nishpaka mayhan shukkunawan mana pakta pakta kashpa shinallatak shikanyaritukushkamantami mana charin nin chaymanta wakin llakikunatapash kawsay ushanka nin. Kay yuyaykunatami sinchiyachishka mayhan nallikachishpa rimakkunapash shinallatak mayhan alliman kay llakita rikuchishpa willankapak munakkunpash. Shinami kay killkaypika tapurinkapak munanchik kay pakta pakta kamachiykuna shinallatak shikanyarichishka yuyaykunapash kunankaman rimanahunchirakchu kashna llakikuna ama tiyachun, shinaka kay yaywanma yanapahunrinkachu shinallatak chay yuyay mana ashta yanapahukpika shinaka imashatak kutin yuyarina kanchik alliman kay llakimanta rimankapak, ima yuyaytata paypa ranti churay ushanchik.

***Sapi shimikuna:** llakichirina; wankurishka; llakta kawsaykuna; sinchitukuy*

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Introducción

El tema de este artículo para el Foro de la *SMU Law Review* nos centra en los desafíos que han enfrentado las personas "económicamente desfavorecidas" en la última década y que enfrentarán en el futuro. Este encuadre se basa en la distinción entre el estatus conceptual de igualdad y la realidad de la discriminación y la desventaja. Esta es la óptica a través de la cual la cultura jurídica contemporánea tiende a evaluar la naturaleza y el efecto de las leyes existentes y determina la dirección necesaria de reforma. Como tal, este paradigma proporciona la lógica que rige tanto la crítica como la justificación del *status quo.* Tiene sus raíces en una comprensión de la importancia del ser humano y en una creencia en su paridad fundamental ante la ley que también afirma el valor inherente de la libertad y la autonomía individual y, por lo tanto, es escéptica ante la intervención estatal en la esfera "privada" de la vida.

Creo que una de las preguntas más significativas del siglo XXI para quienes se ocupan de "los desfavorecidos" tiene que ser si esta lógica de igualdad/antidiscriminación ha perdido su eficacia como herramienta crítica, en qué medida, y cuál debería ser, si es el caso, el fundamento de la lógica que la complemente o incluso la sustituya. Plantear preguntas sobre el paradigma dominante actual no significa argumentar que la igualdad y la antidiscriminación no sean conceptos importantes o necesarios. La igualdad y no discriminación fueron, sin lugar a duda, pasos esenciales en la evolución de una sociedad justa. Antes de mediados del siglo XX, las reglas formales, así como las normas de funcionamiento, fueron construidas sobre afirmaciones de diferencias fundamentales entre grupos definidos por el sexo, la raza y otras características. Estas categorías distintivas de grupo también establecieron un mundo de identidades jerarquizadas y legalizadas en el que algunos eran susceptibles a un trato diferente, a menudo degradante. Sin embargo, ahora que se han eliminado las distinciones formarles y que el acceso igualitario es la norma[2], resulta evidente que los problemas en la sociedad a menudo trascienden la discriminación y la exclusión de las instituciones sociales. De hecho, puede haber problemas sustanciales con esas instituciones y su organización que no se muestran en la lógica jurisprudencial que surge de un paradigma de igualdad/antidiscriminación, lo que puede obstaculizar la capacidad de remediar (o incluso abordar) desigualdades existentes[3].

[2] Este argumento es desarrollado más profundamente en Fineman, M. A. (2017). Vulnerability and inevitable inequality. *Oslo Law Review, 4*(3), 133–149.

[3] Esto se refleja en las dificultades con la discriminación positiva y otros planes "correctivos" que proponen un trato desigual para abordar las desigualdades existentes. Para ampliar información al respecto, veáse Fineman, M. A. (2014). Equality and difference – The restrained state. *Alabama Law Review, 66*(3), 609–626.

Un modelo de igualdad o un mandato de no discriminación sigue siendo sin duda la respuesta adecuada en muchas instancias: una persona, un voto e igual salario por igual trabajo son ámbitos en los que la igualdad parece claramente adecuada. Sin embargo, la igualdad es menos útil —e incluso puede ser una medida injusta— cuando se aplica en situaciones de desigualdad ineludible o inevitable en las que son apropiados distintos niveles de autoridad y poder, como en la definición de la relación jurídica entre padres e hijos o entre empresario y empleado. Estas relaciones han sido relegadas a la esfera "privada" de la vida —ya sea la familia o el mercado—, lejos de la regulación estatal.

Cuando se abordan explícitamente, las situaciones de desigualdad inevitable suelen tratarse en la legislación y en la política, ya sea imponiendo una equivalencia fabricada entre los individuos o declarando que no se aplica un mandato de igualdad porque los individuos que deben compararse ocupan una posición diferente[4]. Un ejemplo de la imposición de una igualdad ficticia en respuesta a una desigualdad inevitable es evidente en situaciones que implican a partes que ocupan posiciones negociadoras obviamente desiguales, como el contrato que se fabrica en el contexto laboral[5]. La distinción en el tratamiento jurídico de niños comparada con la de los adultos también ejemplifica una resolución posicionada de manera diferente para el tratamiento jurídico desigual. En ambos casos, la responsabilidad del Estado de garantizar un trato equitativo a las personas que se encuentran en una posición diferente se minimiza u oculta dentro del marco primordial de la igualdad[6].

[4] Por otra parte, la igualdad implica una comparación que lleva a la pregunta problemática: ¿Igual a quién? En el caso de las mujeres, ¿son las normas y estándares masculinos la media adecuada? Un enfoque asimilacionista de la igualdad presupone que los papeles, las obligaciones y las cargas impuestas por la sociedad y la cultura son similares o iguales para mujeres y hombres. Si este no es el caso, la igualdad de trato a menudo se traducirá en una mayor consolidación de las relaciones de poder desiguales existentes, reforzando efectivamente el mismo sistema de género al que las feministas se oponen. Además, la idea de "elección" puede sugerir a algunos que las desigualdades existentes no muestran un fracaso de la igualdad *per se*, sino que son simplemente el resultado de diferentes decisiones de vida tomadas libremente por hombres y mujeres "autónomos". Además, la idea de "elección" puede sugerir a algunos que las desigualdades existentes no muestran un fracaso de la igualdad per se, sino que son simplemente el resultado de diferentes elecciones vitales libremente realizadas por hombres y mujeres "autónomos". Si las mujeres eligen por dedicar más tiempo a la familia y las relaciones, en lugar de invertir sus energías en el mercado laboral, las disparidades de género resultantes son simplemente el resultado neutral de las diferentes decisiones tomadas por adultos igualmente autónomos y libres (Fineman, 2014).

[5] Estos suelen ser contratos de adhesión o que involucran a entidades corporativas e individuos en una situación de previsible desigualdad de conocimiento, poder de negociación, y acceso a recursos legales.

[6] Si reflexionamos, resulta evidente que muchas, si no la mayoría, de las relaciones sociales o institucionales son relaciones de desigualdad inherente. Para más información sobre el tema, véase Fineman, M. A. (2017). Vulnerability and inevitable inequality. *Oslo Law Review, 4*(3), 133–149.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

II. Repensando el paradigma: la teoría de la vulnerabilidad.

El Derecho es tanto una tarea social inherente como un instrumento fundamental para lograr la justicia social. Las leyes establecen y regulan los deberes, obligaciones, derechos y privilegios aplicables a todos los miembros de una sociedad, y definen las relaciones entre ellos y con el Estado y sus instituciones. Los políticos y filósofos que abordan el papel y la función del Derecho pueden diferir, y de hecho difieren, en cuanto a las teorías de gobernanza, pero debería existir un reconocimiento compartido sobre la importancia de nuestra comprensión de lo que significa ser humano. Las leyes se elaboran teniendo en mente un sujeto jurídico creado: un ser ordinario imaginado que es el sujeto abstracto del derecho[7]. Nuestras ideas sobre lo que significa ser humano y cómo debe construirse el Estado o lo colectivo influyen en la manera en que configuramos las relaciones jurídicas y las instituciones sociales, así como también en lo que consideramos justicia dentro de esos acuerdos e instituciones[8]. Esta relación dialéctica entre lo empírico y lo ideal es un punto de partida para comprender el Derecho no como un mero reflejo de la sociedad, sino como constitutivo de las fuerzas materiales que guían su propia reproducción[9].

Nuestro sujeto jurídico contemporáneo se postula como un ser autónomo e independiente cuya principal demanda es la libertad o estar libre de la interferencia del Estado[10]. Él reivindica el derecho a la autonomía para gobernar su propia vida y, al mismo tiempo, afirma su libertad de responder a las necesidades de los demás, que deberían ser igualmente independientes y autosuficientes[11]. Esta visión

[7] Definir esto es cuestión de seleccionar cuáles son las cualidades humanas esenciales, que luego pueden utilizarse para establecer expectativas y aspiraciones alcanzables en el marco del estado de derecho.

[8] Pitkin (1967) explica en qué se diferencia el método de los teóricos sociales del de los científicos naturales y la importancia de reconocer la red de conceptos.

[9] En este esfuerzo, estoy en deuda con el marco proporcionado por las "teorías de rango medio" de Merton (1967), en el sentido de que son "intermedias respecto de las teorías generales de los sistemas sociales que están demasiado alejadas de clases particulares de comportamiento social, organización y cambio para explicar lo que se observa, y respecto de aquellas descripciones detalladas y ordenadas de particularidades que no están generalizadas en absoluto".

[10] Para ampliar la discusión sobre el tema, véase Fineman, M. A. (2008). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism, 20*(1), 1–23.

[11] Utilizo intencionalmente aquí el pronombre masculino porque el sujeto político que rige nuestra imaginación institucional actual se basa en una noción limitada de la experiencia humana, que refleja la comprensión del hombre, blanco, propietario o contribuyente, de cierta edad y/o religión, y autor de la Constitución de los Estados Unidos. A lo largo de los siglos XIX y XX, se eliminaron ciertos calificativos, y la subjetividad jurídica política se expandió formalmente para abarcar a grupos previamente excluidos. Sin embargo, este sujeto jurídico del siglo XVIII continúa influyendo en el sujeto jurídico moderno. «Él» conserva muchas de las características secundarias que formaron la percepción de las necesidades y las sensibilidades políticas de un ciudadano masculino del siglo XVIII, protegido por instituciones como la familia patriarcal y los privilegios de una mentalidad de amo-sirviente. Para más profundidad sobre este tema, véase Fineman, M. A. (2012). Beyond identities: The limits of an antidiscrimination approach to equality. *Boston University Law Review, 92*(5), 1713–1740.

Ilustrada del derecho y la subjetividad política nos ha dado conceptos jurídicos como el "hombre razonable" y también constituye la base del agente con interés propio[12] y racional de la teoría económica[13]. El sujeto jurídico liberal encarna un ideal de igualdad abstracta o semejanza fundamental donde cualquier diferencia entre los hombres se considera legal o políticamente insignificante.

Este sujeto jurídico legal es un adulto plenamente funcional, responsable y capaz de tomar decisiones. Sin restricciones por parte del Estado, será recompensado según sus talentos particulares y esfuerzos individuales. Sus relaciones sociales están definidas por conceptos, como el consentimiento, y respaldadas por doctrinas jurídicas, como el contrato y la propiedad (Fineman, 2001). La consecución de roles económicos liberales, como creador de empleo, empresario, contribuyente y (por supuesto) consumidor, define las aspiraciones y determina los valores de este sujeto jurídico. Los aspectos complicados de lo que significa ser humano —en particular las realidades físicas de la vulnerabilidad y la dependencia— pueden considerarse un problema, pero se consideran estrictamente un problema individual, no social. Por lo tanto, estos problemas se consideran una responsabilidad personal antes que pública (Fineman, 2001, pp. 1405-1406).

La "teoría de la vulnerabilidad" cuestiona esta visión limitada e inexacta de la subjetividad jurídica. Sugiere que un sujeto jurídico definido principalmente por la vulnerabilidad y la necesidad —más que exclusivamente por la racionalidad y la libertad— refleja con mayor plenitud la condición humana. Como tal, la teoría de la vulnerabilidad tiene el poder de desbaratar la lógica de la responsabilidad personal y la libertad individual construida sobre el estereotipo liberal del individuo independiente y autónomo. El reconocimiento de la vulnerabilidad humana exige que el sujeto jurídico neoliberal sea reemplazado por el sujeto jurídico vulnerable, del mismo modo que un Estado receptivo es sustituido por el Estado restringido de la imaginación liberal (Fineman, 2014).

[12] *[Nota del Traductor]:* en el original: "self-interested agent".

[13] Este sujeto jurídico liberal se basa en la noción lockeana sobre la igualdad de los mismos derechos naturales inalienables. Sobre el tema, véase Fineman, M. A. (2011). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. En M. A. Fineman (Ed.), *Transcending boundaries of law: Generations of feminism and legal theory* (pp. 161–176). Routledge. Esta es también la base de las teorías jurídicas y económicas que vinieron a dominar a fines del siglo XX y suelen asociarse con la filosofía económica de la "Escuela de Chicago" (Posner, 2014). Para ampliar la información sobre la influencia del movimiento de derecho y economía en Estados Unidos, véase Rodgers, D. T. (2011). *Age of fracture*. Belknap Press of Harvard University Press. Para una crítica desde la teoría feminista, véase Fineman, M. A., & Dougherty, T. (Eds.). (2005). *Feminism confronts Homo Economicus: Gender, law, & society*. Cornell University Press.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

El replanteamiento de la subjetividad jurídica y la responsabilidad del Estado es un importante proyecto de justicia social. Cuando situamos al sujeto vulnerable en el centro de nuestra teorización, se hace evidente que existe un daño colectivo o social que surge inevitablemente de un Estado que no responde a la condición humana universal y constante de vulnerabilidad y dependencia (Fineman, 2010; 2013). Este daño surge de la profunda negligencia o desatención por parte del Estado a la hora de atender la vulnerabilidad humana al crear sus instituciones y definir las relaciones sociales que regirán la sociedad (Fineman, 2013, nota al pie 15). La teoría de la vulnerabilidad es también un proyecto jurídico que pondrá bajo escrutinio de la justicia social a todas las áreas del derecho, no sólo las centradas en derechos civiles.

A. ¿Qué significa ser humano?

La teoría de la vulnerabilidad comenzó planteando una pregunta fundamental: ¿qué significa ser humano? (Fineman, 2013)[14]. Para responder a esta pregunta, debemos identificar los aspectos esenciales del ser humano: aquellas características, experiencias o situaciones que son universales y definen la condición humana[15]. La respuesta a esta pregunta en la teoría de la vulnerabilidad es, por supuesto, vulnerabilidad. La vulnerabilidad se encuentra en el hecho de que somos seres encarnados. Nuestros cuerpos son inevitable y constantemente susceptibles a los cambios, tanto positivos como negativos, evolutivos y episódicos a lo largo de la vida, y eso tiene también implicaciones para nuestro bienestar social[16]. Cabe

[14] La teoría de la vulnerabilidad establece una distinción entre lo que es la esencia de la condición humana (que refleja las realidades biológicas y de desarrollo de nuestros cuerpos) y cómo entendemos la naturaleza humana (que es en gran medida un producto de la historia, la geografía y la cultura; en otras palabras, varía con el tiempo y el lugar y se produce socialmente).

[15] La teoría de la vulnerabilidad postula que esta condición es universal y constante, pero también reconoce que existen diferencias entre los individuos. Las diferencias "horizontales" pueden observarse si tomamos una porción de la soeciedad en un momento dado y observamos las diferencias en la corporalidad —como la raza, el género, la discapacidad— y otras diferencias. También existen diferencias en el estatus y la posición social. Estas diferencias no modifican la vulnerabilidad fundamental que marca a todos los cuerpos, pero ciertamente han provocado ventajas o desventajas sociales profundas. Así, las diferencias horizontales han sido el tema principal de las leyes antidiscriminatorias y de inclusión. Otro conjunto de diferencias puede pensarse como "verticales": aquellas que ocurren dentro de cada individuo a lo largo de su vida, a medida que pasa de la infancia a la vejez. Estas diferencias no están bien abordadas en el derecho ni en la teoría. Por lo general, los niños, algunos ancianos o personas con discapacidades son agrupados dentro de "poblaciones vulnerables" y estigmatizados, ya sea como necesitados de protección o como carentes de capacidad, creando así una identidad legal "especial" para quienes pertenecen a ese grupo. Otras "poblaciones vulnerables", como los jóvenes en situación de riesgo, pueden ser objeto de disciplina o castigo. Este artículo no explorará la reconciliación del sujeto vulnerable universal con lo que he llamado el "paradigma" de la particularidad, pero quienes estén interesados en este aspecto pueden consultar Fineman, M. A. (2014). Equality and difference – The restrained state. *Alabama Law Review, 66*(3), 609–626; y Fineman, M. A. (2014). Vulnerability, resilience, and LGBT youth. *Temple Political & Civil Rights Law Review, 23*(2), 307-331.

[16] Para más información sobre el tema, véase Fineman, M. A. (2011). The vulnerable subject: Anchoring equality

señalar que la vulnerabilidad humana no se plantea como un concepto normativo. Es descriptivo, representa observaciones empíricas irrefutables sobre la naturaleza y la sustancia de la experiencia humana encarnada.

Como seres encarnados, los seres humanos experimentamos constantemente cambios a lo largo del tiempo, que no sólo incluyen la posibilidad de daños corporales, lesiones o deterioro, sino que también pueden ser positivos y generativos. Por ejemplo, los cambios en el desarrollo de un individuo pueden conducir a una mayor fuerza, crecimiento, sabiduría y madurez, además de provocar creatividad y relaciones de plenitud y satisfacción. A nivel social, la realidad de nuestra susceptibilidad a los cambios corporales a lo largo del tiempo requiere la creación de relaciones de cuidado y atención de las que dependemos[17] cuando somos bebes y niños, así como las instituciones y relaciones sociales en las que estamos inevitablemente inmersos cuando somos adultos[18].

Aunque la teoría de la vulnerabilidad comienza con la vulnerabilidad, no termina ahí. De hecho, son las implicaciones de la vulnerabilidad humana la parte más significativa de la teoría para el pensamiento jurídico y político. Como somos criaturas encarnadas también dependemos de las instituciones y relaciones sociales a lo largo de nuestra vida.

B. Implicaciones institucionales de la vulnerabilidad humana

En última instancia, más importante para el desarrollo de la teoría que la descripción de la vulnerabilidad humana es una segunda cuestión teórica, que tiene implicaciones normativas: Si ser humano es ser universal y constantemente vulnerable, ¿cómo debería este reconocimiento configurar la estructura y el funcionamiento de nuestra sociedad y sus instituciones? Para responder a esta pregunta, es necesario reflexionar inicialmente sobre toda la idea de sociedad, su finalidad y su justificación. Reflejando una incipiente perspectiva neoliberal, Margaret Thatcher, en una entrevista publicada en 1987 en la revista Women's Own Magazine, proclamó que la sociedad no existía:

in the human condition. In M. A. Fineman (Ed.), *Transcending boundaries of law: Generations of feminism and legal theory* (pp. 161–176). Routledge.

[17] Considero que tanto la vulnerabilidad como la dependencia son universales y reflejan la condición humana compartida que nos obliga, por necesidad, a ser seres sociales. Estos términos no designan a los individuos como aberrantes y deficientes, sino que, muy al contrario, ejemplifican la condición humana.

[18] Véase The Guardian. (2013, 8 de abril). *Margaret Thatcher: A life in quotes*. https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

> Le están echando sus problemas a la sociedad. Y, ya sabes, no existe esa cosa que llaman sociedad. Hay hombres y mujeres individuales y hay familias. Y ningún gobierno puede hacer nada si no es a través de las personas, y las personas deben ocuparse primero de sí mismas. Es nuestro deber cuidar de nosotros mismos y luego, también, de nuestros vecinos[19].

Claramente, estaba haciendo una declaración política, no sociológica, que reflejaba su punto de vista sobre la responsabilidad (o falta de responsabilidad) del Estado. Sin embargo, la idea de sociedad y su en la teoría crítica no siempre es obvia, y es importante revelar explícitamente las suposiciones que se hacen. Sabemos que las sociedades no son todas iguales, pero pueden tener características universales compartidas. ¿Cuáles son? Obviamente, toda sociedad tiene que ser intergeneracional si quiere perpetuarse. Toda sociedad necesita un medio para organizarse y establecer las normas que guíen las interacciones individuales entre sí, así como establecer la relación apropiada entre el individuo y el Estado. Además, toda sociedad debe, necesariamente, concebir instituciones y relaciones sociales que respondan a las realidades de la condición humana, lo que significa responder a la vulnerabilidad y dependencia humanas[20].

Estas dos afirmaciones sobre la sociedad están en el corazón de la teoría de la vulnerabilidad. Las instituciones sociales y las relaciones que establece una sociedad deben trascender no sólo los intereses específicos de determinados individuos y grupos, sino que también deben preocuparse por las necesidades intergeneracionales de la sociedad. Esta perspectiva social define un reto preeminente de justicia social. La teoría de la vulnerabilidad nos enseña que todos los seres humanos estamos inevitablemente insertos en lo social, situados a lo largo de nuestra vida en determinados sistemas de organización social. La naturaleza social de esas instituciones y relaciones constituyen la base de la responsabilidad estatal o colectiva. Esta responsabilidad no puede entenderse inicial o principalmente sólo en términos de bienestar individual. La responsabilidad de la justicia social debe ser intergeneracional y estar dirigida a los sistemas de instituciones y relaciones desarrollados por una sociedad para mantener el bienestar y el desarrollo humano general[21]. No podemos evaluar adecuadamente lo que es justo a nivel individual o de grupo sin tener en cuenta

[19] Véase The Guardian. (2013, 8 de abril). *Margaret Thatcher: A life in quotes*. https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes

[20] Como hemos visto, la política contemporánea ha dictado el mercado y sus instituciones como el mecanismo para satisfacer las necesidades humanas, así como para preservar la libertad individual. Ver infra Sección II.C.

[21] Las distorsiones dentro del sistema, como la inadmisible discriminación, pueden abordarse una vez que se haya determinado que el funcionamiento general es justo.

la justicia del orden social fundamental. Los problemas sociales de organización y orden general deben definir la responsabilidad del Estado en primera instancia.

Al definir esta responsabilidad colectiva, la realidad colectiva de la vulnerabilidad humana y la dependencia física y social que inevitablemente genera deben ser una preocupación central. En particular, las implicaciones sociales de la dependencia son de vital importancia a la hora de definir la responsabilidad del Estado[22]. La dependencia es más evidente cuando somos bebés y niños, pero aunque podemos ser más o menos dependientes en cualquier etapa, está presente de alguna forma y en algún grado a lo largo de toda nuestra vida (Fineman, 1995a, pp. 2200-2201).

C. Instituciones sociales y resiliencia.

Entender la vulnerabilidad como algo que surge inevitablemente de nuestra encarnación y que inevitablemente requiere la creación de instituciones sociales, debería dejar claro que no existe una posición de invulnerabilidad ni de independencia. Afortunadamente, existe la resiliencia. La resiliencia es fundamental en un análisis de vulnerabilidad. La resiliencia no es una característica natural ni variable de los individuos. Tampoco se consigue mediante el logro y esfuerzo individual. Más bien, la resiliencia es producto de las relaciones sociales y las instituciones. Los seres humanos no nacen resilientes. La resiliencia se produce con el tiempo, dentro de las estructuras sociales y en condiciones sociales sobre las que los individuos pueden tener poco o ningún control (Fineman, 1995a, pp. 2200-2201).

La resiliencia se encuentra en los recursos materiales, culturales, sociales y existenciales que permiten a los individuos responder a su vulnerabilidad (y dependencias)[23]. La resiliencia se mide por la capacidad de un individuo para

[22] La dependencia es la realización o actualización de la vulnerabilidad humana y puede adoptar formas económicas, físicas, psicológicas u otras formas institucionales. La dependencia se ha utilizado tradicionalmente como un término altamente estigmatizado, particularmente en el contexto de la "reforma de la asistencia social" [*welfare reform*]. La dependencia y la idea de ciclos de dependencia intergeneracional se utilizaron para justificar recortes drásticos a una red de seguridad social ya de por sí exigua para las mujeres pobres y sus hijos en Estados Unidos. Sin embargo, las madres solteras que alcanzaban ese estatus a través del divorcio podían buscar recursos en sus exmaridos, permaneciendo dependientes de él y no del Estado. No obstante, los roles sociales de género y las expectativas dentro de la familia afectaban a la forma en que las mujeres eran vistas y recibidas en la sociedad, independientemente de su propia situación familiar o de su condición de madres. Para más información sobre el tema, véase Fineman, M. A. (1995a). Masking dependency: The political role of family rhetoric. *Virginia Law Review, 81*(7), 2181–2216.

[23] La lista de recursos es una ampliación de la lista de fuentes elaborada en Fineman, M. A. (2008). The vulnerable

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

sobrevivir o recuperarse de los daños o contratiempos que inevitablemente se producen a lo largo de la vida. La resiliencia también tiene manifestaciones positivas. Las personas resilientes pueden entablar relaciones, realizar transacciones, aprovechar oportunidades o asumir riesgos en la vida, con la seguridad de que si fracasan en el reto o se encuentran con obstáculos inesperados, es probable que dispongan de los medios y la capacidad para recuperarse. En otras palabras, la resiliencia nos permite responder a la vida, no sólo para sobrevivir, sino también para prosperar en las circunstancias en las que nos encontramos.

Las instituciones son los mecanismos a través de los cuales los individuos pueden acumular los recursos que necesitan para tener resiliencia. También es importante que el análisis de la vulnerabilidad se centre en el curso de la vida. Las instituciones que confieren resiliencia operan simultánea y secuencialmente en la sociedad. El hecho de que sean secuenciales es importante porque ilustra cómo el hecho de no lograr obtener con éxito recursos o resiliencia en una etapa puede afectar fundamentalmente a la capacidad de una persona para tener éxito en otra. Una educación inadecuada perjudicará la capacidad de conseguir empleo y acumular bienes materiales, lo que también afectará aspectos posteriores de la vida, como la salud, la formación de una familia y las perspectivas en la vejez. El paso a una nueva fase depende del cumplimiento con éxito de las tareas establecidas en la etapa anterior, y puede ser difícil recuperarse si eso no sucede[24].

El hecho de que las instituciones operen simultáneamente también es significativo a la hora de pensar en la resiliencia. La familia, el mercado, los sistemas financiero y educativo, etc. son las instituciones interrelacionadas en las que acumulamos los recursos materiales, culturales, sociales y existenciales que nos dan resiliencia como individuos. Por lo tanto, la resiliencia adquirida a través de un acuerdo institucional o relacional puede compensar o mitigar las desventajas de otros (y viceversa). Por ejemplo, una familia fuerte compensa una educación débil, mientras que una familia violenta o abusiva socava las ventajas de una educación fuerte[25].

subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism, 20*(1), 1–23; basado en los cuatro tipos de fuentes identificadas en Kirby, P. (2006). *Vulnerability and violence: The impact of globalisation*. Pluto Press. Al hablar de resiliencia, Kirby se basa en definiciones anteriores que entendían la resiliencia como "lo que permite a unidades como individuos, hogares, comunidades y naciones resistir choques internos y externos" (Fineman, 2008).

[24] Para ampliar el tema, véase Fineman, M. A., & Shepherd, G. B. (2016). Homeschooling: Choosing parental rights over children's interests. *University of Baltimore Law Review, 46*(1), 57–106.

[25] Para más información al respecto, véase Fineman, M. A. (2008). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism, 20*(1), 1–23.

Aunque puede que no se centre explícitamente en la vulnerabilidad de los seres humanos, el orden político actual no desestima la necesidad de instituciones sociales[26]. Los pronunciamientos políticos, las historias legislativas, las plataformas de los partidos y la retórica política han reconocido y celebrado sistemáticamente la importante posición y función de las instituciones y los roles institucionales en la sociedad[27]. Las instituciones económicas o de mercado son elogiadas por producir el bienestar económico de la sociedad, y los individuos que las controlan son vistos como creadores de riqueza y empleo: empresarios que allanan el camino para el crecimiento económico y la prosperidad para toda la nación[28]. Se elogia a la familia por su papel en la crianza de la próxima generación de ciudadanos y el cuidado de quienes se encuentran al final de la vida. Se elogia a los padres por su abnegación, y se valora la familia autosuficiente (conyugal) como un ideal moral y económico, excepcionalmente cualificada para atender la dependencia y las necesidades de sus miembros[29].

La percepción política y de políticas públicas es que estas instituciones, entre otras, tienen un papel central y esencial en la organización y reproducción de la sociedad, así como en el sustento de los individuos, lo que sirve como justificación para protegerlos de la interferencia del Estado[30]. Obviamente, esta percepción de que las instituciones son necesarias es correcta. Sin embargo, debemos modificar el dogma político actual que sitúa estas instituciones dentro

[26] La retórica política liberal refleja un mayor reconocimiento de que la ayuda gubernamental es necesaria cuando se trata de cubrir necesidades básicas como la sanidad y la educación que sus homólogos más conservadores. Sin embargo, ambos defienden y preservan la división entre lo público y lo privado.

[27] Para más información sobre la relevancia de las instituciones políticas y económicas para el desarrollo, véase Acemoglu, D., & Robinson, J. (2012). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*. Crown Business. Y sobre la relación de las instituciones políticas con la desigualdad y la concentración de la riqueza, véase Hacker, J. S., & Pierson, P. (2011). *Winner-take-all politics: How Washington made the rich richer—and turned its back on the middle class*. Simon & Schuster.

[28] Particularmente, en las sociedades capitalistas modernas, es decir, las economías de mercado, las empresas privadas son los principales actores a la hora de decidir qué, cuándo y cuánto bienestar económico se produce, y también son nuestros principales empleadores y contribuyentes. En palabras de Lindblom, son una especie de "funcionario público", considerando que "el empleo, los precios, la producción, el crecimiento, el nivel de vida y la seguridad económica *de todos están en sus manos*" (Lindblom, 1977; énfasis añadido por la autora).

[29] La familia es la institución "privada" por excelencia, la esfera teóricamente protegida de la intervención del Estado. Sin embargo, paradójicamente, también es una entidad fuertemente regulada, en la que el Estado —mediante la ley— define cuál es el vínculo familiar básico y quién puede alcanzarlo en qué circunstancias. El Estado también define las consecuencias de la relación familiar y controla tanto la salida como la entrada en esas relaciones. He hablado de la invisibilidad de la dependencia dentro de la familia y de la necesidad de una responsabilidad colectiva hacia el cuidado en Fineman, M. A. (1995b). *The neutered mother, the sexual family and other twentieth century tragedies*. Routledge.

[30] Para una visión general del desarrollo del excepcionalismo del Derecho de familia, véase Halley, J. (2011a). What is family law? A genealogy. Part I. *Yale Journal of Law & the Humanities, 23*(1), 1–6. Para argumentos sobre cómo el derecho de familia difiere fundamentalmente del "mercado" y sus leyes, véase Halley, J. (2011b). What is family law? A genealogy. Part II. *Yale Journal of Law & the Humanities, 23*(2), 189–195.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de una "esfera privada", distinguiéndolas de un ámbito público en el que la acción y la responsabilidad del Estado son las normas. No reconocer la finalidad pública de estas instituciones (y la correspondiente responsabilidad pública sobre ellas) no sólo es erróneo, sino también perjudicial para el funcionamiento de la sociedad y el bienestar de muchas personas.

Que estas entidades construidas se consideren instituciones "privadas", a pesar de que promulgamos leyes para facilitar su creación, determinar su forma, términos y responsabilidades, y facilitar su funcionamiento, es una paradoja[31]. Son criaturas de la ley, creadas por doctrinas establecidas en las leyes corporativas, de familia, de propiedad, societarias, laborales, impositivas, comerciales, de bienestar y de otras índoles. La ley determina la naturaleza de las relaciones entre individuos dentro de estas instituciones sociales esenciales, como padre-hijo, empleador- empleado, accionista-consumidor, etc[32].

La creación de instituciones y relaciones sociales también implica definir la relación entre el Estado, las instituciones que crea en la ley y el individuo. Las leyes y los principios jurídicos conforman o limitan el alcance permanente de la responsabilidad del Estado sobre las instituciones sociales una vez que éstas han sido creadas. En Estados Unidos, la idea de la responsabilidad permanente del Estado se considera una excepción cuando se trata de instituciones sociales, en particular el mercado o la familia. Por ejemplo, en el ámbito empresarial, las nociones de "libre mercado" y "eficacia" inherentes a la competencia se plantean constantemente como obstáculos a la regulación y supervisión estatales[33]. Hemos

[31] Robert Dahl (1982) observó que "sin la protección de una densa red de leyes aplicadas por los gobiernos públicos, la mayor empresa estadounidense no podría existir ni un solo día". Dahl también señaló que la visión de las instituciones económicas como "privadas" no se ajusta a su naturaleza "social y pública" (Dahl, 1982, p. 139). "La caracterización del mercado en este esquema público/privado es interesante. Se presenta como público frente a la familia, pero privado frente al Estado, pareciendo obtener la ventaja de cada categoría. En este sentido, es interesante observar que cuando la comparación es de mercado frente a familia, la esfera 'privada' de la familia está sujeta a una fuerte regulación pública, principalmente porque conserva aspectos de "estatus" y no se rige por contrato. Por el contrario, el ámbito "público" del mercado se rige por cuerpos de derecho designados como 'privados', como el contrato. Estas caracterizaciones contrarias tienen matices ideológicos" (Fineman, 2000). Para ampliar información al respeto, véase Fineman, M. A. (2000). Cracking the foundational myths: Independence, autonomy, and self-sufficiency. *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law, 8*(1), 13–29.

[32] Por esta razón, estos son ejemplos de leyes que deben examinarse de forma consistente y rigurosa, teniendo en cuenta los principios de justicia social. La teoría de la vulnerabilidad se refiere a estas relaciones como identidades sociales. Expresan las expectativas de la sociedad que rigen la interacción y las consecuencias dentro de las instituciones. Sobre esta idea relacionada al context labora, véase Fineman, J. W. (2018). A vulnerability approach to private ordering employment. In M. A. Fineman & J. W. Fineman (Eds.), *Vulnerability and the legal organization of work* (pp. 13–30). Routledge. También es importante ver cómo las identidades sociales pueden cruzarse de forma injusta. Por ejemplo, ¿cómo entra en conflicto el rol social definido para el empleado con el definido para el padre? Obsérvese que no se trata de un análisis tradicional basado en la identidad. Lo relevante no es el sexo del empleado, sino la tarea social asociada al rol social —cuidador versus empleado—.

[33] Los políticos utilizan argumentos de libertad, igualdad y contrato al redactar los términos y consecuencias

creado doctrinas de "privacidad familiar" y "patria potestad" que disuaden la participación del gobierno en decisiones importantes y trascendentales que afectan el bienestar presente y futuro de los niños[34]. Esta postura predeterminada del sistema de ordenamiento "privado" para las instituciones sociales esenciales debe ajustarse mediante el reconocimiento de la necesidad de control público y supervisión continuos de estas instituciones. Esta supervisión y la defensa de los ajustes necesarios deberían ser los principales enfoques de los estudios sobre justicia social.

Al configurar las instituciones sociales esenciales y las relaciones dentro de ellas, la ley dicta la organización básica de la sociedad, asignando el poder y los privilegios y determinando los medios para el bienestar individual y social. Tanto los individuos como la sociedad dependen en última instancia del funcionamiento satisfactorio y justo de las instituciones de la sociedad. La relación entre el individuo y la sociedad es simbiótica y mutuamente dependiente. Como se ha indicado en el apartado anterior, el concepto de dependencia derivada es importante en este caso. Si queremos desempeñar los papeles sociales que ocupamos dentro de la sociedad, debemos poder confiar en sus instituciones. Para que la sociedad prospere, debe basarse en el éxito de las instituciones y los individuos que la integran. La dependencia individual y colectiva de las relaciones sociales y las instituciones exige que el Estado supervise estos acuerdos sociales esenciales y realice ajustes cuando no funcionen de forma equitativa. Esto incluye las instituciones que ahora se clasifican como privadas, así como las consideradas públicas[35]. Como mucho, las instituciones sociales sólo pueden considerarse cuasi privadas.

III. Conclusión

La teoría de la vulnerabilidad, construida en torno a nuestra vulnerabilidad y dependencia compartidas, aclara por qué primero necesitamos considerar las instituciones y relaciones jurídicas generales para determinar la

legales del empleo como asunto principalmente privado. Al respecto, véase Fineman, J. W. (2018). A vulnerability approach to private ordering employment. In M. A. Fineman & J. W. Fineman (Eds.), *Vulnerability and the legal organization of work* (pp. 13–30). Routledge. Los mismos principios se utilizan para sustentar la organización de las relaciones corporativas con el fin de eludir las regulaciones y la supervisión.

[34] Un ejemplo de cómo un análisis de vulnerabilidad podría abordar esto se encuentra en Fineman, M. A., & Shepherd, G. B. (2016). Homeschooling: Choosing parental rights over children's interests. *University of Baltimore Law Review, 46*(1), 57–106.

[35] Para ampliar la información respect a este tema, véase Fineman, M. A. (2000). Cracking the foundational myths: Independence, autonomy, and self-sufficiency. *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law, 8*(1), 13–29.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

justicia social. Al situar al sujeto vulnerable en el centro de su indagación, la teoría de la vulnerabilidad requiere una investigación crítica que comience con una consideración de cómo la sociedad en general estructura sus instituciones y relaciones a través de la ley y la política. Al instarnos a hacer esto antes de analizar cómo se desenvuelven los individuos o grupos específicos dentro de esos acuerdos sociales, la teoría pretende definir y aplicar un conjunto legislativo o administrativo de ética en la toma de decisiones en lugar de establecer un conjunto de derechos individuales[36]. La teoría de la vulnerabilidad se centra más en establecer los parámetros de la responsabilidad estatal sobre las percepciones y relaciones sociales que en fijar los límites de la intervención estatal.

Al adoptar este enfoque de la responsabilidad del Estado, la teoría de la vulnerabilidad amplía nuestra noción de lo que constituye un perjuicio de importancia constitucional para incluir la negligencia grave o la indiferencia deliberada de circunstancias de privación profunda y necesidad insatisfecha por parte de algunos ciudadanos[37]. Si las instituciones y las relaciones sociales se forman para responder a la vulnerabilidad y la dependencia humanas, entonces la vulnerabilidad y la dependencia humanas deben constituir la base de nuestro pacto social. Esta perspectiva social es muy diferente de la que se encuentra en la teoría tradicional del contrato social a la hora de definir la responsabilidad del Estado. Los conceptos tradicionales de contrato social se basan en la idea de que los individuos racionales y autónomos consienten en ceder parte de su libertad naturalmente dotada al Estado (restringido) a cambio de protección mutua en un mundo hobbesiano[38]. Por el contrario, la teoría de la vulnerabilidad reconoce que la responsabilidad del Estado surge de las necesidades humanas arraigadas orgánicamente en la universalidad de la vulnerabilidad y la dependencia. La responsabilidad del Estado, manifestada inicialmente en la creación de la organización y las normas sociales, debe continuar supervisando y reformando dichas instituciones si se quiere que tengan éxito en consonancia con los principios de la justicia social.

[36] Esto no significa que un análisis antidiscriminatorio no sea nunca apropiado. Se trata simplemente de un argumento sobre la inclusión y el posicionamiento en el pensamiento crítico. Si se empieza definiendo un problema como uno limitado a la discriminación, la resolución es la inclusión del individuo o grupo excluido. La naturaleza general y el funcionamiento de la institución social y las relaciones que contiene pueden entonces descuidarse o ignorarse. Para ampliar información sobre el tema, véase Dinner, D. (2017). Beyond "best practices": Employment-discrimination law in the neoliberal era. *Indiana Law Journal, 92*(4), 1059–1114.

[37] Para más información sobre el tema, véase Fineman, M. A. (2010a). The vulnerable subject and the responsive state. *Emory Law Journal, 60*(2), 251–275.

[38] No es sorprendente que algunos individuos tengan éxito e incluso prosperen en este tipo de mundo hobbesiano: lo hacen explotando y dominando a otros, incluidas las estructuras de gobierno.

Es importante destacar que un enfoque de la justicia social basado en la vulnerabilidad reconoce que la relación entre el individuo y la sociedad es sinérgica y, por tanto, continua. Las instituciones que confieren resiliencia operan de forma integrada y secuencial dentro de la sociedad, y el éxito individual depende de la integración y el funcionamiento adecuado de esas instituciones. El papel de las instituciones sociales para el individuo también sugiere una dependencia social correspondiente de los éxitos colectivos de esos individuos. Del mismo modo que ningún individuo puede mantenerse con éxito al margen del Estado y sus instituciones, el destino del Estado depende en última instancia de las acciones de los individuos que lo constituyen. La reproducción de una sociedad justa requiere que la ley y la política construyan y sostengan un Estado adecuadamente receptivo: uno que se base en la teoría de la vulnerabilidad, que aborde la gama de dependencias inherentes a lo largo de la vida y que esté atento a todas las etapas del desarrollo y las formas de necesidad del sujeto vulnerable.

Referencias bibliográficas

Acemoglu, D., & Robinson, J. (2012). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*. Crown Business.

Alperovitz, G., & Daly, L. (2008). *Unjust deserts: How the rich are taking our common inheritance*. New Press.

Dahl, R. A. (1982). *Dilemmas of pluralist democracy: Autonomy vs. control*. Yale University Press.

Dinner, D. (2017). Beyond "best practices": Employment-discrimination law in the neoliberal era. *Indiana Law Journal, 92*(4), 1059–1114.

Fineman, J. W. (2018). A vulnerability approach to private ordering employment. In M. A. Fineman & J. W. Fineman (Eds.), *Vulnerability and the legal organization of work* (pp. 13–30). Routledge.

Fineman, M. A. (1995a). Masking dependency: The political role of family rhetoric. *Virginia Law Review, 81*(7), 2181–2216.

Fineman, M. A. (1995b). *The neutered mother, the sexual family and other twentieth century tragedies*. Routledge.

Fineman, M. A. (2000). Cracking the foundational myths: Independence, autonomy, and self-sufficiency. *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law, 8*(1), 13–29.

Fineman, M. A. (2001). Contract and care. *Chicago-Kent Law Review, 76*(3), 1403–1422.

Fineman, M. A. (2008). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism, 20*(1), 1–23.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Fineman, M. A. (2010). The vulnerable subject and the responsive state. *Emory Law Journal, 60*(2), 251–275.

Fineman, M. A. (2011). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. In M. A. Fineman (Ed.), *Transcending boundaries of law: Generations of feminism and legal theory* (pp. 161–176). Routledge.

Fineman, M. A. (2012). Beyond identities: The limits of an antidiscrimination approach to equality. *Boston University Law Review, 92*(5), 1713–1740.

Fineman, M. A. (2013). Equality, autonomy, and the vulnerable subject in law and politics. In M. A. Fineman & A. Grear (Eds.), *Vulnerability: Reflections on a new ethical foundation for law and politics* (pp. 13–28). Ashgate.

Fineman, M. A. (2014). Equality and difference – The restrained state. *Alabama Law Review, 66*(3), 609–626.

Fineman, M. A. (2014). Vulnerability, resilience, and LGBT youth. *Temple Political & Civil Rights Law Review, 23*(2), 307-331.

Fineman, M. A., & Shepherd, G. B. (2016). Homeschooling: Choosing parental rights over children's interests. *University of Baltimore Law Review, 46*(1), 57–106.

Fineman, M. A. (2017). Vulnerability and inevitable inequality. *Oslo Law Review, 4*(3), 133–149.

Fineman, M. A., & Dougherty, T. (Eds.). (2005). *Feminism confronts Homo Economicus: Gender, law, & society*. Cornell University Press.

Fineman, M. A., & Shepherd, G. (2016). Homeschooling: Choosing parental rights over children's interests. *University of Baltimore Law Review, 46*(1), 57–88.

Halley, J. (2011a). What is family law? A genealogy. Part I. *Yale Journal of Law & the Humanities, 23*(1), 1–6.

Halley, J. (2011b). What is family law? A genealogy. Part II. *Yale Journal of Law & the Humanities, 23*(2), 189–195.

Hacker, J. S., & Pierson, P. (2011). *Winner-take-all politics: How Washington made the rich richer—and turned its back on the middle class*. Simon & Schuster.

Kirby, P. (2006). *Vulnerability and violence: The impact of globalisation*. Pluto Press.

Lindblom, C. E. (1977). *Politics and markets: The world's political economic systems*. Basic Books.

Merton, R. K. (1967). On sociological theories of the middle range. In *On theoretical sociology: Five essays, old and new* (pp. 39–72). Free Press.

Pitkin, H. F. (1967). *The concept of representation*. University of California Press.

Posner, R. A. (2014). *Economic analysis of law* (9th ed.). Wolters Kluwer Law & Business.

Rodgers, D. T. (2011). *Age of fracture*. Belknap Press of Harvard University Press.

The Guardian. (2013, 8 de abril). *Margaret Thatcher: A life in quotes*. https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Open Access

Desenredados y enredados: Una mirada a los cuerpos desde el posthumanismo [1]

Unraveled and Entangled: A Posthumanist Perspective on Bodies

Mana watarishka, watarishkapash kashpa: Posthumanismo yuyaypi imasha aychata rikun

Josep Martí
jmarti@antropologia.cat
ORCID: 0000-0002-3739-5072
Instituto Catalán de Antropología.
(Barcelona. España)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
19/11/2024

Fecha de aceptación:
20/11/2024

Cita recomendada:
Martí, J. (2025). Desenredados y enredados: Una mirada a los cuerpos desde el posthumanismo. *Revista Sarance*, (54), 29 - 51. DOI: 10.51306/ioasarance.054.03

Resumen

En este artículo se presentan algunas ideas propias del pensamiento posthumanista en relación a los cuerpos. Intentando entender la realidad mediante la superación de esquemas conceptuales del dualismo cartesiano, el antropocentrismo y el biocentrismo, la noción posthumanista del cuerpo se construye sobre presupuestos muy diferentes a los del humanismo. No concibe el cuerpo como mero soporte de la mente, sino que parte de la idea de encarnamiento (*embodiment*), pero entendiendo este concepto de forma más amplia a cómo fue originariamente formulado por Thomas Csordas. El cuerpo se conceptualiza como un ensamblaje de diferentes elementos que resulta únicamente comprensible a partir de sus intra-acciones (Karen Barad) con todo lo que le rodea, a diferencia de la visión clásica que lo considera como un todo orgánico unificado y separado

[1] *[Nota del editor]*: Trabajo traducido por primera vez al español para este número de Revista Sarance. Artículo original: Martí, J. (2017). Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cossos des del posthumanisme. *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad*, 2 (3), 20-39. https://raco.cat/index.php/Inmaterial/article/view/343358. La presente traducción al español fue realizada por Diego Rodríguez-Estrada.

de su entorno. Nuestros cuerpos van mucho más allá de la piel que los recubre (Donna Haraway). De este modo, los límites del cuerpo, tan claramente establecidos por estructuras epistemológicas profundamente antropocéntricas y muy marcadas por las dualidades individuo/sociedad y mente/cuerpo, se desdibujan en el marco conceptual del posthumanismo. Dentro de la ontología no dualista característica del posthumanismo, se les otorga una mayor importancia a relaciones antes que a las entidades. El cuerpo es entendido —más que en términos de lo que es— según sus capacidades de acción e interacción (Gilles Deleuze).

Palabras clave: cuerpo; posthumanismo; agencia; relacionalidad; afecto

Abstract

This article presents several ideas from posthumanist thought regarding the body. In seeking to understand reality by overcoming conceptual schemes of Cartesian dualism, anthropocentrism, and biocentrism, the posthumanist notion of the body is built upon assumptions from those of humanism. It does not conceive the body as a mere vessel for the mind, but instead begins from the notion of embodiment— interpreted in a broader sense as it was originally formulated by Thomas Csordas. The body is conceptualized as an assemblage of different elements, comprehensible only through intra-actions (Karen Barad) with the surrounding world —contrary to the classical vision that considers the body as a unified organic whole, separated from its environment. As Donna Haraway asserts, the body extends beyond the skin. In this way, the boundaries of the body —so clearly established by epistemological structures deeply shaped by anthropocentric dualities such as individual/society and mind/body dualities—are blurred within the conceptual framework of posthumanism. In the nondualist ontology central to posthumanism, it is relations—not discrete entities—that matter. The body is thus understood not it terms of what it is, but in terms of what it can do— its capacities for action and interaction (Gilles Deleuze).

***Keywords**: body; posthumanism; agency; relationality; affect*

Tukuyshuk

Kay killkaypika rikunchikmi imashami Posthumanismo yuyay ukupika aychata rikun. Kayta yachankapakka; dualismo cartesiano, antropocentrismo, biocentrismo yuyaykunatapash killkakatishpa ashtawan ñawpaman rishpami rikuna kanchi. Kunanpi Posthumanismo imasha aychata hamuktahuyka Humanismopa yuyaykunawan ninan shikanyarishkami kan. Kaypika ninmi aychaka mana umatalla chariyankapakka kanchu ashtawankarin Thomas Csordas nishka shimi aycharishka (embodiment) nishpaka ashtawan hatun yuyaymi kana kan nin. Chaypimi aychataka tawkapura muyukuna shina tantarishpa chapurishpa wasichirishka shina laya rikun chayta hamuktankapakka imasha chay tantarishka ukupi imashalla kimirishkata rikuna nin (Karen Barad), rikuna kan tukuy imalla aychata muyuriyahukta, shinami shikanyarin punta yuyaykunawan, puntapika shuklla shina tukuymanta anchurishka sapalla aychatami rikun

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

kashka. Ñukanchik aychaka, aycha karatapash yallishpa ashtawan hatun yachayta riksinara tiyanra nishkami kan (Donna Haraway). Shinami punta Antroponcéntrico yuyaykunapika aycha maykamanlla chayanatapash nin kashkanka, shinallatak ishkayllami nishpapash yachachin kashkanka kay ishkayyachinapi rimashpaka ishkaychishpalla tukuyta rikun; runa/llakta, uma/aycha, shinammi kay yuyaykunaka kutin Posthumanismo yuyayman yallinkapakka ña tukurishka kan. Kay ima kana kawsay yachaypi rikushpaka kunanpi Posthumanismo yuyaykunapika ñana ishkayyachina yuyayka kimirishkachu, ashtawankarin kaypika imashalla shukwan shukwan pakta aparishpa tantanahushkatami rikun. Shinami aychataka -mana shimi rimaylla yashpaka hamuktanchu- ashtawankarin pay imatalla rurayta ushakta rikun, imashalla shukwan shukwan pakta aparishpa kakta rikun (Gilles Deleuze).

Sapi shimikuna: *aycha; Posthumanismo; ushay; shukwan shukwan pakta aparina; huyay*

1. Introducción

El antropólogo sabe que para llegar a conocer aquello que pretende estudiar, lo primero que ha de hacer es intentar escaparse de él mismo. A lo largo de la historia de la disciplina ha tenido que devenir consciente de todo aquello que le impide intentar entender al *otro*. La superación del etnocentrismo fue posiblemente el primer gran caballo de batalla en este sentido. Posteriormente, el hecho de tomar conciencia del androcentrismo, tanto de la sociedad en general como de la ciencia en particular, reveló que era necesario romper la profunda costra androcéntrica para lograr un conocimiento más cuidadoso de lo que es el ser humano. Ahora, sin que ni el etnocentrismo ni el androcentrismo se puedan considerar completamente superados, el posthumanismo nos demanda ir más allá. Sabemos que lo que es necesario cambiar es nuestra manera antropocéntrica de entender la vida y la realidad en general: "Los humanos ya no son los reyes de los seres, sino que se encuentran entre seres, enredados con seres e implicados con otros seres" (Bogost, 2012, p. 16)[2].

Ya hace bastante tiempo que Norbert Elias criticó con acierto el concepto tradicional de "individuo", una imagen ideal en la que se le entiende autocontenido en sí mismo (1978, p. 119). La superación de esta idea constituye un punto central dentro del actual pensamiento posthumanista; es necesario descentrarnos. Y una de las vías que nos obliga a cuestionarnos acerca del *homo clausus* del que hablaba el sociólogo alemán es reflexionar sobre la problemática de las agencias, es decir, de los efectos que una entidad cualquiera tiene sobre otra.

Un sencillo ejemplo servirá para introducirnos en la problemática. Ahora mismo que me encuentro frente al escritorio haciendo anotaciones con un lápiz.

Podemos afirmar que:

1. Hay que reconocer que mi lápiz me toca, no solamente que yo toco el lápiz.
2. No es que seamos yo y un lápiz, sino que en el momento en que empleo el lápiz yo devengo un hombre-lápiz.

[2] *[Nota del traductor]:* Las traducciones al español de las citas referidas en este trabajo se realizaron directamente desde las traducciones al catalán que el autor hizo de las fuentes originales.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

3. Lo importante no es qué es o qué significa este hombre-lápiz, sino qué hace y qué puede hacer.

La primera idea hace alusión directa a las agencias. En contra de lo que se podía pensar antes, el pensamiento posthumanista reconoce que el hecho de ejercer agencia no es propiedad exclusiva de los seres humanos. Cualquier cosa, sea entendida como un organismo vivo o como un objeto inerte, ejerce agencia. En la segunda, partimos de la base de que los cuerpos son procesos, y devienen cuerpos mediante relaciones; entendemos que el hombre-lápiz constituye un ensamblaje en el sentido de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Y en la tercera idea, rehuimos de las aproximaciones teóricas representacionales y entramos en el ámbito de los afectos.

Si somos capaces de entender eso, estamos comenzando a descentrarnos. Escapar de este *homo clausus* significa hacer nuestro el pensamiento de que en un momento determinado no es que seamos yo y un lápiz, sino que yo soy el producto de la relación entre el lápiz y mi yo. Este ejemplo nos lleva a lo que constantemente se planteará a lo largo de este artículo: ¿cuáles son las fronteras del cuerpo? ¿Hasta qué punto todo lo que nos rodea, por ejemplo, los objetos, puede llegar a ser nosotros; o nosotros ellos?

2. Los objetos ejercen agencia

Como ya escribí en otra ocasión (Martí, 2016), los objetos[3] nos invitan a hacer cosas con ellos. Nos generan admiración (obra de arte, piedra preciosa), repulsión (una inmundicia en el mar cuando nos bañamos), curiosidad (algo desconocido), amor (había pertenecido a una persona admirada), devoción (imagen de un santo), impotencia (el aparato electrónico que no conseguimos poner en funcionamiento), rabia (el auto que no arranca por falta de batería), seguridad (el despertador que me garantiza que no perderé el avión), etc. Hasta hablamos del "objeto pasión", termino que Jean Baudrillard empleaba para describir lo que mueve al coleccionista (1969, p. 99). Todo eso es el resultado de la capacidad de agencia que tienen los objetos, de su capacidad de afectar.

[3] A lo largo de este artículo, hablaremos de "cosas" y de "objetos", dos términos generalmente intercambiables pero que también, en ocasiones, conviene distinguir. Las "cosas" se convierten en "objetos" al ser definidas, nombradas, incorporadas al ámbito experiencial del individuo (Leeuw, 2008, p. 222) o, en palabras de Fernando Domínguez, mientras que las "cosas" pueden entenderse como procesos materiales que se dan en el tiempo, los "objetos" son las posiciones que se las hace ocupar para participar en distintos regímenes de valor y significado (2016, p. 61).

Los objetos también interaccionan entre ellos; entre ellos y los seres animados. No es lo mismo un penco[4] visto en la montaña que en un análisis, y según como sea ese análisis, con más o menos estilo, lo veremos diferente. No es lo mismo una persona vestida con una ropa de marca que una sin marca. Un marco, nunca mejor dicho, enmarca, término que por sí mismo ya apunta a una relación de fuerzas. Los objetos modifican a lo que los acompaña: los realzan, los complementan, los miman, los enmascaran o incluso los niegan. Eso lo saben muy bien los técnicos de marketing. Un envoltorio puede ser importante e incluso decisivo para que se acabe cayendo en la tentación de hacer(se) suyo lo que envuelve.

Los objetos, entonces, también ejercen agencia. La taza decorada con motivos londinenses con la cual tomo café cada mañana me hace recordar mi viaje a esa ciudad; la silla sobre la que me siento hace que no me caiga de espalda al suelo por razones de gravedad; el sonido de arrancada del motor de la nevera que tengo cerca hace que me desconcentre; la lentitud del ordenador me pone de mal humor; la reproducción de Gauguin que tengo pegada delante mío me inspira; etc. No acabaríamos nunca. Estos objetos y cualquier otro de los que giran a mi alrededor ejercen su agencia sobre mí. Son lo que Bruno Latour denominaba "actante", cualquier cosa que modifique con su incidencia un estado de cosas; todo lo que actúa o mueve a la acción, sea humano o no humano (Akrich y Latour, 1992, p. 259). Por eso decimos que una obra de arte —o incluso un objeto cualquiera que apreciamos— nos cautiva. El verbo "cautivar" es el mejor indicativo de que estamos hablando de "agencias", el efecto o poder que algo ejerce sobre nosotros. Nos atraen, como la fuerza de la gravedad atrae a los cuerpos. Mal le iría al negocio publicitario si no fuera por la capacidad de agencia que tienen los anuncios que siembran en cualquier parte de la ciudad. Los mensajes de los carteles, de los grafitis, de las pinturas subversivas, de los ilimitados rótulos y avisos que inundan las calles nos atraen la mirada, nos desvían de nuestros pensamientos y nos hacen leerlos sin que lo pretendamos. Eso forma parte de la contaminación urbana: es la polución informacional.

[4] *[Nota del traductor]:* El autor utiliza la palabra catalana *atzavara* que proviene del árabe *magrebí* (***as-ṣabbára***). La Atzavara (*Agave americana*) es una planta de la familia de las agavacias, originaria de México, posteriormente introducida en el mediterráneo y distribuida en las provincias españolas de Alicante, Barcelona, Castelló, Girona, Islas Baleares, Lleida, Tarragona, Valencia y en las islas de Mallorca, Menorca. También fue introducida y naturalizada en Sudamérica. Para esta traducción utilizamos "penco", que es la forma en que se conoce coloquialmente a esta planta en los andes septentrionales. También se usa la palabra pita, agave, champa y su nombre puede cambiar en cada región o país sudamericano.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Desde la perspectiva humanista se entendía la agencia como una característica innata de un sujeto intencional y libre, entendido de forma esencialista, que le permite actuar en y sobre el mundo (Mazzei, 2013, p. 733). Obviamente, al margen de las filosofías de corte animista, difícilmente se puede otorgar intencionalidad a los objetos; sin embargo, la cuestión es hasta qué punto la idea de intencionalidad es esencial para hablar de "agencia". Aunque aún sin saber escabullirse de la mirada antropocéntrica, el reconocido sociólogo Anthony Giddens debía admitir que las agencias resultantes de las acciones del individuo no debían ser siempre intencionales (Giddens, 1984, pp.8-14). Aunque este sociólogo consideraba la intencionalidad como un elemento clave de la agencia, adoptó también la idea de Sherry Ortner de una definición *soft* de agencia en la que se relativiza el requisito de la intencionalidad (Ahearn, 2010, p. 34). Alfred Gell, interesado en la antropología del arte, distingue entre "agentes primarios" y "agentes secundarios" según se les otorgue o no intencionalidad. Pero en esta distinción incluye ya una idea interesante: entre los agentes secundarios hay que entender también los objetos (Gell, 1998, p. 20). Y los cuerpos también ejercen agencia en ese sentido. En situaciones determinadas, los cuerpos, como cualquier otro objeto, nos reclaman la mirada sin que haya sido nuestra intención mirarlos, ni vemos en ellos a la persona. No estamos hablando de individuos, estamos hablando de materialidades. Y quien dice un cuerpo, dice un fragmento del cuerpo: unas uñas, unos senos, una gesticulación que nos parece caprichosa, una mano a la que le falta un dedo… Según escribía Sharon Krause, el cuerpo humano hace más que proveer motivos y ser vehículo de agencias, como ya se entiende habitualmente. De la misma manera que un objeto cualquiera, el cuerpo humano tiene, por sí mismo, "*agentic capacities*" (2011, p. 300).

El característico modelo dicotómico de occidente siempre ha entendido a las cosas y los individuos, el mundo de la materia inerte y el de los seres vivos, en relación de oposición, conceptualizando a los humanos como seres autónomos. Pero uno de los aspectos que resulta interesante de esta distinción es que el cuerpo ha quedado entre estos dos polos. En ocasiones se lo identifica como la persona y en otra toma la categoría de objeto, como en el caso de los cadáveres o de los fragmentos corporales (Esposito, 2015, p.3). Esta oscilación entre los dos polos es precisamente lo que, en ocasiones, nos hace sentir un cierto desasosiego cuando el cadáver acaba tomando el rango de objeto artístico o de exhibición por razones que van más allá de la persona o que incluso la ignoran[5]. Aunque

[5] No resulta difícil encontrar ejemplos en ese sentido. Recordemos el revuelo que se produjo con el llamado

no debemos equiparar completamente *persona a individuo* —históricamente, persona es un estatus legal variable según relaciones de poder— tal y como afirma Roberto Esposito, en occidente el paradigma de persona produjo no una unión sino una separación. Pero no sólo separó a algunos de los otros, a las *personas* de las *no-personas,* sino que separó al individuo de su misma materialidad o entidad biológica: el cuerpo (Esposito, 2015, p. 30).

La noción de "agencia" constituye un núcleo conceptual importante dentro de las teorías posthumanistas, entendiéndola siempre de forma relacional y contextualmente dependiente. Y la no menos importante idea de *relacionalidad*, es decir, el reconocimiento explícito de que todo en nuestro mundo se encuentra intrínsecamente relacionado, nos lleva también a hablar de "agencia distributiva" (Bennett, 2010), en el sentido en que ser un sujeto no es actuar de forma autónoma hacia un trasfondo objetivo sino compartir agencia con otros sujetos que también han perdido su autonomía (Latour, 2014, p. 5). No se entiende agencia como una propiedad o capacidad interna de un ente, sino como una realidad emergente a partir de las interacciones entre cuerpos, ya sean humanos o no humanos. (Krause, 2011, p. 300). Por lo tanto, uno no tiene agencia, sino que ésta es producto de relaciones. Hablar de agencia distributiva significa que no existe un sujeto único como causa de un efecto, sino que existe toda una multitud de vitalidades en juego (Bennet, 2010, p.31). Detrás de estos posicionamientos planea también la idea de la "simetría generalizada", el hecho de nivelar desde el punto de vista ontológico humano y no humano (Callon, 1986, p. 200), aspecto que ha sido bien asumido por el llamado "posthumanismo metodológico" (Sharon, 2014, p.49)[6]. Se trata de superar lo que Wolfgang Welsch denominó el *principio antrópico* para referirse al hecho de esta forma de pensar formada por la modernidad según la cual el ser humano es el punto de partida de todo,

caso "negro de Banyoles", el cuerpo disecado de un hombre africano expuesto en el museo Darder de Banyoles desde principios del siglo XX y que después de la denuncia de Alphons Arcelin en el año de 1991 fue repatriado a Botsuana (al respecto ver: Westerman, 2006). También hubo bastante polvareda con la exposición *Bodies* que hace algunos años recorrió media Europa pasando también por Barcelona y en la que, con ánimo de lucro, se exponían cadáveres plastinados procedentes de presidiarios chinos. Véase:http://thestirrer.thebirminghampress.com/january09/ bodies-of-evidence-050110.html; http://thestirrer.thebirminghampress.com/january09/ bodies-not-revealed-0101101.html (fecha de consulta: marzo de 2017).
Ignoro si todos los aduaneros tienen claros los criterios que deben adoptar cuando en el tráfico entre museos a través de fronteras internacionales se encuentran con una momia. ¿Es necesario darle el tratamiento de un cadáver? ¿De un objeto artístico? ¿De un objeto arqueológico?

[6] Dentro del posthumanismo hay varias corrientes, en parte debido a su distinta procedencia académica. Al respecto véase Miah, A. (2009). A critical history of posthumanism. In B. Gordijn & R. Chadwick (Eds.), *Medical enhancement and posthumanity* (pp. 71-94). Springer Netherlands.
El denominado "posthumanismo metodológico" tiene un interés en conceptualizar marcos de análisis adecuados para entender las zonas de intersección entre humanos/no humanos (Sharon, 2014, p.6).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

y que todo es necesario referirlo al ser humano (Welsch, 2014, p.18). Un tema central en el posthumanismo es el de focalizar la atención en las interacciones entre agencias humanas y no humanas, conscientes de que el mundo se hace y se deshace constantemente a partir de encuentros que, por cierto, no han de ser forzosamente aquellos que esperamos de antemano (Puig, 2009, p. 310). Nos movemos, por tanto, dentro del marco de ontologías relacionales definibles por la máxima de que "*being is relating*" (Puig, 2009, p. 309).

Agencia es la capacidad de afectar; por tanto, hablar de agencia quiere decir también hablar de afectos en el sentido spinoziano, que se entienden precisamente como la capacidad de afectar y ser afectado, y que implica una experiencia no consciente de intensidades, una fuerza experiencial o fuente de energías que se encuentra y mezcla con otros cuerpos, ya sean orgánicos o inorgánicos (Colman, 2010, p.12). Estamos hablando, por tanto, de fuerzas dinámicas que rompen la dicotomía cuerpo/mente. Un objeto, un cuerpo nos genera sentimientos que se traducen en emociones, entendidas estas como la fijación sociolingüística de una intensidad. Los afectos son pre-personales[7], los sentimientos son personales y las emociones son sociales (Shouse, 2005). Pensar en términos de afectos en relación con los objetos, en relación con los cuerpos, nos hace pensar el mundo más allá de lo que creemos que son las cosas, o más allá de las significaciones que conscientemente les otorgamos. Tal y como acertadamente critica Nigel Thrift, probablemente el 95% de pensamiento corporeizado es no cognitivo, pero la reflexión académica se centra de forma exclusiva en un 95% en la dimensión cognitiva del yo consciente (Thrift, 2000, p. 36). El afecto también es una forma de pensar, aunque a menudo indirecta y no reflexiva[8].

Más allá de los usos, funciones o significaciones que podemos otorgar o reconocer en cualquier tipo de cuerpo, orgánico o inorgánico, es necesario pensar también en términos de "significancia". El significado es lo que nos remite algo en calidad de signo. La significancia, en cambio, trasciende el significado y tiene que ver con la dimensión afectiva, es decir, cómo cualquier tipo de objeto semiótico afecta a un individuo en un momento determinado. Claro que la taza londinense con la que yo me tomo el café cada mañana me remite a Londres, algo

[7] Son *pre-personales* en el sentido que no están sujetos a las limitaciones de la conciencia o de las representaciones.

[8] "Affect is a different kind of intelligence about the world, but it is intelligence none-the-less, and previous attempts which have either relegated affect to the irrational or raised it up to the level of the sublime are both equally wrong-headed" (Thrift, 2004, p.60). *[Nota del Trad.]* "El afecto es un tipo diferente de inteligencia sobre el mundo, pero no deja de ser inteligencia, y los intentos anteriores de relegar el afecto a lo irracional o de elevarlo al nivel de lo sublime son igualmente erróneos".

al alcance de cualquier persona que reconozca la trivial imagen del Big Ben que figura en ella. Pero únicamente yo puedo sentir el afecto profundamente corporal que me produce, debido a que —como si se tratara de una regurgitación— me hace sentir en la piel unas sensaciones a raíz de mi experiencia londinense. Y ese sentimiento, personal, cuando es traducido en términos que comprenden los que me rodean, se puede entender entonces como emoción, en su calidad de proyección o exposición del sentimiento (Shouse, 2005). Esta importancia que hay que otorgar a los afectos tiene que ver con el llamado "giro afectivo" de las ciencias sociales y humanas que se esfuerza por capturar aquello del cuerpo que no se puede concebir mediante el pensamiento de carácter representacional. Con el giro afectivo, el cuerpo gana en relevancia, pero ya no es el propio cuerpo autocontenido de antes.

Mientras que el pensamiento representacional se caracteriza por ser un modo de análisis que tiende a focalizarse en el discurso y la ideología, y que asume que el hecho de producir una representación discursiva de nuestro objeto de investigación basta para ilustrarlo (Blackman y Venn, 2010, p. 9), en las teorías de tipo no representacional el énfasis se pone en lo afectivo y en las sensaciones. En el caso de las imágenes, por ejemplo, Rebecca Coleman dice que, al analizarlas como texto, desciframos su mensaje ideológico subyacente. Cuerpos e imágenes son conceptualizados de forma separada el uno del otro. Al focalizarnos en el contenido de la imagen, esta se puede entender como descripción de un "mundo real", de un "cuerpo real". Coleman no pone en duda que estas aproximaciones sean necesarias, pero nos dice que hay que ir más allá, puesto que las imágenes también nos afectan. Debemos saber ver las imágenes no solo como representaciones, sino en términos de sus afectos (Coleman, 2013, p. 38). Tomemos como ejemplo unas imágenes del género *gore* en las que se muestra con toda crudeza el destripamiento de un pobre desgraciado. Sabemos que se trata de un asesinato, o más bien dicho, de la representación de un asesinato, pues se trata de ficción. Pero aún así, la sangre de las imágenes nos afecta, hasta tal punto que, aunque sabiendo que es sangre simulada, habrá quien preferirá cerrar los ojos.

3. Cuerpo y extensiones

Los claros límites con los que antes entendíamos el cuerpo se tambalean cuando lo entendemos —como cualquier otro objeto— dentro de un complejo

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

juego de agencias, de afectos; cuando, siguiendo a Andrew Pickering, reconocemos que no son los hechos lo que constituye el mundo en primera instancia sino que son las agencias (Pickering, 1995, p. 6); agencias, pero en el sentido de relaciones, no como algo que se posee (Barad, 2007, p.178). ¿Dónde comienza y dónde acaba un cuerpo? Al mismo interrogante se ha llegado también desde un punto de partida diferente, el de las extensiones corporales.

Pocas décadas atrás, Marshall McLuhan (1994) hablaba ya de las "extensiones". Él tenía muy claro que sin todo lo que implica la tecnología sería imposible entender al ser humano. Los artefactos técnicos replican o potencian habilidades del cuerpo humano y por lo tanto constituyen extensiones del cuerpo tanto desde el punto de vista de la acción física, como de la percepción y de la cognición. Nos desplazamos más rápidamente (automóvil), vemos con más nitidez (anteojos) y pensamos mejor (ordenadores) gracias a la tecnología. Se trata de una problemática que ya desde hace tiempo preocupa también a la filosofía. El mismo Nietzsche ya decía que los instrumentos de escritura (la máquina de escribir en aquel tiempo) contribuyen al desarrollo de nuestras ideas. A modo de ejemplos de extensiones corporales, Heidegger hablaba del martillo y Merleau-Ponty del sombrero con plumas de las mujeres de la época (Ihde, 2004, p.14). La tecnología potencia claramente el cuerpo, pero el hecho de hablar de extensiones nos hace cuestionar los mismos límites corporales. Gregory Bateson, desde la teoría de los sistemas, tomando el bastón del ciego como ejemplo, ya se hacía esta pregunta:

> supongamos que soy ciego y utilizo un bastón blanco. Camino golpeando el suelo con él, toc, toc, toc. ¿Dónde empiezo yo? ¿Está mi sistema mental limitado por el mango del bastón? ¿Está limitado por mi piel? ¿Empieza en algún lugar situado en la mitad del bastón? (Bateson, 1976, p. 489)

Cuando hablamos de extensiones corporales nos referimos al acoplamiento de un artefacto al cuerpo. Cuando aquellos artefactos pasan a formar parte sistémica del organismo humano hablamos de "ciborgs", y de lo que nadie puede ya tener duda es que el proceso de ciborización[9] resulta imparable y se irá intensificando en las próximas décadas.

Mcgregor Wise nos resume a la perfección los diferentes tipos de relaciones que establecemos entre humanos y tecnología, y que en nuestro caso podemos

[9] *[Nota del Traductor]:* Para ser fieles al uso del autor, hemos incorporado el sufijo a la palabra Cyborg. En español, este término podría traducirse como "robotización", pero esa traducción nos parece errónea, ya que es importante la diferencia conceptual entre "robot" y "cyborg" y lo que esta última significa en el mundo contemporáneo.

aplicar también a los cuerpos y a los objetos en general. En la primera de ellas, se considera a los humanos y a las tecnologías como dos cosas completamente diferentes, que pueden interactuar unas con otras. De este modo, cualquier tipo de aparato, por ejemplo, se considera una mera herramienta externa a nosotros. Dentro de esta visión se genera el debate de hasta qué punto somos nosotros quienes controlamos las tecnologías o son estas las que nos terminan —o terminarán— controlando a nosotros. Una segunda perspectiva demanda que la relación humanos/tecnologías sea analizada en contexto. Ni unos ni otros pueden ser separadas del contexto, esto es lo que explica la relación, pero obviamente este posicionamiento continúa considerando a las tecnologías y a las personas como dos cosas distintas. La tercera perspectiva aborda la problemática a partir de la articulación. Los diferentes elementos se pueden conectar o desconectar para crear nuevas unidades o identidades (Wise, 2005, pp. 81-83). Este último planteamiento nos acerca ya a la perspectiva posthumanista, dado que la aceptación plena de esta relacionalidad nos lleva forzosamente a una nueva ontología.

No podemos separar el cuerpo del mundo de los objetos. El cuerpo humano es lo que es porque a lo largo de la historia ha ido coevolucionando con las cosas. Según escribe Nigel Thrift, la evidencia nos dice que órganos como la mano, la barriga y otros complejos musculares y nerviosos se han desarrollado en parte como respuesta a requerimientos de objetos, cosas que también han producido cambios en el cerebro (Thrift, 2007, p.10). ¿Cuáles son los límites, entonces? Desde una perspectiva posthumanista no está nada claro dónde empieza y termina un cuerpo. Ir a las últimas consecuencias de la primitiva idea de extensión, tal como la pensó McLuhan, puede llevarnos a entender el cuerpo como un concepto evolucionario a partir de su entorno tecnosocial y biocibernético. Somos, de hecho, criaturas protésicas (Wolfe, 2009, p. XXV), sin que esto se limite ni mucho menos al actual desarrollo del mundo de los ciborgs que tanto interesa al transhumanismo[10].

Tal como nos dice Tamar Sharon, la idea de extensión se puede conceptualizar simplemente como algo que se relaciona con el cuerpo, entendiéndolo como un todo coherente y unificado. Se trata del cuerpo entendido de forma “molar” en el sentido de Deleuze[11], una perspectiva en la

[10] No se debe confundir el “transhumanismo” con el “posthumanismo”. De hecho, el transhumanismo encarna valores propios del humanismo que chocan con fundamentos teóricos del posthumanismo (Fernando, 2013).

[11] El término “molar” opuesto a “molecular” es propio de la filosofía de Deleuze y Guattari. Hablamos de “molar” en el sentido de un todo identificable, como un organismo o sociedad en la que entendemos que hay relaciones

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

cual el paradigma dualista del humanismo se mantiene a nivel de corporalidad. Pero a este tipo de protesidad que Sharon llama "suplementaria" se le contrapone la "originaria", que presupone una diferente formulación del cuerpo, cuya organización incluye y depende de objetos tecnológicos "externos". Estamos hablando de un cuerpo "molecular" por tanto hecho de fragmentos, un *ensamblaje* constituido de partes transferibles y trasladables; se trata de una relación abierta que se puede componer y descomponer mediante las interacciones con todo lo que le rodea (Sharon, 2014, p.113).

También en nuevas corrientes de la biología se tiende a entender el organismo humano como molecular, sustituyendo así a la antigua visión molar del cuerpo. Esta visión molecular entiende la vida en términos de genes, proteínas y enzimas. Las técnicas que hacen posible la molecularización de la vida asumen, además, que estas entidades moleculares aisladas e identificadas pueden manipularse y recombinarse. Al nivel del código genético, la reconfiguración molecular de los organismos vivos elimina diferencias esenciales entre cuerpos, manipulando y combinando genes de diferentes especies (Sharon, 2014, pp. 113-118).

Una diferencia fundamental entre la visión humanista y la posthumanista es que, mientras la primera entiende el ser humano en una relación antagónica con todo lo que le envuelve, la segunda lo conceptualiza como corporeizado no únicamente en un mundo tecnológico entendido como extensiones sino como un nodo resultante de infinitas relaciones. Ahora sabemos que, desde el punto de vista biológico, la idea de que "poseemos" un cuerpo constituye una falacia. Las teorías contemporáneas de la endosimbiosis[12] y la transferencia horizontal de genes[13] nos aportan nuevos modelos de la realidad en la cual se fractura la dicotomía organismo/entorno dando paso a un nuevo modelo de subjetividad que se opone al unitario yo de la biología zoocéntrica (Sharon, 2014, p.139). Nuestro cuerpo es un masivo sistema microbiano. Sabemos que nuestra piel y nuestro estómago no puede funcionar sin la ayuda de bacterias. Pero es mucho

estables y homogeneizadas. "Molecular", en cambio, hace alusión a conjuntos formados por elementos relacionados no rígidamente, con límites fluctuantes. El término "molecular" no tiene nada que ver con la molécula en el sentido físico; lo que se pretende con este concepto es la deconstrucción de jerarquías. Aplicado al cuerpo, una conceptualización molar lo entiende como un todo orgánico unificado y separado de su entorno, mientras que molecular lo considera como un conjunto de diferentes partes o fragmentos que solo se vuelven comprensibles a partir de las estrechas interacciones con todo lo que le rodea.

[12] "Endosimbiosis" es el nombre que recibe la estrecha asociación entre especies, en la que individuos de una especie residen dentro de las células de la otra.

[13] Se habla de transferencia de genes "vertical" u "horizontal" según si el material genético de un organismo se transfiere dentro o fuera de la línea de descendencia.

más que esto. Nuestro cuerpo posee diez veces más bacterias que células. Dorion Sagan escribía:

> El cuerpo no es una entidad sino una ficción de una entidad construida a base de una masa de entidades interactuantes. Las capacidades del cuerpo son literalmente el resultado de lo que incorpora; el yo no es sólo corporal sino corporativo. (Sharon, 2014, p.139)

La visión de una persona aferrada al móvil ya sea caminando por la calle o en el transporte público forma parte ya de nuestro paisaje habitual. Resulta fácil considerar a este aparato como una mera prótesis del cuerpo humano. Y de hecho, los actuales estudios sobre ciencia cognitiva apuntan ya hacia la borrosidad de límites entre el cuerpo humano, el cerebro y objetos inorgánicos como *smartphones* o relojes, de manera que estos aparatos devienen integrados a la mente, escapándose así de las distinciones mente-cuerpo, interior y exterior, o máquina-humano (Springwood, 2014, p.463). Tal como escribía Donna Haraway hace más de dos décadas, nuestros cuerpos van mucho más allá de la piel que nos recubre (1991, p.178). *Embodiment* (Encarnar) no es algo que deba limitarse al cuerpo físico, sino que constituye el canal mediante el cual el mundo nos toca, se nos añade e incluso se convierte en parte de nosotros (Malafouris, 2008, p. 1997).

4. Ensamblajes

Desde una perspectiva posthumanista, entonces, no está nada claro dónde empieza y donde acaba un cuerpo. La idea de *ensamblaje* tal y como ha sido trabajada por Deleuze y Guattari, y más concretamente por Manuel DeLanda nos ayuda a entender los cuerpos como un producto en constante *in becoming*[14] de la relacionalidad. En este sentido, nos va bien la noción de Coleman de *bodies in becoming*[15] (2008). La idea hace referencia a proceso, interconectividad y relacionalidad. Va mas allá de concepciones dualistas porque implica un "estar entre", siempre convirtiéndose en algo (Deleuze y Guattari, 1980, p. 339). *Bodies in becoming,* en este sentido, implica entender los cuerpos —y el mundo en general— no como algo estable y constituido por formas fijas o unidades discretas, molares, sino como procesos de movimiento, variación y multiplicidad (Coleman, 2008, p. 168).

[14] *[Nota del Traductor]:* "devenir" o "proceso de formación".
[15] *[Nota del Traductor]:* "cuerpos en devenir".

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Deleuze nos dice que toda relación de fuerzas constituye un cuerpo, en el sentido general, ya sea un cuerpo químico, biológico, social o político (1962, p. 45). Los cuerpos no son el sitio donde actúan las fuerzas, son la producción emergente de las interacciones de estas fuerzas. Fieles a la idea de descentrar, la unidad de análisis no toma como punto de partida al agente humano, sino que lo que cuenta es el *ensamblaje*, y en todo *ensamblaje*, lo realmente importante —según Deleuze— "no es lo que son los cuerpos, cosas o instituciones sociales, sino las capacidades de acción, interacción, sentimiento y deseo producidos en cuerpos o grupos de cuerpos por flujos afectivos" (Fox y Alldred, 2015, p. 402). Cuando hablamos de "*ensamblaje*" no nos referimos a una simple configuración, sino que esta noción tiene implícita la idea de movimiento y conectividad, de agencia procesual. En el caso del *ensamblaje,* hablamos de articulación entre las partes que la componen; una articulación, sin embargo, constantemente cambiando, creando nuevas unidades o identidades (Wise, 2005, p. 83). Siguiendo a Deleuze y Guattari, los ensamblajes tienen las siguientes características[16] :

1. Son relacionales. Establecen relaciones entre diferentes elementos. Estas relaciones son, sin embargo, de exterioridad, lo que implica que cualquier parte que compone el *ensamblaje* se puede separar e incorporar en un diferente *ensamblaje* en el que las interacciones son diferentes (DeLanda, 2006, p.10). Casos típicos por relaciones de interioridad son los organismos biológicos. Deleuze utiliza ejemplos de simbiosis entre plantas e insectos polinizantes para las relaciones de exterioridad (Deleuze, 1980, p.17).

2. Son productivos. Un *ensamblaje* no debe entenderse como una mera representación de la realidad, sino que —por emergencia— produce sentidos que van más allá de los elementos tomados por separado.

3. Son heterogéneos. Se establecen conexiones entre elementos de la más diversa naturaleza, seres orgánicos, inorgánicos, entidades sociales o ideas.

4. Los *ensamblajes* se constituyen por flujos agénticos entre los elementos que los componen.

[16] Aprovecho en parte la sistematización realizada por Müller, 2015, p. 28.

5. Crean territorios. Un *ensamblaje* puede conceptualizarse como un "territorio" producido por los afectos entre las relaciones que se encuentran en un flujo constante. Algunos de estos afectos estabilizan el *ensamblaje*, otros lo desestabilizan o desterritorializan (Fox y Alldred, 2015, p. 401), de manera que estos territorios se encuentran en transformaciones constantes. Las entidades heterogéneas que configuran el ensamblaje interactúan en un momento determinado de la misma forma que pueden dejar de interactuar. Un *ensamblaje* puede ser efímero, impredecible, es dinámico, no estático.

Tal como entendemos la noción de *ensamblaje*, en él se produce la disolución de agencia y estructura, y dado que estas conexiones son socio-materiales, se puede decir que con estos planteamientos se supera la dicotomía naturaleza/cultura (Bennet, 2010).

Dentro de la ontología materialista de Deleuze y Guattari, el cuerpo físico pierde centralidad a favor de lo que denominamos el *Cuerpo sin órganos* (BwO). El BwO está constituido por una confluencia de elementos, tanto de tipo orgánico como no orgánico, de biología, cultura y elementos ambientales (Deleuze y Guattari, 1980, p. 185 y ss.) En este marco teórico, el *embodiment* es algo mucho más amplio a cómo —de acuerdo con la formulación de Csordas (1999)— habitualmente lo entendemos. Se trata del resultado emergente de un complejo juego de interacciones (en el sentido de intra-acciones[17]) con el mundo social y físico. Los cuerpos no constituyen el campo donde actúan estas fuerzas sino que son el producto de la interacción de fuerzas. Está claro que el cuerpo de Deleuze y Guattari sigue presentando características físicas y biológicas, pero toma en consideración muchos otros elementos. Tal como nos dice Nick Fox, el cuerpo emerge a partir de una serie de relaciones físicas, psicológicas y culturales; en este modelo no es que la sociedad "influye" en el cuerpo: el BwO es al mismo tiempo biológico y social. Se trata por tanto de una idea de cuerpo mucho más dinámica y sugestiva que aquella en la que parece que el cuerpo ya está totalmente escrito en los genes o en la cultura (Fox, 2011, p. 360).

Anteriormente dijimos que los *ensamblajes* no son configuraciones fijas sino dinámicas y cambiantes. Así, por ejemplo, cuando yo me siento en una

[17] Karen Barad distingue "intra-acción" de "interacción". Cuando hablamos de "interacción" nos referimos a una relación entre dos agencias preconstituidas antes de iniciar la interacción. La "intra-acción", en cambio, implica la mutua constitución de agencias que emergen mediante su interacción (Barad, 2007, p. 33).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

silla, esta pasa a formar parte del ensamblaje de mi BwO. Resultaría imposible dar cuenta de todos los elementos que intervienen en un *ensamblaje,* pero esto no obstaculiza que, cuando nos interese, focalicemos nuestra atención en unos elementos concretos y bien determinados. Más allá del cuerpo físico, toda relación de fuerzas constituye un cuerpo, por ejemplo, el cuerpo constituido por la relación persona-silla. Sentado en un bar puedo estar tomando algo, leyendo o charlando con los amigos. Mi cuerpo parte de un ensamblaje en el que interactúan multitud de elementos, entre otros la silla en la que me siento y establezco relaciones de afectos —afectos en el sentido de la capacidad de afectar y de ser afectado—. Para empezar, la agencia de la silla es lo que permite que yo disponga mi cuerpo en una posición extraña que difícilmente podría mantener sin algo que contrarreste la fuerza de la gravedad. Pero más allá de ese efecto, la propia constitución del mueble puede implicar distintos flujos afectivos. Para constatarlo sólo hace falta que hagamos una breve incursión en los bares de nuestra localidad y hagamos el ejercicio de sentarnos para *sentir* los diferentes asientos. Hay, por ejemplo, las sillas de las terrazas de los locales hechas con material sintético. Me puedo sentir cómodo en ellas y especialmente cuando tienen brazos: entrecruzo las piernas con la espalda ligeramente inclinada pero bien apoyada en el respaldo. Esta forma de estar me genera una sensación de dominio de la situación muy diferente a cuando la silla no dispone de brazos y me hace tener la espalda complemente vertical. El sentimiento que genera una silla sin brazos es más bien de indefensión. Este sentimiento se diluye generalmente ya sea mediante posturas corporales (por ejemplo cruzando los brazos) o bien porque el individuo-silla forma parte de un ensamblaje en el cual intervienen más elementos, como por ejemplo una mesa en la que se coloca la consumición. De hecho, estas sillas ya están pensadas como un complemento de la mesa; no en vano hablamos de "sentarse a la mesa" cuando nos sentamos a comer, cuando obviamente es en la silla donde lo hacemos. Pero si ahora nos imaginamos un espacio vacío con un único elemento, la silla, es más fácil apreciar la diferencia de sentimientos que hace experimentar una silla con o sin brazos. Nada más desconsolador que la imagen de un acusado sentado en una silla de este tipo ante al tribunal que lo juzga.

En nuestro breve recorrido por los bares de la ciudad podemos constatar que son diversas las posibilidades que se dan a los clientes para sentarse, y si centramos la atención en la relación individuo-mueble no resulta difícil que uno mismo pueda experimentar los diferentes afectos que se transmiten.

Un asiento en forma de caja de pocos centímetros de altura me hace sentir *enraizado*. Por ser bajo, este asiento me obliga a adoptar una posición corporal que me da más estabilidad que las sillas habituales. Sucede en cambio todo lo contrario en un taburete alto en el que los pies apenas llegan al suelo o quedan colgando; la transmisión de afecto es de inseguridad. Hay locales en los que lo que encontramos es un banco con respaldo en el que se pueden sentar varias personas; se me desdibuja la individualidad, pero me va bien si estoy sentado con amigos o quiero hacer nuevos. Los tipos de afectos que la silla puede transmitirme en cualquiera de estos locales públicos son diferentes, y obviamente podemos resultar reforzados, amortiguados, cocreados o también anulados por otros elementos que configuran el *ensamblaje*, sean del aspecto que sean, materiales o no. No es extraño que un arquitecto como Ludwig Mies Van der Rohe hablara de la silla como algo más complicado de construir que un rascacielos (Tenner, 1996, p.168). Hasta qué punto la capacidad de agencia de una silla puede arribar a ser importante, lo sabía muy bien Glenn Gould, uno de los pianistas más importantes del siglo pasado. Este músico canadiense no se separaba nunca de la silla que usaba desde su niñez para tocar el piano. Se la llevaba a los conciertos y salas de grabación, y le costaba entender que otros pianistas no hubiesen tenido ningún otro contacto con el asiento hasta el momento del concierto. No era una cuestión de más o menos comodidad; era debido a toda la multitud de afectos que la silla le transmitía y que no podía prescindir a la hora de hacer sonar el instrumento (Clarkson, 2010).

Más allá de la funcionalidad usual que otorgamos a los objetos, una silla puede hacer mucho más que garantizarnos más o menos comodidad; puede hacer mucho más que otorgar una nota de distinción o vulgaridad al espacio. En el momento en que la utilizamos, en el momento en que se puede hablar del cuerpo individuo-silla, puede hacer sentirnos diferentes. Eso pasa con cualquier objeto. En los mitos, fábulas y creencias ya se otorga tradicionalmente poder a determinados objetos, el poder carismático en términos de Max Weber: la espada de Lohengrin, la varita mágica de las hadas, los talismanes… Esta agencia otorgada a determinados objetos en el mundo credencial no es sino una resonancia amplificada de la experiencia que se tiene en la vida cotidiana con los flujos afectivos entre cuerpo y objetos, sea o no consciente. El cetro del rey no es solamente un símbolo, ayuda también a sentirse rey a quien lo empuña. Eso lo sabemos muy bien en lo que se refiere a la indumentaria. Un uniforme ayuda a generar los sentimientos que asociamos a lo que representa; contribuye,

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

por ejemplo, a que se sienta médico, policía, presidiario, conserje, etc. En EE. UU., hay quien otorga mucha importancia al sentimiento que genera el llevar un arma ceñida al cuerpo, tanto, que es motivo de discusión y debate el hecho de si debe considerarse un derecho civil la posibilidad de sentirse persona-con-un-arma mientras se transita por un espacio público. Según nos dice Charles Springwood, en EE. UU. los flujos afectivos que corresponden a llevar armas de fuego parecen incluso tener un cierto papel en las construcciones de la masculinidad (Springwood, 2014, p. 464).

El mismo Glenn Gould antes mencionado afirmaba que el músico acaba convirtiéndose en instrumento de su propio instrumento, limitando su propia sensibilidad humana a la expresividad de una máquina (Sánchez, 2008, p.163). Tal como escribía Fernando Domínguez-Rubio basado en el filósofo francés Simondon (Domínguez-Rubio, 2008, p.90), los objetos no se han de entender como una mera mediación entre unos supuestos mundos natural y humano: "la mediación entre el ser humano y el mundo se convierte en sí misma en un mundo, la estructura del mundo" (Simondon, 1989, p. 181).

6. Coda

Dentro de la ontología de corte no dualista que caracteriza al posthumanismo se otorga mayor importancia a las relaciones antes que a las entidades. Se entiende que las entidades o categorías elementales no anteceden a las relaciones, sino que se constituyen a partir de ellas. De hecho, no son esencias, son el resultado de un juego infinito de relaciones. Las entidades son momentos concretos de un constante fluir que se va construyendo en un complejo espacio relacional: "las cosas y los seres no son sino formas materializadas de una continuidad creativa. Eso fue lo que, según Émile Durkheim, dijo hace ya mucho tiempo un hombre sabio Dakota y que Claude Lévi-Strauss reprodujo en su conocido texto sobre totemismo (1965, p.142; citado también en Pedersen, 2007, p. 314). Lo que es importante retener es que cualquier cosa que podamos imaginar de este mundo, material e inmaterial, orgánico o inorgánico, es resultado de efectos y al mismo tiempo efectos de otros resultados. Eso es lo que son nuestros cuerpos.

El posthumanismo se esfuerza por conseguir una visión monista de la realidad, y esto es lo que fundamenta la idea ya mencionada de que el objeto es definido por el sujeto, y el sujeto por el objeto. Hemos de hablar en este sentido

también de "materialismo relacional" que parte de la base que todo lo social no es puramente social:

> Los objetos, las entidades, los actores, los procesos, todo son efectos semióticos: los nodos son conjuntos de relaciones; o son conjuntos de relaciones entre relaciones. Forcemos la lógica un paso más allá: los materiales se constituyen interactivamente; fuera de sus interacciones no tienen ni existencia ni realidad. Las máquinas, la gente, las instituciones sociales, el mundo natural, la divinidad, todos son efectos o productos. Es por esta razón que hablamos de materialismo relacional. (Law y Mol, 1995, p. 277)

Y en este sentido, sin la idea de relacionalidad seria imposible entender qué son nuestros cuerpos. Desde una perspectiva teórica de corte posthumanista, nuestros cuerpos se han de concebir siempre como productos y efectos relacionales.

Referencias bibliográficas

Ahearn, L. M. (2010). Agency and language. In J. Jaspers, J. Ostman, & J. Verschueren (Eds.), *Society and language use* (pp. 28-48). John Benjamins.

Akrich, M., & Latour, B. (1992). A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. In W. E. Bijker & J. Law (Eds.), *Shaping technology/building society: Studies in sociotechnical change* (pp. 259-264). MIT Press.

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.

Bateson, G. (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé.

Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.

Blackman, L., & Venn, C. (2010). Affect. *Body & Society, 16*(1), 7-28.

Bogost, I. (2012). *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. University of Minnesota Press.

Callon, M. (1986). Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. En J. Law (Ed.), *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* (pp. 196-233). Routledge.

Clarkson, M. (2010). *The secret life of Glenn Gould: A genius in love*. ECW Press.

Coleman, R. (2008). The becoming of bodies. *Feminist Media Studies, 8*(2), 163-179.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Coleman, R. (2013). *Transforming images: Screens, affect, futures*. Routledge.

Colman, F. J. (2010). Affect. In A. Parr (Ed.), *The Deleuze dictionary* (2nd ed., pp. 11-14). Edinburgh University Press.

Csordas, T. (1999). Embodiment and cultural phenomenology. In G. Weiss & H. F. Haber (Eds.), *Perspectives on embodiment: The intersections of nature and culture* (pp. 143-162). Routledge.

DeLanda, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.

Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Editions de Minuit.

Domínguez Rubio, F. (2008). La cuestión del objeto como cuestión sociológica. En T. Sánchez-Criado (Ed.), *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas* (Vol. 1, pp. 81-111). AIBR.

Domínguez Rubio, F. (2016). On the discrepancy between objects and things: an ecological approach. *Journal of Material Culture, 21*(1), 59-86.

Elias, N. (1978). *What is sociology*. Columbia University Press.

Esposito, R. (2015). *Persons and things: From the body's point of view*. Polity Press.

Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz, 8*(2), 26-32.

Fox, N. J. (2011). The ill-health assemblage: Beyond the body-with-organs. *Health Sociology Review, 20*(4), 359-371.

Fox, N. J., & Alldred, P. (2015). New materialist social inquiry: Designs, methods and the research assemblage. *International Journal of Social Research Methodology, 18*(4), 399-414.

Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Clarendon Press.

Giddens, A. (1984). *The constitution of society*. Polity Press.

Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.

Ihde, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Editorial UOC.

Krause, S. R. (2011). Bodies in action: Corporeal agency and democratic politics. *Political Theory, 39*(3), 299-324.

Law, J. & Mol, A. (1995). Notes on Materiality and Sociality. *The Sociological Review,* 43, 274-294.

Leeuw, S. E. van der (2008). Agency, Networks, Past and Future.En C. Knappett & L. Malafouris (Eds), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer (pp. 217-247).

Latour, B. (2014). Agency at the time of the Anthropocene. *New Literary History, 45*(1), 1-18.

Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. FCE.

McLuhan, M. (1994). *Understanding media: The extensions of man*. MIT Press.

Malafouris, L. (2008). Between brains, bodies and things: Tectonoetic awareness and the extended self. *Philosophical Transactions of the Royal Society, 363*(1499), 1993-2002.

Martí, J. (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: Anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. In J. Martí & L. Porzio (Eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 39-60). CSIC.

Mazzei, L. A. (2013). A voice without organs: Interviewing in posthumanist research. *International Journal of Qualitative Studies in Education, 26*(6), 732-740.

Miah, A. (2009). A critical history of posthumanism. In B. Gordijn & R. Chadwick (Eds.), *Medical enhancement and posthumanity* (pp. 71-94). Springer Netherlands.

Müller, M. (2015). Assemblages and actor-networks: Rethinking socio-material power, politics and space. *Geography Compass, 9*(1), 27-41.

Pedersen, M. A. (2007). Multiplicity without myth: Theorizing Darhad perspectivism. *Inner Asia, 9*(2), 311-328.

Pickering, A. (1995). *The mangle of practice: Time, agency, and science*. University of Chicago Press.

Puig de la Bellacasa, M. (2009). Touching technologies, touching visions: The reclaim of sensorial experience and the politics of speculative thinking. *Subjectivity, 28*, 297-315.

Sánchez Moreno, I. (2008). Cuando los Beatles se fueron de viaje, Glenn Gould se convirtió en piano. In T. Sánchez-Criado (Ed.), *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas* (Vol. 1, pp. 139-172). AIBR.

Sharon, T. (2014). *Human nature in an age of biotechnology: The case for mediated posthumanism*. Springer.

Shouse, E. (2005). Feeling, emotion, affect. *M/C Journal* 8(6), online, URL:https://doi.org/10.5204/mcj.2443 [consulta: febrero de 2017].

Simondon, G. (1989). *Du monde d'existence des objects techniques*. Aubier.

Springwood, C. F. (2014). Gun concealment, display, and other magical habits of the body. *Critique of Anthropology*, 34(4), 450-471.

Tenner, E. (1996). *Why things bite back: Technology and the revenge of unintended consequences*. Vintage.

Thrift, N. (2000). Still life in nearly present time. *Body & Society, 6*(3-4), 34-57.

Thrift, N. (2004). Intensities of feeling: Towards a spatial politics of affect. *Geografiska Annaler, 86B*(1), 55-76.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Thrift, N. (2007). *Non-representational theory: Space, politics, affect*. Routledge.

Welsch, W. (2014). *Hombre y mundo: Filosofía en perspectiva evolucionista*. Pre-textos.

Westerman, F. (2006). *El Negro. Eine verstörende Begegnung*. Links.

Wise, J. M. (2005). Assemblage. In C. J. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze: Key concepts* (pp. 77-87). Acumen.

Wolfe, C. (2009). *What is posthumanism?* University of Minnesota Press.

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGÍA

Open Access

Una crítica de la vulnerabilidad a los desastres: más allá de cuerpos y espacios [1]

Is Vulnerability an Outdated Concept? After Subjects and Spaces

¿Llakichirinaka yallishka yuyaychu? Ima kay, maypi kayta rimashpa hipa

Elizabeth K. Marino
elizabeth.marino@osucascades.edu
ORCID: 0000-0003-3179-3587
Oregon State University-Cascades.
(Oregon. Estados Unidos)

A. J. Faas
aj.faas@sjsu.edu
ORCID: 0000-0002-8758-5624
San Jose State University.
(California. Estados Unidos)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
19/11/2024

Fecha de aceptación:
25/11/2024

Cita recomendada:
Marino, E. y Faas, A. J. (2025). ¿Es la vulnerabilidad un concepto anticuado? Después de las materias y el espacio. *Revista Sarance*, (54), 52 - 80. DOI: 10.51306/ioasarance.054.04

Resumen

Las teorías de la vulnerabilidad han constituido el núcleo conceptual de la antropología de los desastres durante aproximadamente 50 años. Sin embargo, existe un trasfondo de inquietud entre los expertos en desastres y los líderes comunitarios, que temen que el uso vernáculo de la vulnerabilidad pueda resultar insultante para las personas y comunidades con las que trabajamos y con las que nos identificamos. Existe una creciente incomodidad con la categorización de los "vulnerables", ya que esto tiende a anular discursivamente la "resiliencia", la fortaleza y la creatividad que son evidentes en comunidades habitualmente expuestas a riesgos y peligros. Argumentamos que conceptualizar la vulnerabilidad como una característica de los pueblos subalternos y los espacios marginados es, en el mejor de los casos, una visión limitada y, en el peor de los casos, puede perpetuar la violencia epistémica, semiótica y material. En nuestra opinión, identificar a los

[1] *[Nota del editor]*: Trabajo traducido por primera vez al español para este número de Revista Sarance. Artículo original: Marino, E. K., & Faas, A. J. (2020). *Is vulnerability an outdated concept? After subjects and spaces. Annals of Anthropological Practice, 44*(1), 5–22. https://doi.org/10.1111/napa.12132. La presente traducción al español fue realizada por Heter Luynn.

"vulnerables" implica inevitablemente un proceso de alterización y esencialización. Observamos y nos interesa fomentar una forma emergente de antropología del desastre que se oriente particularmente hacia la comprensión y teorización de las instituciones, sistemas e individuos que estructuran el riesgo, y en el proceso desviar la atención de "los vulnerables". Para nuestra sorpresa, esto ha surgido en escritos antropológicos recientes de formas muy particulares. Observamos una desviación de la atención hacia las poblaciones vulnerables entre nuestros colegas que escriben en las intersecciones de las instituciones de desastre y las comunidades locales. Aquí, reconocemos la vulnerabilidad no solo como una inequidad histórica que conduce a resultados negativos, sino como espacios anidados y disputados de lucha por diferentes visiones de futuros utópicos, por articulaciones contrastantes de lo que constituye el riesgo, y por diversas lógicas culturales del bien.

Palabras clave: desastre; de otro modo; postcolonial; vulnerabilidad

Abstract

Theories of vulnerability have constituted the conceptual core of the anthropology of disaster for roughly 40 years. Yet, there is an undercurrent of disquiet among disaster scholars and community leaders who worry that vernacular uses of vulnerability can be insulting to individuals and communities with whom we work, and/or with whom we identify. There is a growing discomfort that categorizing the "vulnerable" acts to discursively nullify the everywherevisible "resilience," toughness, and genius that exist in communities that are habitually exposed to risk and hazards. We argue that constructing vulnerability as a characteristic of subaltern peoples and marginalized places is truncated at best and can perpetuate violence—epistemic, semiotic, and material—at worst. To identify the "vulnerable" is, we contend, necessarily a process of otherizing and essentializing. We see and are concerned to further encourage an emergent form of disaster anthropology that is particularly oriented toward understanding and theorizing the institutions, systems, and individuals that structure risk, and in the process to focus attention away from "the vulnerable." To our surprise, this has emerged in recent anthropological writings in very particular ways. We find the orientation away from vulnerable populations among our colleagues who write at the intersections of disaster institutions and local communities. Here, we recognize vulnerability conceived not merely as historical inequity that produces negative outcomes, but as nested and contested sites of struggle for different visions of utopian futures, for contrasting articulations of what constitutes risk, and for diverse cultural logics of the good.

Keywords: *disaster, otherwise, postcolonial, vulnerability*

Tukuyshuk

Llakichirina yuyaykunataka Antropología ukupimi hatun llakimanta yachahurin kashka ña chunka chusku watakunata. Shinapash mayhan kashna hatun llakikunata yachahukkunapa,

llakta apakkunapaka llakichirinamanta rimay kallarikpika asha nallimanpash hapita ushankami nin. Kunanpipash ashtakami nalli rikun imasha "llaki apashkakuna" nishpa rimakpika, shina nihuyka nalli kan nin imalla llakita paykunapa llakta ukupi yallinahushkatapashmi mana ushak shina ninahunchik nin paykunapa sinchiyayta, umayuyayta anchuchinahunchik ninmi. Mayhan ashtwan wakchakuna kashpa, ashtawan karu pampakunapi kawsakkunami llakichiy tukuyta ushan nishpaka yapata wicharishka yuyaytami ninahunchik nin, shinallatak wakinpika paykunapa yachaykunatapashmi mana valichinhunchik nin. Ñukanchik yaypika kaykunami mayhan llakita kawsanalla runakuna nishpaka ñamantami paykunallami shina kawsana nihushna ninahunchik nin. Chaymantami kunanka munanchik rikunkapak mayhan wasikunallata, mayhan llaktakunallata hatun llakikunaman apay ushan ama kay runakunalla llakitaka kawsay ushan ninahunkapak. Kashna yuyayka Antropología ukupillatami kayna watakunalla killkarishpa llukshishka kan. Chaymanta rikunchik ashtaka mashikunami mayhan llakita kawsanallakuna nishpa paykunamanta ninanta riman shinapash mayhan institucion chay llaki rikuyta ushaktaka mana rimanchu. Kaypika hamutanchikmi imasha llakichirina yuyaytaka puntamanta nalliman killkashpa shamushka, chaymanta nalli yuyaykuna kunankaman chriyarinahun, shinallatak kay yachay ukupimi mushuk yuyaykunatapash tarpuy usharin shinashpa yuyarinkapak imallata llakichita ushan, imashatak shuk shuk llakta kawsaykunawan paktatukushka alli kanatapash yachachin.

Sapi shimikuna: *hatun llaki;shuk ruray;postcolonial; llakichirishka*

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

1. Introducción [2]

El pensamiento sobre la vulnerabilidad ha ocupado un lugar de honor en los marcos teóricos que guían la antropología del desastre durante aproximadamente 50 años. Desde finales de la década de 1970, la "vulnerabilidad" ha servido como concepto límite que unifica los compromisos de disciplinas dispares con los desastres —a pesar de las diferencias disciplinarias— (O'Brien y otros, 2004). Ha actuado como una fuerza catalizadora en el auge del subcampo de la antropología del desastre (Hoffman, 2010) y una característica central en la forma en que nosotros, los autores, hemos escrito y reflexionado sobre las desigualdades de la distribución del riesgo en una amplia variedad de contextos culturales y geográficos (Marino, 2015; Faas, 2016). Sin embargo, existe un trasfondo de inquietud entre los especialistas en desastres y los líderes comunitarios a quienes preocupa que los usos vernáculos de la palabra "vulnerable" y "vulnerabilidad" puedan resultar insultantes para las personas y comunidades con las que trabajamos y/o con las que nos identificamos. Existe un creciente malestar con respecto a que la categorización de los "vulnerables" actúa para simplificar y homogeneizar comunidades diversas, anulando discursivamente la "resiliencia", fortaleza y creatividad visibles en todas partes, que caracterizan a comunidades y subconjuntos comunitarios habitualmente expuestos a riesgos.

Este malestar se manifiesta de formas tan personales como sorprendentes. Por ejemplo, Elizabeth, una de los autores, recibió por correo una tarjeta navideña de una amiga de Anaktuvuk Pass. Anaktuvuk es una pequeña comunidad Inupiat en la Cordillera Brooks de Alaska, que cumple con los criterios de "vulnerabilidad" establecidos por diversos índices de vulnerabilidad producidos científicamente (por ejemplo, exposición a peligros, riqueza, edad, diversidad de medios de vida, población indígena, stock de viviendas, dependencia de infraestructura)[3]. En la tarjeta, esta amiga invitó a la familia de Elizabeth a su casa —*en caso de un apocalipsis*. Si bien esto puede resultar gracioso, también es una invitación generosa y valiosa; porque tanto Elizabeth como su amiga creen que, en caso de un colapso total de la sociedad, de las dos, la familia en Anaktuvuk

[2] Los autores desean expresar su agradecimiento a Roberto Barrios y Julie Maldonado por sus valiosas observaciones en las versiones preliminares de este documento. Asimismo, extendemos nuestra gratitud a los comentarios constructivos de varios revisores anónimos que nos ayudaron a clarificar nuestro argumento. Finalmente, extendemos un agradecimiento especial a nuestros colegas y amigos en Alaska y Penipe por muchas de las ideas y perspectivas que abordamos en este estudio. Quyana. Dios les pague.

[3] Véase Cutter, S. L., Boruff, B. J., & Shirley, W. L. (2003). Social vulnerability to environmental hazards. *Social Science Quarterly, 84*(2), 242-261.

es la que tiene más probabilidades de sobrevivir. En esta broma subyace un reconocimiento compartido y esencial de las capacidades y la persistencia de las personas y las instituciones locales en Anaktuvuk Pass. Entonces, ¿por qué esa comunidad, y no la de la autora, sería clasificada como "vulnerable" por la mayoría de la literatura en ciencias sociales? ¿Es realmente la vulnerabilidad lo que intentamos captar?

Lo que esta anécdota y otras miles de historias sobre las fortalezas presentes en comunidades marginadas y políticamente oprimidas indican es que existe una contradicción evidente al etiquetar a estos individuos y comunidades como "vulnerables", ya sea frente al cambio climático, fallas tecnológicas u otras formas de peligro y desastres. Más allá de eso, en este artículo proponemos que identificar o etiquetar a grupos culturales, barrios o ubicaciones geográficas particulares como "vulnerables" puede, en sí mismo, constituir un acto de marginación y opresión, así como enfocar erróneamente la atención en las experiencias y "culturas" de las comunidades expuestas al riesgo, en lugar de en el conjunto significativamente más amplio de actores e instituciones portadores de cultura involucrados en la (re)producción, distribución y disputa del riesgo, los recursos y los futuros posibles.

Nuestro argumento se estructura en cinco secciones sucesivas. Tras esta introducción, reconocemos cómo la vulnerabilidad, como concepto de frontera, ha sido y sigue siendo útil en espacios de aplicación, en la formulación de políticas y en la interacción interdisciplinaria. Esta sección es fundamental para un debate difícil sobre cómo aplicar ampliamente los conocimientos antropológicos. También es nuestro homenaje a la utilidad y radicalidad que han demostrado las teorías de vulnerabilidad, considerando la forma en que los desastres suelen ser concebidos en otras disciplinas y en instituciones no académicas. En la tercera sección, sin embargo, avanzamos hacia una crítica de las definiciones establecidas de vulnerabilidad, argumentando que identificar a una comunidad como vulnerable tiene implicaciones tácitas que pueden funcionar para perpetuar la marginalización y la violencia en las comunidades y los espacios subalternos. En contraste con este etiquetado de los "vulnerables", comenzamos a articular una teoría de la vulnerabilidad que llama la atención etnográfica a las impugnaciones contemporáneas e históricas frente al riesgo, en lugar de centrarse en los resultados de las contingencias históricas y opresiones *como* riesgo. Para profundizar en este argumento, en la cuarta sección utilizamos

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

estudios de caso para destacar cómo los desastres funcionan como escenarios de homogeneización como de resistencia a ella. Lo que queremos señalar es que, en situaciones de desastre, distintos actores intervienen en la construcción de significados. Proponemos aquí que enfocar nuestra mirada etnográfica en esa contienda y construcción activa y en desarrollo es una manera de ampliar el alcance de la antropología del desastre, abriendo espacio para el reconocimiento de lo otro: de las múltiples lógicas, utopías, e incluso modernidades alternativas (Gaonkar, 2001) que existen como potencialidades dentro del contexto del riesgo. En la quinta sección, demostramos cómo las lógicas burocráticas alternativamente se hacen visibles o se vuelven invisibles en escenarios de desastre. Nuestro punto aquí es respaldar nuestra propuesta de un enfoque etnográfico que permita observar cómo, en contextos de desastre, las disputas en torno al significado y las lógicas se activan o se silencian de manera alternada. También queremos demostrar que enfocar el análisis en la cultura de las "comunidades vulnerables" puede invisibilizar lógicas arraigadas en lo cultural. Por último, terminamos con una sección de conclusiones sobre las implicaciones de nuestro argumento.

En esta sección final, abogamos por una nueva teoría de la vulnerabilidad en la antropología de desastres, que concibe la vulnerabilidad no como una comunidad, vecindario, pueblo o dominio delimitado sujeto a riesgos o daños, sino más bien como ensamblajes de sujetos, instituciones, materiales y significados diversos que son vulnerables a actos de opresión, supresión, robo y borramiento. Nuestro objetivo es fomentar el trabajo etnográfico enfocado en esta dirección y promover la traducción de esta investigación a través de disciplinas y en los campos de la política y la práctica.

2. La vulnerabilidad como traslación

Comencemos señalando que el concepto de vulnerabilidad ha sido útil desde hace mucho tiempo. Como hemos argumentado en otras ocasiones (Marino, 2015; Faas, 2016; Sun y Faas, 2018), en el ámbito de los estudios de desastres, la vulnerabilidad es principalmente significativa porque orienta la atención crítica hacia la inequidad y la producción sociohistórica de desastres. Las teorías de la vulnerabilidad sostienen que los desastres no son fruto del azar ambiental, sino productos de historias que con frecuencia se interpretan erróneamente como fenómenos naturales; un cálculo social (Browne y otros, 2020). La muy citada reseña de Anthony Oliver-Smith en *the Annual Review of*

Anthropology definió el término desastres para una generación de estudiosos de los desastres, utilizando la vulnerabilidad como su concepto central. Escribió: "Perspectivas recientes de la investigación antropológica definen un desastre como un proceso/acontecimiento que implica una combinación de agente(s) potencialmente destructivo(s) del entorno natural y/o tecnológico y una población en una *condición de vulnerabilidad medioambiental producida social y tecnológicamente"* (1996, p. 305 [énfasis añadido]).

Integrar el argumento teórico de que las catástrofes se producen socialmente, como ha hecho Oliver-Smith en sus décadas de carrera, ha sido un reto monumental. Los estudios de caso en la investigación sobre desastres demuestran que la naturalización de los desastres ha resultado difícil de erradicar en la imaginación popular y en la formulación de políticas (Olson 2018; Sun y Faas 2018; Button 2016). Sugerir que los desastres no son "naturales", que aquellos que sufren no fueron elegidos principalmente por el destino o el azar, constituyó un cambio cataclísmico en la comprensión de los eventos de desastre. Así ocurrió en 1983, cuando el geógrafo Kenneth Hewitt (1983) se opuso a las soluciones tecnocráticas a los desastres, y en 2004, cuando Karen O'Brien y sus colegas (2004) cuestionaron el concepto de vulnerabilidad del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) por hacer hincapié en la exposición a las amenazas en lugar de en la vulnerabilidad social, una condición de vulnerabilidad vinculada a las circunstancias políticas y medioambientales en las que se encuentran las comunidades en riesgo. En ambos casos, la suposición predeterminada por parte de actores estatales poderosos y científicos físicos era proteger a las personas del daño que implicaba limitar su exposición a los peligros ambientales o tecnológicos. Proponer, en cambio, que las soluciones residían, por ejemplo, en reducir la exposición de las personas a la pobreza extrema o la falta de representación política, y que luego podrían manejar el clima por sí mismos, era (y en muchos casos sigue siendo) una noción radical.

Los antropólogos y geógrafos especializados en desastres han impulsado la teoría de que los desastres son, ante todo, fenómenos sociales, prestando especial atención a la vulnerabilidad como fruto de causas profundas: los largos arcos del colonialismo, el desarrollo, el capitalismo global y la modernidad (Oliver-Smith, 1999; 1996; Marino, 2015; Faas, 2016; Barrios, 2017a). Este trabajo ha demostrado que los tipos de ecologías humanas, economías y construcciones geoespaciales fomentadas en muchos contextos (post)coloniales y en el liberalismo

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

tardío, a menudo no están bien adaptadas, ni son fácilmente adaptables, a las condiciones ecológicas cambiantes o a los peligros emergentes. Los proyectos coloniales hicieron fracasar a muchos pueblos, espacios urbanos y personas particulares (léase subalternos), sobre todo ante los cambios medioambientales. Si las crisis y los desastres revelan las estructuras sociales subyacentes (Barrios, 2017b), entonces los antropólogos han evidenciado el colapso de las relaciones sociales entrelazadas en proyectos (post)coloniales y capitalistas.

Durante varias décadas, los antropólogos de desastres han estado produciendo un registro viviente de las fragilidades de los proyectos coloniales, el capitalismo global y la modernidad al documentar los procesos de desastres y esclarecer la producción histórica de estas crisis a lo largo del tiempo. Somos testigos de sujetos que sufren en las fisuras y líneas de falla de estos sistemas, y criticamos las narrativas populares de la naturalización de los desastres al señalar la posibilidad de que las cosas podrían haber sido diferentes, que las comunidades con las que y en las que trabajamos podrían haber sido preservadas, y que la casa prefabricada, construida en Iowa, con calefacción a goteo de petróleo, enviada por un río Ártico a gran costo, que se descompone bajo el peso de la primera tormenta, es el absurdo contrapunto de la modernidad, no del viento (Marino, 2015).

Críticamente —y quizás irónicamente— la vulnerabilidad también es un concepto útil porque ha demostrado ser legible en entornos prácticos y en espacios de creación o implementación de políticas. En comparación con otras teorías sociales, la vulnerabilidad, aunque es cierto que a menudo se presenta de manera simplificada y menos crítica desde un punto de vista histórico, ha demostrado ser exportable. Es un concepto límite que se traduce en espacios aplicados. El IPCC, por ejemplo, adoptó la vulnerabilidad social como un constructo principal en su cuarto y quinto informes (IPCC, 2007; 2014); y a raíz de esto, invitaron a muchos más científicos sociales a unirse en la articulación del estado del conocimiento sobre el cambio climático. Los mapas de riesgo dieron paso a los índices de vulnerabilidad (especialmente el trabajo de Susan Cutter (2003), por ejemplo); y la Agencia Federal de Gestión de Emergencias (FEMA) de Estados Unidos utilizó el término vulnerabilidad económica en el Informe Nacional de Preparación 2017 (FEMA, 2017), aunque el documento sigue equiparando mayoritariamente vulnerabilidad con exposición a amenazas.

El aspecto de traducción de "vulnerabilidad" es importante porque los antropólogos de desastres se han comprometido especialmente con la aplicación directa de su trabajo. Dentro de nuestra subdisciplina existe un valor cultural, y no una presión insignificante, para aplicar el conocimiento antropológico directamente en el campo. La "vulnerabilidad" es muy adecuada como un vehículo para llevar la crítica radical en el núcleo de la ecología política a audiencias diversas y poderosas.

Como ejemplo, Elizabeth fue delegada científica de EE. UU. en la Reunión Ministerial de Ciencia del Ártico en octubre de 2018, un encuentro político realizado para reafirmar los compromisos entre los estados-nación para continuar con programas de investigación costosos en el Ártico. En esa reunión, había una serie de funcionarios designados políticamente de EE.UU., como los directores actuales y pasados de la NOAA (Administración Nacional Oceánica y Atmosférica) y la NASA, y muchos de los científicos naturales del Ártico más reconocidos a nivel mundial. Un tema importante en la reunión fue el nexo entre la ciencia y la planificación para desastres, aunque durante toda la reunión se utilizaron los términos "exposición" y "vulnerabilidad" de manera intercambiable, a pesar de décadas de investigación en ciencias sociales que demuestran lo contrario. Durante toda la reunión, los pocos científicos sociales presentes intentaron articular cómo la vulnerabilidad es empíricamente, teóricamente y experiencialmente diferente de la exposición; y hasta cierto punto, funcionó: hubo un interés generalizado en nuestro llamado. El punto crítico aquí es que, en espacios interdisciplinarios o aplicados, la "vulnerabilidad" se convierte en un punto de partida para "resocializar" el daño (Farmer, 2004) para introducir la *longue durée* en una discusión que a menudo es predominantemente material y naturalizada, enfocándose típicamente solo en los factores más próximos, y que es posible hacerlo. Por el contrario, si en estos escenarios los antropólogos intentan hablar con un químico atmosférico o un hidrólogo sobre la precariedad —como la utiliza Anna Tsing—, el discurso —como lo utiliza Michel Foucault— o la violencia estructural —como la utiliza Paul Farmer—, tales ideas pueden quedar fuera del ámbito de consideración de un químico o un hidrólogo, aunque simpaticen con ellas. La vulnerabilidad, por otra parte, trasciende las disciplinas y, especialmente, las instituciones formales. Independientemente de cómo se interprete, la noción de vulnerabilidad resulta pertinente para discutir en reuniones como el Ministerio de Ciencia del Ártico. El hecho de que sea

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

comprensible en estos contextos —aunque despojada de su complejidad—ofrece a los antropólogos la oportunidad de introducir nuestras orientaciones teóricas en espacios de aplicación y toma de decisiones. "Vulnerabilidad" es un término aceptable, y es una vía para abordar la urgente inversión monetaria y política en comunidades en riesgo y sufrimiento. Pero hay una perversidad aguda, y un encubrimiento implícito, en presentar la vulnerabilidad como un rasgo inherente de un pueblo o un lugar necesitado.

3. Vulnerabilidad como violencia

Lo que argumentamos aquí es que construir la vulnerabilidad como una característica de las poblaciones subalternas y los lugares marginados es, en el mejor de los casos, un enfoque truncado y, en el peor, puede perpetuar la violencia epistémica, semiótica y material. Sostenemos que identificar a los "vulnerables" es necesariamente un proceso de construcción de otredad y esencialización, de manera similar a cómo Lila Abu-Lughod (1991) critica la noción de cultura como un constructo imaginario que colabora en estructurar jerarquías y poderes dentro de la antropología. Cuando las comunidades se definen como "vulnerables", necesariamente, aunque a menudo de manera invisible, se definen en oposición a comunidades no vulnerables, concebidas implícitamente como el inverso corrupto, pasivo, impotente y deficiente de las comunidades resilientes[4].

Incluso cuando estamos criticando las estructuras coloniales, por ejemplo, esbozamos implícitamente una quimera del modelo exitoso de esas mismas estructuras por quienes quedan fuera de nuestro análisis; quienes se conciben como no "vulnerables". Podemos ver aquí cómo la fuerza pura y contundente de la jerarquía y los poderes históricamente cambiantes y contextualmente articulados de la blancura (Preston, 2010; 2012), el patriarcado (Ortner, 2014) y la clase social pasan a un primer plano, reafirmándose e invisibilizándose a la vez en la gramática y la noción de vulnerabilidad (Bonilla-Silva, 2012); lo fácil y problemático que resulta caracterizar inadvertidamente la vulnerabilidad y a "los vulnerables" como sujetos a un mero paso o etapa vital en el camino hacia la resiliencia o el desastre. Hablando de la educación sobre desastres a través de la lente de la teoría crítica de la raza, John Preston (2012, p. 13) afirma

[4] Véase Barrios, R. (2016). Resilience: A commentary from the vantage point of anthropology. *Annals of Anthropological Practice, 40*(1), 28-38; para una crítica a la "resiliencia".

que "en la práctica, el 'más apto' en la educación sobre desastres a menudo se toma tácitamente como la familia heteronormativa blanca de clase media". Si este es el caso, ¿no seguimos concibiendo a las "comunidades vulnerables" como *distintas,* como sujetos que necesitan ser corregidos, mientras simultáneamente las limitamos y esencializamos?

Un argumento similar que señala las implicaciones de la "vulnerabilidad" se ha expuesto anteriormente, concretamente en la mordaz crítica de Greg Bankoff (2004; 2001) sobre la vulnerabilidad como reproducción encubierta de conceptos como "tropicalidad" o "desarrollo" que sustentan las intervenciones del Norte Global en el Sur Global. En línea con las preocupaciones que aquí se plantean, Bankoff sostiene que *la vulnerabilidad* parece ofrecer una "crítica radical al paradigma tecnocrático imperante al poner el énfasis, en cambio, en qué [factor social] hace a las comunidades inseguras" (2004, p. 25); sin embargo, él observa que también es "todavía un paradigma para enmarcar el mundo de tal manera que efectivamente lo divide en dos, entre una zona en la que los desastres ocurren regularmente y otra en la que no" (2001, pp. 25-26). Cuando la vulnerabilidad se aplica a determinados lugares y personas, argumenta, puede conllevar la implicación tácita de que lo que se necesita sigue siendo una "cura" de Occidente.

Ubicar la vulnerabilidad dentro de geografías, vecindarios, identidades sociales o incluso cuerpos puede hacer que esas geografías, vecindarios o cuerpos sean percibidos como "débiles" o "riesgosos". El geógrafo Julien Rebotier (2012) sostiene que esto es un acto discursivo de territorialización. El trabajo de Rebotier se centra en el uso, la cartografía y la representación discursiva del término "riesgo" en América Latina, pero observamos claros paralelismos en cómo las etiquetas de vulnerabilidad se adhieren a espacios geográficos, comunidades o personas. Como argumenta Rebotier, "Entendemos por performatividad la idea de que el solo acto de nombrar, identificar o gestionar un riesgo basta para que este adquiera existencia como hecho social" (Rebotier, 2012, p. 394). En otras palabras, cuando identificamos a los "vulnerables", conceptualmente entre un grupo demográfico concreto, o dibujando un círculo en un mapa, les conferimos una realidad social.

Rebotier sugiere que la capacidad de etiquetar el "riesgo" es un acto diseñado para afirmar el poder sobre esos mismos lugares. Reclamar el poder de etiquetar es reclamar una especie de autoría sobre la realidad social de un lugar.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

No resulta entonces inconsecuente, creemos, que en los estudios sobre desastres, la fijación de una etiqueta no ocurra de la misma manera para los actores o instituciones que son activos en la creación y distribución del riesgo.

Las teorías de la vulnerabilidad, tal y como aparecen en la literatura antropológica hasta la fecha, pueden ayudar tanto a poner etiquetas a ciertas comunidades y actores "vulnerables", como a hacer invisibles a aquellas comunidades y actores considerados "no vulnerables" (según esta lógica). No se han desarrollado "etiquetas" teóricas para los actores que explícita o implícitamente perpetúan la distribución desigual del riesgo. Mientras hablamos sobre sistemas de colonialismo, supremacía blanca y patriarcado, los individuos y comunidades que mantienen estas estructuras son incluidos en un resumen histórico de sistemas de opresión, mientras que aquellos que sufren bajo estos *sistemas* son etiquetados como "vulnerables", "marginados" y necesitados de rescate. Nos preguntamos aquí si el mero hecho de calificar como "vulnerables" a las comunidades que cargan con el peso de la historia no hace mas que profundizar esas cargas históricas.

La biografía de Sheldon Jackson es una herramienta útil para reflexionar sobre estas ideas. Jackson fue secretario de Educación en Alaska en 1885 y se mostró firme en su convicción de erradicar las lenguas indígenas y llevar la economía de mercado a la Alaska rural, lo que incluía construir importantes extensiones de infraestructuras. Este desarrollo de infraestructura fue quizás el elemento más crítico en la producción de la alta modernidad y la marginación de las instituciones indígenas formales e informales en el Ártico (Marino, 2015). Hasta la década de 1970, las biografías de Jackson eran entusiastas en su admiración por su fortaleza y determinación (Hinkley, 1964), y aún se le celebra en muchas partes del estado. Pero, por supuesto, Jackson encarnaba el colonialismo en toda su expresión. En Alaska, la alta movilidad entre las comunidades Inupiat, presente antes del impulso colonial hacia los espacios rurales, era particularmente adaptativa a la siempre dinámica costa; y Jackson fue un defensor particularmente influyente en la construcción de infraestructura y la creación de políticas que forzaban a las comunidades a ubicarse en lugares expuestos a inundaciones. Pero Jackson, sus descendientes y su hogar (murió en Carolina del Norte), ¿qué son? ¿Resilientes? Finalmente, sus decisiones, que distribuyeron el riesgo, no están asociadas a ninguna etiqueta o sustantivo. Nuestras teorías no tienen influencia sobre su cultura, identidad o territorio. Por el contrario, las personas y el territorio

a los que se distribuyó ese riesgo se vuelven "vulnerables". Esta discrepancia en la asignación de etiquetas pone en evidencia cómo las teorías de la vulnerabilidad terminan por invisibilizar, de manera funcional, a partes del sistema, incluso cuando esas teorías señalan la producción sociohistórica del riesgo. Además, proponemos que el uso de teorías de vulnerabilidad y el identificador "vulnerable" centra la atención en las acciones y decisiones de Occidente *a través de la historia,* y como una manera de centrarse en, pero también simplificar, las culturas, los hábitos y las experiencias de los marginados *en la actualidad*. Este es un análisis asimétrico. Nuestra crítica resuena con la problematización de Bruno Latour (1993, p. 97), que señala que los occidentales no perciben al Occidente como una cultura, y reitera el llamado de atención de Laura Nader (1972) a "estudiar a los grupos de poder". Se articula con la afirmación de Eric Wolf de que existe una narrativa tácita de la modernidad, que dice: "Si Occidente pudiera encontrar formas de romper ese dominio [de la tradición cultural], quizás podría *salvar a la víctima"* (Wolf, 1982, p. 49; la cursiva es nuestra). Es una teoría que cae en las trampas del provincialismo metropolitano: "la ignorancia que los centros hegemónicos suelen tener sobre la producción de los centros no hegemónicos" (Ribiero, 2006, p. 378) —y no logra provincializar adecuadamente a Occidente (Chakrabarty, 1992)—.

A continuación, identificamos trabajos recientes que, consideramos, se centran en un nuevo tipo de perspicacia etnográfica. En estos estudios de caso, observamos un atisbo de desastres que no están enmarcados como un análisis unidireccional de un poder colonial tácitamente aceptado que luego genera una forma colonizada de impotencia, sino como un contexto en el que hay disputas activas para llevar a cabo múltiples futuros. Creemos que estos estudios de caso plantean nuevas preguntas en la antropología del desastre y establecen nuevos parámetros para concebir la vulnerabilidad no solo como lugares y pueblos destinados a resultados negativos, sino como sitios anidados y disputados de lucha por diferentes visiones de futuros utópicos, por articulaciones contrastantes de lo que constituye el riesgo y por diversas lógicas culturales del bien. A lo largo de las siguientes secciones, adaptamos y expandimos las teorías de la vulnerabilidad para que nos ayuden a articular esta respuesta, a la vez que evitamos nociones limitadas de "lo vulnerable" que juegan con las narrativas de subordinación que los antropólogos intentan desbaratar activamente.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

4. Vulnerabilidad y lucha contra la homogenización

Los desastres no solo implican peligros materiales y corporales, sino que también funcionan como sistemas de significación: espacios de homogenización y reducción, algo especialmente evidente en el caso de individuos y comunidades a los que las organizaciones humanitarias etiquetan como "víctimas". Lo que antes de un desastre puede ser una diferenciación compleja de poder, identidades y capacidades, después del desastre puede simplificarse como el constructo singular de "víctima" o "receptor de ayuda", impuesto por actores externos o poderosos. Y, en los casos donde se reconoce la diferencia, a menudo se manifiesta en actos de alterización que oscurecen el esquema cultural y las prácticas de las burocracias estatales y no gubernamentales que supuestamente sirven a los afectados por el desastre, mientras reifican su estatus subalterno.

4.1. Homogeneización de las víctimas

En el Haití posterior al terremoto, uno de los colegas e informantes de Mark Schuller (2016, p. 171) expresó sobre las suposiciones de los trabajadores humanitarios:

> tuve la impresión de que la gente pensaba que ya no hay haitianos, o que los haitianos ya no son inteligentes. Desde que se informó que las casas se habían derrumbado, que habían sido destruidas, y que los escombros habían caído sobre la población, parece que pensaron que los escombros también cayeron sobre nuestra inteligencia. Quizás crean que los escombros también cayeron sobre el conocimiento de los haitianos.

Schuller continúa explicando la relegación de todos los haitianos a una posición social subordinada de "receptores de ayuda", y la elevación de los trabajadores humanitarios extranjeros como "proveedores de ayuda". Este proceso invisibilizó a los haitianos con experiencia y conocimiento, a la vez que justificaba la elevación en prestigio y los incentivos económicos para los no haitianos. Esta negligencia maliciosa hacia la pericia haitiana no solo se aplicó a los haitianos que poseían un conocimiento local importante, sino que el acto de separar a la '"víctima" del "proveedor de ayuda" también ocultó a algunos haitianos con experiencia internacional y técnica.

Ser receptor de ayuda, como describen Schuller y sus colegas de Haití, es ser despojado de todas las demás identidades y capacidades. El argumento de Schuller aquí es fundamental porque la homogenización tiene un objetivo monetizado: si los no haitianos necesitan una justificación para recibir un salario elevado que no corresponde a los haitianos, entonces es necesario que no existan haitianos inteligentes. Las narrativas de violencia estructural y los imaginarios isomórficos de la blancura y la expertez (especialmente en relación con la revolución haitiana) son dominantes en esta narrativa, y suscitan la pregunta: si la vulnerabilidad es una construcción social y relacional, ¿podría *la vulnerabilidad* a los desastres (tal como la concebimos habitualmente) mitigarse, incluso bajo los esfuerzos humanitarios más exitosos? Incluso si se hubieran construido suficientes casas (Sontag, 2012) y el cólera no hubiera causado la muerte de miles de haitianos (Lantagne, 2013), ¿qué riesgos se evitarían y cuáles se crearían si la idea de que los escombros habían caído sobre el conocimiento haitiano siguiera siendo relevante?

Del mismo modo, en el relato etnográfico de Michele Gamburd (2013) sobre las consecuencias del tsunami del Océano Índico de 2004 en Sri Lanka, llama la atención sobre la subordinación de los receptores de la ayuda y la (re) producción de relaciones de clase en la "ola dorada" de ayuda humanitaria para paliar el desastre que llegó a Sri Lanka. Aquí, los "proveedores de ayuda" (intermediarios locales o las propias agencias estatales y ONG) se articulan a través del hábito y el discurso como los actores superiores en las relaciones de intercambio, mientras que los beneficiarios se convierten en deudores. Gamburd, al igual que Schuller, señala que el mismo acto de dar puede producir o reforzar relaciones desiguales al otro y negar las reivindicaciones de los "deudores" al espacio y la actividad económica. La delimitación desigual de poder entre "dador" y "deudor" facilitó un proceso de reconstrucción que prestó escasa atención a la cultura local en el diseño de las viviendas y que, como suele ocurrir, introdujo nuevas normativas de zonificación que beneficiaron a intereses corporativos (turismo) en detrimento de las pequeñas empresas locales (pesca). En este caso, las relaciones de clase preexistentes se afianzan de forma notable tras los desastres, subvirtiendo y oprimiendo activamente las visiones alternativas de lo que es un futuro deseable (y legalmente vinculante, a través de la zonificación).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

4.1.1. Mercantilización y cooptación de la "cultura del otro" en los desastres

En los ejemplos más impactantes de homogenización de la cultura y las personas en contextos de desastres, encontramos la mercantilización cultural (Zhang, 2016) y la cooptación (Faas, 2017a; 2017b). Qiaoyun Zhang (2016) analiza el terremoto de magnitud 8.0 en la provincia suroccidental de Sichuan, China, que en 2008 provocó la muerte de más de 70 000 personas, incluyendo cerca de 20 000 de la minoría étnica Qiang. Tras el terremoto, el gobierno chino hizo un esfuerzo particular en reconstruir las comunidades Qiang e invirtió importantes recursos en esta zona, sobre todo como mecanismo para construir la identidad del Estado. Con un lenguaje conmovedor, Zhang narra cómo los Qiang se vuelven "eternamente endeudados" con el estado a causa de la recuperación. No obstante, lo más impactante es que la reconstrucción de las estructuras habitacionales y comunidades Qiang, a través de decisiones de reconstrucción tomadas por foráneos, se ha convertido en un centro turístico que esencialmente elimina el control Qiang sobre su propia expresión cultural. Como escribe Zhang,

> Su cultura patrimonial se representa a través de una serie de elementos turísticos estáticos, uniformes y erotizados, orientados al mercado. El estado también ha interferido y alienado el acceso y la propiedad de las prácticas culturales patrimoniales de los Qiang, convirtiendo dicho patrimonio en una representación esencial y propiedad del constructo nacionalista del poder estatal, en actuaciones turísticas generadoras de lucro y en actividades que evocan la nostalgia para el ocio y entretenimiento de turistas Han de clase media. (2016)

En este contexto, el desastre actúa como una oportunidad fértil para que el estado intervenga y reclame para sí el patrimonio cultural del pueblo Qiang, homogeneizando este patrimonio para el consumo de la mayoría étnica. Los desastres constituyen una excusa para que el Estado promueva su propia visión de quién es el pueblo Qiang y monetice esa visión para sus propios fines.

La reconstrucción tras un desastre también puede actuar como un momento de cooptación, de apropiación de memes y prácticas culturales. Faas (2017a) escribe sobre las *mingas* de trabajo comunitario (prácticas andinas tradicionales que durante siglos han sido instrumentos tanto de agencia subalterna como de dominación colonial). Tras las devastadoras erupciones del volcán Tungurahua

en la sierra ecuatoriana, las estrategias de la comunidad y las ONG parecían alinearse para organizar el reasentamiento y la construcción de infraestructuras principalmente a través de mingas. Sin embargo, mientras que la práctica asumía el manto de la cooperación y la reciprocidad tradicionales, se articuló, en algunos casos, a través de un ethos capitalista de la jornada laboral, la competitividad y las nuevas traducciones de las prácticas tradicionales. En un reasentamiento posterior a un desastre, los pequeños productores campesinos desplazados se habían adaptado al período prolongado de activación de la producción agrícola en la nueva comunidad (aproximadamente cuatro años en total) alternando entre migrar a ciudades cercanas en busca de un trabajo asalariado o trabajar sus tierras en el volcán aún en erupción. Pero cuando, después de tres años, el tan esperado proyecto de irrigación comenzó con financiamiento del Consejo Provincial de Chimborazo y el Banco Mundial, la ONG de reasentamiento, Esquel, contrató ingenieros y trabajadores remunerados para diseñar y gestionar la construcción, lo que llevó a trasladar las mingas a los días de semana, ya que no se esperaba que los ingenieros trabajaran los fines de semana. Esta situación representó un obstáculo aún mayor para que los trabajadores asalariados cumplieran con sus deberes de minga. Las mingas en días laborables eran imposibles para casi todos ellos y muchos se atrasaban cada vez más en sus obligaciones, enfrentando la exclusión de los derechos de riego, lo que limitaba seriamente sus posibilidades de volver a cultivar en el nuevo sitio.

Faas demuestra que los desastres pueden actuar como momentos de dominación cultural por parte de forasteros que cooptan los movimientos de solidaridad tradicionales para promover hábitos y agendas de trabajo neoliberales y apoyados por el Estado (en este caso, tanto el Estado como las ONG) utilizando el propio lenguaje y la forma de las prácticas culturales tradicionales, y prometiendo movilidad social a quienes las cumplan[5]. Estos hábitos de trabajo caracterizados por relaciones culturales particulares a lo largo del tiempo —en contraposición a la orientación hacia las tareas, más común entre los agricultores— no fueron cuestionados ni impugnados; aunque varios se quejaron en voz alta y con frecuencia de sus penurias, nunca se mencionó el régimen temporal de la jornada laboral de 9 a 5. Existían como hechos del mundo a los que los reasentados se veían obligados a adaptarse. Esto resulta particularmente interesante porque lo contrario era evidente: las aldeas vecinas, al adaptarse a la diversidad de estrategias económicas familiares, organizaban por

[5] Véase Faas, A. J. (2018). Petit capitalisms in disaster, or the limits of neoliberal imagination: Displacement, recovery, and opportunism in highland Ecuador. *Economic Anthropology, 5*(1), 32-44.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

lo general las mingas los fines de semana; no obstante, la exclusión se aceptaba como un hecho. El problema radicaba en que las relaciones que producían la exclusión permanecían invisibilizadas —cabe señalar que el antropólogo solo llegó a advertirlo con la distancia crítica que le proporcionó haber abandonado el campo y examinado sus notas de investigación—, mientras que la relacionalidad y procedimentalidad de dicha vulnerabilidad que buscamos destacar aquí permitirían hacer visibles parámetros más amplios de posibilidad.

Estos estudios de casos logran dos cosas. La primera es que apuntan a un creciente interés, y a una necesidad vital, de que la antropología de los desastres estudie las prácticas, hábitos, supuestos y orientaciones culturales de las burocracias e instituciones que crean las políticas de los desastres, algo que desarrollaremos más adelante. Durante años, las teorías de la vulnerabilidad han señalado los errores de los poderosos, pero aquí abogamos por más matices, por un análisis cultural y descripciones detalladas de los actos y deseos de las personas en el poder —una negativa a sucumbir a la simplificación de los "actos del estado", y la sugerencia de que debemos destacar y provincializar simultáneamente las acciones y los actores que distribuyen el riesgo—.

Las obras mencionadas también realizan otra acción: resisten la conveniencia de la sobregeneralización de los perjudicados y el estereotipo de que los forasteros deben saber más sobre la "cultura local". Schuller no escribe sobre cómo los agentes humanitarios no haitianos deberían saber *más* sobre los haitianos, ni siquiera sobre la historia de Haití —si bien no objetaríamos en absoluto la idea de profundizar más en la historia haitiana—. En cambio, argumenta que los agentes humanitarios deberían saber que no existe una entidad tan simple como un "haitiano", que los forasteros puedan construir semióticamente, descifrar, conocer y luego "ayudar". De manera igualmente provocadora, Zhang sostiene que la reificación de la cultura Qiang constituye exactamente lo opuesto al conocimiento, mientras que la "conciencia cultural", tal como es implementada por el Estado tras un desastre, representa una violación suprema de los derechos humanos. Faas es claro al señalar que la práctica de la minga, el capitalismo y la burocracia no son mutuamente excluyentes, aunque existen tensiones importantes; más bien, destaca el hecho de que solo uno de los tres fue interpretado como "cultura" y modificado para adaptarse a las agendas externas, las cuales nunca fueron cuestionadas. Estos estudios de caso resisten las etiquetas más fáciles y en su lugar atienden a los deseos y acciones de los actores presentes.

5. La vulnerabilidad entendida como la lógica invisible de las burocracias en los desastres

Las colisiones y disputas culturales con la burocracia suelen comenzar antes de que los fenómenos biofísicos de los desastres disminuyan, y persisten mucho después de que lo hagan. Los desastres impulsan a las comunidades afectadas a un contacto novedoso y amplificado con grandes instituciones burocráticas, un encuentro que se ha caracterizado como una "colisión de mundos" (Anderson, 2006). El acto de declarar un estado de emergencia, por sí solo, permite acciones que serían inconcebibles en otras circunstancias (Agamben, 2005).

Esto abarca el despliegue rápido de agencias y operaciones militares y paramilitares, que a menudo solo atienden a la "vida desnuda" de los cuerpos humanos (Agamben, 1998) y pueden descuidar, o incluso ser abiertamente hostiles hacia, las vidas plenas de lenguaje, práctica, relacionalidad —material y semiótica—, significado y sensibilidades culturales (Marchezini, 2015 y Barrios, 2017a). Estos sistemas nacionales, internacionales, regionales y (para)militares no pueden ni llegan a ser competentes en los significados y perspectivas locales antes de actuar, y por lo tanto exigen lo contrario: que, para acceder a la ayuda o recursos, los respondedores locales y otros actores deben, en cambio, aprender los memes culturales y protocolos de los sistemas burocráticos que ingresan a los contextos locales. Por ejemplo, el Sistema Nacional de Gestión de Incidentes de los EE.UU. utiliza una estrategia organizativa para las operaciones de respuesta a emergencias, conocida como Sistema de Comando de Incidentes, cuyo objetivo es facilitar la integración sin fisuras de las agencias y operaciones de respuesta federales, estatales y locales. Sin embargo, son los intervinientes locales quienes necesitan y reciben formación para dominar el lenguaje esotérico, los procedimientos y la normativa del sistema (Faas y otros, 2017).

Los problemas que surgen de la imposición cultural disfrazada de una navegación burocrática racional y objetiva también se manifiestan con fuerza en la etnografía de Kate Browne (2015) sobre las prolongadas y tensas luchas de un grupo de parientes negros por recuperarse del huracán Katrina en St. Bernard's Parish, Luisiana. El estrés de los sobrevivientes desplazados se agravó al tener que navegar por canales burocráticos desconocidos con agentes que no solo utilizaban un lenguaje poco familiar, sino que además se impacientaban con los dialectos negros locales. Aunque se ordenó a FEMA contratar empresas "locales, de propiedad

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

minoritaria" en el proceso de recuperación, tales empresas fueron marginadas y no pudieron competir en los procesos de licitación complejos y de alto riesgo. La siguiente gran disyuntiva surgió al tratar a las víctimas como individuos, sin reconocer las redes extensas de familia como unidades fundamentales de organización social. Los servicios de salud mental, aunque supuestamente "competentes culturalmente", centraron su atención en los individuos, lo que no hizo más que acentuar su sensación de aislamiento e incomodidad, mientras se importaban consejeros de salud mental ajenos a la comunidad y al modo de vida local. Para la institución burocrática, así como para el liberalismo en términos más amplios, solo los individuos son reconocibles. Este es un doble movimiento que invisibiliza tanto las reivindicaciones históricas y colectivas de los subalternos como revela la blancura no enunciada construida a través del hiperindividualismo que es endémico en gran parte de la práctica burocrática.

Las burocracias e instituciones también imaginan e inventan sus propios objetos de culto que ejercen un poder tremendo sobre aquellos sometidos a la mirada cultural burocrática. Entre estos objetos destacan los presupuestos y las agendas. En su libro, *Governing Affect*, Roberto Barrios (2017a) sostiene que para las personas que experimentan desastres, su propia sensación de tranquilidad o los registros emocionales son rutinaria y deliberadamente ignorados por las burocracias encargadas de asistir en la recuperación de desastres. La invisibilidad del afecto aquí se contrasta con el presupuesto, que se erige como el objeto cultural más valioso y el principio organizador en la práctica burocrática, y nunca está fuera de vista (Barrios, 2017a, pp. 64–76). Barrios demuestra que, tras el huracán Mitch en Honduras, la reconstrucción se consideraba un éxito siempre que los presupuestos se gastaran a tiempo. Barrios cita a un consultor de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, quien reconoció que esto significaba ignorar las necesidades culturales locales: "Queríamos considerar los aspectos culturales, pero gastar el presupuesto a tiempo se convirtió en nuestra máxima prioridad" (Barrios, 2017a, p. 66). La despreocupación con la que, literalmente, toda la vida social, cultural y medioambiental que queda fuera de las hojas de cálculo presupuestarias es ignorada resulta escalofriante, y da cuenta de la absoluta invisibilidad de concebir el presupuesto en sí mismo como una "consideración cultural" de los forasteros.

Las agendas también son poderosos objetos culturales dentro de la burocracia. Excluyen la flexibilidad mientras privilegian ciertas relaciones culturales

con el tiempo. Elizabeth Marino y Heather Lazrus (2016) critican el modo en que las agendas de organizaciones externas limitan gravemente la capacidad de los lugareños para participar en la determinación de su propio futuro en el desarrollo de programas de reasentamiento para responder a la subida del nivel del mar asociada al cambio climático. Las agendas pueden crear dependencias de trayectoria, donde ciertas decisiones arraigadas excluyen la consideración de alternativas e imponen una rigidez que borra las condiciones y preferencias locales.

Estos estudios de caso no dividen el mundo entre quienes hacen la historia y quienes la reciben. Más bien, desvelan las lógicas culturales de los individuos e instituciones que contribuyen a la creación de desastres y las contrastan con otras lógicas culturales que podrían estar presentes. Sin embargo, queremos llevar este análisis un paso mas allá. Nuestra preocupación se articula con la reciente atención antropológica a las instituciones burocráticas como sitios de (re)producción de relaciones basadas en raza, clase, etnia (Schuller, 2012); violencia estructural (Gupta, 2012); y disciplinas y regulaciones que limitan la agencia humana (Graeber, 2015), amplifican el riesgo (Eldridge, 2018; Eldridge y Reinke, 2018) y reifican las estructuras económicas sociales y políticas del colonialismo de asentamiento (Clark, 2015). Pero también nos interesa reconocer las instituciones burocráticas como conjuntos heterogéneos a través de, dentro de y contra los cuales actores bienintencionados hacen intentos de buena fe para llevar a cabo objetivos pro-sociales, así como los procesos por los cuales estas agendas y maniobras se ven limitadas o distorsionadas en la práctica burocrática y las relaciones interpersonales que nunca están del todo neutralizadas institucionalmente (Faas, 2018; James 2012).

Los enfoques informados por estas tendencias recientes en investigaciones etnográficas no solo destacan la incrustación y violencia —material, política, semiótica, epistémica— de la práctica institucional, sino también las múltiples visiones del bien producidas, contestadas o silenciadas tanto dentro como fuera de las instituciones burocráticas; en resumen, nos lleva a tener en cuenta lo otro (McTighe y Raschig, 2019).

6. Pasando de la vulnerabilidad comunitaria a una suspensión en Sistemas Vulnerables

Nuestra argumentación final apunta a que los antropólogos comiencen a articular la vulnerabilidad en términos de las "relaciones y ensamblajes que

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

generan riesgos inequitativos por sí mismos" (Marino, 2013) y que constituyen, por ende, los espacios pertinentes para investigar la vulnerabilidad. Sostenemos que los antropólogos deberían ver a los desastres como contextos en los cuales los sistemas de relaciones, las tramas de las vidas sociales (que mueven el riesgo y la seguridad, los materiales y el significado a través del espacio y el tiempo) se hacen cada vez más visibles. Dentro de estas interacciones relacionales, durante y tras momentos de riesgo y de peligro agudos, surgirán debates sobre qué futuro utópico seguir, qué versión del bien perseguir y qué categoría de riesgo es la más temida. Al dirigir la atención etnográfica hacia la '"vulnerabilidad" en estos contextos, sostenemos que esto debe interpretarse como un llamado a describir las múltiples visiones que se articulan, y los sistemas de relaciones y ensamblajes, que son los más *vulnerables* a subvertir las visiones y voces subalternas como actos de violencia, racismo, sexismo y otras formas de opresión. Sostenemos que estos lugares de desacuerdo, y la relacionalidad activada durante estos desacuerdos, son *vulnerables* a enmascarar lógicas burocráticas como normativas y economías basadas en el mercado como naturalizadas. Por lo tanto, debemos prestar atención a los ensamblajes particulares de actores, ideas y materiales que son susceptibles de representar el despliegue militar como una lógica cultural "racional" y, por ende, invisible; *vulnerables* a tomar determinados regímenes temporales como normativos, la "agenda" como sacrosanta y el presupuesto como un ícono. Nos preguntamos: cuando entran en conflicto diferentes visiones de cómo imaginar el futuro —como ocurre en los escenarios de desastres y en las historias que conducen a ellos—, ¿qué sistemas de relaciones son más *vulnerables* a utilizar, o haber utilizado, la contundente fuerza del poder para erradicar formas alternativas de proceder? ¿Qué sistemas de relaciones, qué ensamblajes de actores, ideas y materiales son *vulnerables* a los resultados nacidos de la opresión? Señalar estos sitios de contienda, aportar un enfoque etnográfico a las relaciones entre relaciones que se enfrentan en estos escenarios, es orientar la antropología del desastre hacia los puntos específicos en el tiempo, y trayectorias a través del tiempo, donde las disputas sobre lo que constituye un futuro significativo se vuelven objeto de una brutalidad inhumana de racismo, homofobia, sexismo, misoginia, capacitismo e impulsos coloniales que terminan siendo desastrosos.

Como la mayoría de las buenas ideas en antropología, esta surgió de nuestros propios sitios en campo. Es evidente para quienes hemos estado en contextos de desastres que, por ejemplo, las geografías colonizadas o los barrios que se inundan no son inherentemente vulnerables; más bien, son lugares y

personas increíblemente resilientes que residen en ellos y desafían los sistemas de opresión. Señalar que las comunidades que se inundan siempre luchan contra los sistemas que (re)producen el riesgo es reivindicar la sociabilidad de las teorías de vulnerabilidad. Si un sistema de relaciones se ve favorecido por instituciones, prácticas y discursos coloniales y racistas, por ejemplo, podemos predecir la probable distribución desigual del riesgo derivada de estas vulnerabilidades. Si un sistema de relaciones no es vulnerable al racismo, por ejemplo, el riesgo debería ser menor y distribuirse equitativamente por toda la sociedad.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, lo más emocionante de este marco teórico es aquello que abarca. Nos complace anticipar la investigación sobre desastres dedicada a lo que el mundo podría haber sido de otro modo, y en lo que aún podría convertirse: las descripciones de futuros utópicos que no cuentan con el respaldo de los sistemas coloniales globales ni están suscritos por los intereses capitalistas, las estrategias de reducción de riesgos que pasan desapercibidas y no se describen lo suficiente. Esperamos descubrir las lógicas culturales que no son apoyadas por las políticas actuales del Banco Mundial, pero que podrían ofrecer estrategias para disminuir las muertes causadas por los vientos. Anticipamos una antropología de desastres emergente que contribuya a las Antropologías del Mundo (Restrepo y Escobar, 2005), ofreciendo perspectivas críticas sobre modernidades alternativas (Gaonkar, 2001); y que ofrezca una visión del habitus y deseos de un contador de FEMA en Washington, D.C.

7. La vulnerabilidad como lugar de esperanza: una reflexión final

La literatura psicológica y filosófica sobre la vulnerabilidad concluye en que esta representa una posición de gran potencial, un espacio donde pueden surgir nuevos hábitos, y que la vulnerabilidade no implica *necesariamente* que la violencia ocurra (Petherbridge 2016). Cuando los autores comenzaron esta discusión sobre la vulnerabilidad hace casi dos años, llegar a una conclusión que de alguna forma respaldara esta idea parecía poco probable; de hecho, la vulnerabilidad se concebía como el resultado acumulativo de historias de violencia y opresión que se articulan en las crisis y generan sufrimiento. La vulnerabilidad no era un refugio de esperanza, sino, con frecuencia, un territorio de horror. Nuestra conclusión actual es similar en ciertos aspectos, pero diferente en otros; sin embargo, consideramos que las dos ideas intelectuales están más alineadas. Si la teoría de la vulnerabilidad que promovemos indica que la organización

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de las relaciones sociales que estructuran el riesgo son susceptibles al racismo (por ejemplo), ¿no sugiere esto también que estas relaciones sociales pueden ser espacios para la acción emancipadora? Si la reconstrucción tras desastres es vulnerable al capitalismo del desastre y a la subordinación de los pobres, ¿no podría también ser un ámbito de contestación donde las organizaciones de base logren la victoria? Los sistemas de relaciones vulnerables, que actúan como canales para la distribución desigual del riesgo, son relaciones entre relaciones que no necesariamente recurren a la fuerza brutal del poder y la opresión para operar.

De hecho, articular la vulnerabilidad como un proceso de contestación entre formas alternativas de ser —donde los actos de violencia son probables, pero no necesarios— no solo es prometedor, sino que puede ser lo único que de lugar al cambio social radical, y en última instancia, a la justicia. La construcción de resiliencia nunca podrá lograr esto. Las inyecciones de dinero o la construcción de muros de contención marítima no pueden lograr esto. Si las diversas disputas entre individuos e instituciones formales e informales son expuestas en la investigación antropológica de desastres, si nuestros esfuerzos etnográficos mapean los sistemas de interacción en torno a los cuales emergen tanto el riesgo como la seguridad, entonces la blancura se hace visible, el patriarcado se hace visible, la historia se hace visible y, afortunadamente, también se revelan caminos alternativos, incluidos los conceptos locales de tiempo, las respuestas pacifistas a las amenazas y las respuestas alternativas al riesgo.

Aplicando las teorías de la vulnerabilidad, tal y como han sido construidas *anteriormente*, al caso de Sheldon Jackson, el secretario de educación de Alaska a finales del siglo 19, lo que se ve es cómo las decisiones de actores lejanos crearon comunidades en Alaska que hoy son "vulnerables" al cambio climático. Lo que se revela es que el poder colonial, a lo largo de la historia, provoca riesgos. Esta es la crítica radical de la ecología política, que ha sido extremadamente útil. Pero bajo la teoría de la vulnerabilidad que construimos aquí, lo que también se haría visible, curioso y seductor, son las visiones del futuro que Jackson ignoró. ¿Qué construcción del bien fue omitida, qué posible futuro quedó fuera, y qué tecnología Inupiat quedó invisibilizada? Y lo que es más importante, y con el corazón encogido, nos preguntamos: ¿qué futuro utópico podríamos seguir, promulgar y sostener si el sistema de relaciones entre los agentes estatales y las comunidades inupiat que planifican hoy la mitigación de riesgos —en el

punto de acción en el que estos sistemas son más vulnerables al racismo y al impulso colonial— se resistiera a las tendencias racistas y opresivas y encarnara el pluralismo cultural, la conciencia histórica y la gracia? La vulnerabilidad, tal y como la redefinimos aquí, es una orientación teórica que abarca infinitas posibilidades. Mantenemos la esperanza en los infinitos desconocidos que podrían hacer justicia.

8. Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. En R. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). School of Advanced Research.

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.

Agamben, G. (2005). *State of exception* (K. Attell, Trad.). University of Chicago Press.

Anderson, S. K. (2006). *Tending the wild: Native American knowledge and the management of California's natural resources*. University of California Press.

Bankoff, G. (2004). Time is of the essence: Disasters, vulnerability and history. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters, 22*(3), 23-42.

Bankoff, G. (2001). Rendering the world unsafe: "Vulnerability" as Western discourse. *Disasters, 25*(1), 19-35.

Barrios, R. (2016). Resilience: A commentary from the vantage point of anthropology. *Annals of Anthropological Practice, 40*(1), 28-38.

Barrios, R. (2017a). *Governing affect: Neoliberalism and disaster reconstruction*. University of Nebraska Press.

Barrios, R. (2017b). What does catastrophe reveal for whom? The anthropology of crises and disasters at the onset of the Anthropocene. *Annual Review of Anthropology, 46*, 151-166.

Bonilla-Silva, E. (2012). The invisible weight of whiteness: The racial grammar of everyday life in contemporary America. *Ethnic and Racial Studies, 35*(2), 173-194.

Browne, K. E. (2015). *Standing in the need: Culture, comfort, and coming home after Katrina*. University of Texas Press.

Browne, K., Marino, E., Lazrus, H., & Maxwell, K. (2020). Engaged: Applying the anthropology of disaster to practitioner settings and policy creation. En S. Hoffman & R. Barrios (Eds.), *Disasters upon disasters: Exploring the gap between knowledge, policy and practice* (pp. XX-XX). Berghahn.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Button, G. (2016). *Disaster culture: Knowledge and uncertainty in the wake of human and environmental catastrophe*. Left Coast Press.

Chakrabarty, D. (1992). Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history. *Cultural Studies, 6*(3), 337-357.

Clark, A. K. (2015). New areas of state action in Ecuador: Public health and state formation, c. 1925-1950. En C. Krupa & D. Nugent (Eds.), *State theory and Andean politics: New approaches to the study of rule* (pp. 126-141). University of Pennsylvania Press.

Cutter, S. L., Boruff, B. J., & Shirley, W. L. (2003). Social vulnerability to environmental hazards. *Social Science Quarterly, 84*(2), 242-261.

Eldridge, E. R. (2018). Administrating violence through coal ash policies and practices. *Conflict and Society: Advances in Research, 4*(1), 99-115.

Eldridge, E. R., & Reinke, A. J. (2018). Introduction: Ethnographic engagement with bureaucratic violence. *Conflict and Society: Advances in Research, 4*(1), 94-98.

Faas, A. J. (2016). Disaster vulnerability in anthropological perspective. *Annals of Anthropological Practice, 40*(1), 9-22.

Faas, A. J. (2017a). Enduring cooperation: Space, time, and minga practice in disaster-induced displacement and resettlement in the Ecuadorian Andes. *Human Organization, 76*(2), 99-108.

Faas, A. J. (2017b). Reciprocity and vernacular statecraft: Changing practices of Andean cooperation in post-disaster highland Ecuador. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 22*(3), 495-513.

Faas, A. J. (2018). Petit capitalisms in disaster, or the limits of neoliberal imagination: Displacement, recovery, and opportunism in highland Ecuador. *Economic Anthropology, 5*(1), 32-44.

Faas, A. J., Velez, A.-L., FitzGerald, C., Nowell, B., & Steelman, T. (2017). Patterns of preference and practice: Bridging actors in wildfire response networks in the American Northwest. *Disasters, 41*(3), 527-548.

Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology, 45*(3), 305-325.

Federal Emergency Management Agency (FEMA). (2017). *2017 National Preparedness Report*. United States Department of Homeland Security.

Gamburd, M. R. (2013). *The golden wave: Culture and politics after Sri Lanka's tsunami disaster*. University of Indiana Press.

Gaonkar, D. P. (2001). *Alternative modernities* (D. P. Gaonkar, Ed.). Duke University Press.

Graeber, D. (2015). *The utopia of rules: On technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy*. Melville House.

Gupta, A. (2012). *Red Tape: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Duke University Press.

Hewitt, K. (1983). The idea of calamity in a technocratic age. En K. Hewitt (Ed.), *Interpretations of calamity: From the viewpoint of human ecology* (pp. 3-32). Allen and Unwin.

Hinckley, T. C. (1964). Sheldon Jackson como preservador de la cultura nativa de Alaska. *Pacific Historical Review, 33*(4), 411-424.

Hoffman, S. M. (2010). Of increasing concern: Disaster and the field of anthropology. *Anthropology News, 51*(7), 3-4.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). (2007). *Climate change 2007: Synthesis report* (R. K. Pachauri & A. Reisinger, Eds.). IPCC.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). (2014). *Cambio climático 2014: Informe de síntesis* (R. K. Pachauri & L. A. Meyer, Eds.). IPCC.

James, E. C. (2012). Witchcraft, bureaucrat, and the social life of (US)AID in Haiti. *Cultural Anthropology, 27*(1), 50-75.

Lantagne, D., Nair, G. B., Lanata, C. F., & Cravioto, A. (2013). The cholera outbreak in Haiti: Where and how did it begin? En G. B. Nair & Y. Takeda (Eds.), *Cholera outbreaks* (pp. 145-164). Springer.

Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.

Marchezini, V. (2015). The biopolitics of disaster: Power, discourses, and practices. *Human Organization, 74*(4), 362-371.

Marino, E. (2015). *Fierce climate, sacred ground: An ethnography of climate change in Shishmaref, Alaska*. University of Alaska Press.

Marino, E. (2013). Environmental migration: The future of anthropology in social vulnerability, disaster, and discourse. En H. Kopnina & E. Shoreman-Ouimet (Eds.), *Environmental anthropology: Future directions* (pp. 188-203). Routledge.

Marino, E., & Lazrus, H. (2016). "'We are always getting ready': How diverse notions of time and flexibility build adaptive capacity in Alaska and Tuvalu." En G. V. Button & M. Schuller (Eds.), *Contextualizing disaster* (pp. 153-170). Berghahn.

McTighe, L., & Raschig, M. (2019). Introduction: An otherwise anthropology. *Theorizing the Contemporary, Field Sights*. Recuperado el 9 de septiembre de 2019, de https://culanth.org/introduction-an-otherwise-anthropology

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Nader, L. (1972). Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up. En D. H. Hynes (Ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 284-311). Pantheon Books.

O'Brien, K., Eriksen, S., Schjolden, A., & Nygaard, L. P. (2004). What's in a word? Conflicting interpretations of vulnerability in climate change research. *CICERO Working Paper*.

Oliver-Smith, A. (1996). Anthropological research on hazards and disasters. *Annual Review of Anthropology, 25*, 303-328.

Oliver-Smith, A. (1999). Peru's five-hundred-year earthquake: Vulnerability in historical context. En A. Oliver-Smith & S. M. Hoffman (Eds.), *The angry earth: Disaster in anthropological perspective* (pp. 74-88). Routledge.

Olson, R. (2018). Speaking truth to power: Please don't call them natural disasters. *Research Counts, Natural Hazards Center*. Recuperado el 2 de septiembre de 2019, de https://hazards.colorado.edu/news/research-counts/speaking-truth-to-power-please-dont-call-them-natural-disasters

Ortner, S. B. (2014). Too soon for post-feminism: The ongoing life of patriarchy in neoliberal America. *Historia y Antropología, 25*(4), 530-549.

Petherbridge, D. (2016). What's critical about vulnerability? Rethinking interdependence, recognition, and power. *Hypatia, 31*(3), 589-604.

Preston, J. (2010). Prosthetic white hyper-masculinities and 'disaster education'. *Etnias, 10*(3), 331-343.

Preston, J. (2012). *Disaster education: Race, equity, and pedagogy*. Sense Publishers.

Rebotier, J. (2012). Vulnerability conditions and risk representations in Latin America: Framing the territorializing urban risk. *Global Environmental Change, 22*(2), 391-398.

Restrepo, E., & Escobar, A. (2005). «Other anthropologies and anthropology otherwise» steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology, 25*(2), 99-129.

Ribeiro, G. L. (2006). World anthropologies: Cosmopolitics for a new global scenario in anthropology. *Critique of Anthropology, 26*(4), 363-386.

Schuller, M. (2012). *Killing with kindness: Haiti, international aid, and NGOs*. Rutgers University Press.

Schuller, M. (2016). "The tremors felt round the world": Haiti's earthquake as a global imagined community. En G. V. Button & M. Schuller (Eds.), *Contextualizing disaster* (pp. 66-88). Berghahn.

Sontag, D. (2012, diciembre 23). Rebuilding in Haiti lags after billions in post-quake aid. *New York Times*.

Sun, L., & Faas, A. J. (2018). Social production of disasters and disaster social constructs: An exercise in disambiguation and reconciliation. *Disaster Prevention and Management, 27*(5), 623-635.

Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.

Zhang, Q. (2016). Disaster response and recovery: Aid and social change. *Annals of Anthropological Practice, 40*(1), 86-97.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Open Access

REVISTA SARANCE 1975 - 2025 50 años

Fragilidad, mortalidad y vulnerabilidad en la ontología de la vida: Hacia una propuesta de categorías biontológicas

Fragility; Mortality; and Vulnerability in the Ontology of Life: Towards a proposal for Biontological Categories

Kawsaypa kanami kan fakirinalla, wañunalla, llakichinalla: Kay shimi yachaykunata biontología yachayman kimichishpa

Samuel Ricardo Espinoza Venzor
sricardoespinozav@outlook.com
ORCID: 0000-0002-4706-6985
Universidad Nacional Autónoma de México.
(Ciudad de México. México)
Universidad Autónoma de Chihuahua.
(Chihuahua. México)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
31/03/2024

Fecha de aceptación:
08/04/2024

Cita recomendada:
Espinoza Venzor, S. (2025). Fragilidad, mortalidad y vulnerabilidad en la ontología de la vida: Hacia una propuesta de categorías biontológicas. *Revista Sarance*, (54), 81 - 106. DOI: 10.51306/ioasarance.054.05

Resumen

Este artículo aborda la fragilidad, mortalidad y vulnerabilidad como aspectos fundamentales de la ontología de la vida, proponiendo un marco de categorías biontológicas para su análisis. Se parte de la constatación de que la vida no puede entenderse únicamente en términos biológicos o funcionales, sino que requiere un enfoque ontológico que dé cuenta de su carácter precario y relacional. La fragilidad se presenta como una condición inherente a lo vivo, expresando su exposición al deterioro y la pérdida. La mortalidad, por su parte, no solo marca un límite temporal, sino que estructura la experiencia y las interacciones de los seres vivos. Finalmente, la vulnerabilidad se concibe como una apertura constitutiva a la afectación por el entorno, otros seres y procesos contingentes. Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de desarrollar categorías biontológicas que trasciendan la dicotomía naturaleza-cultura y permitan comprender la vida en su complejidad. Así, la biontología no solo interroga su estructura fundamental, sino que también permite una reflexión crítica sobre las condiciones que la hacen posible y las amenazas que enfrenta en el contexto actual.

Palabras clave: fragilidad; mortalidad, vulnerabilidad; categorías biontológicas; ontología de la vida

Abstract

The article addresses fragility, mortality, and vulnerability as fundamental aspects of the ontology of life, proposing a framework of biontological categories for their analysis. It begins with the premise that life cannot be understood solely in biological or functional terms but rather requires an ontological approach that accounts for its precarious and relational nature. Fragility is presented as an inherent condition of living beings, expressing their exposure to deterioration and loss. Mortality, in turn, is not only a temporal boundary but also a structuring principle of lived experience and interaction among living beings. Finally, vulnerability is conceived as a constitutive openness to being affected by the environment, by others, and by a contingent process. From this perspective, the article argues for the development of biontological categories that move beyond the nature–culture dichotomy and foster a more complex understanding of life. In doing so, biontology not only interrogates the fundamental structure of life but also enables a critical reflection on the conditions that sustain it and the threats it faces in the current context.

***Keywords**: fragility; mortality; vulnerability; biontological categories; ontology of life*

Tukuyshuk

Kay killkaypimi rimarin imasha fakirinalla, wañunalla, llakichinalla rimaykunaka kay kawsaypi imashalla kanami kan, chaymi kay shimi yachaykunataka Biontología yachayman kimichishpa alli yuyarikrinchik. Kay wawsaytaka mana biología yachaywanlla, mana shinapakmi nishpallaka rimanachu, ashtawankarin imapakta kaypi kawsanchik imashpa kaypi kawsanchik chay yuyaykunami kimirina kay kawsayta rikunkapakka, chaypika yachaykunaka wakinpika mana yapa rikurinkallachu wakinpika ashtaka mallkirishkapash kayta ushan. Fakirinalla nishpaka mana kawsaymanta kayka ñapash shikanyarinallachu kan, kaymi rikuchin imasha kawsaypash tukurinalla, chinkarinalla kan. Wañunalla yachayka ñukanchik kawsayta maykaman chayanata willachin shinallatak imashalla kawsanata, imashalla shukkunawan kanata yachachin. Llakichinalla nishpaka kay pachata, tukuy kawsaytapash, mana yuyarishkapipash ñapash nanachinalla kan nishpa ninahunchik. Chaymantami Biontología ukuman shimi yachaykunata kimichishpa kallarina, mana kawsaymantalla, allpamantalla rimanaka kan ashtawankarin tukuy imalla kawsak kakta rikuna kan. Shinami Biontología yachayka mana paypa yachaytalla kimichinka ashtawankarin alliyuyarina kan imakunallata kay kawsayta alliyachin, imallata llakichinkapak munahun.

***Sapi shimikuna:** fakirinalla; wañunalla; llakichinalla; biontologíapa shimi yachaykuna; kawsaypa kana*

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo demostrar que la mortalidad, la vulnerabilidad y la fragilidad son condiciones inherentes a todo ser vivo y, por lo tanto, a la existencia humana. Estas características no solo configuran la estructura fundamental de la vida, sino que también determinan la manera en que los organismos interactúan con su entorno, establecen vínculos y desarrollan estrategias de supervivencia. Frente a las tradiciones filosóficas que han privilegiado categorías ontológicas centradas en la sustancia, la permanencia y la autonomía, proponemos un marco conceptual alternativo: las categorías biontológicas. Estas categorías permiten una comprensión más integrada y realista de la existencia, anclada en la fragilidad y vulnerabilidad estructurales de los seres vivos y en su relación constitutiva con la muerte. Desde la metafísica clásica aristotélica hasta las ontologías contemporáneas, el pensamiento filosófico ha buscado definir lo que es esencial en el ser. Sin embargo, estos enfoques han tendido a subestimar la precariedad y la interdependencia como dimensiones centrales de la vida. En contraste, la biontología parte del reconocimiento de que la vida es finita y que su mantenimiento implica un esfuerzo constante frente a la degeneración. La fragilidad, vulnerabilidad y mortalidad, lejos de ser anomalías o defectos que superar, constituyen principios estructurantes de la existencia biológica. Al formular las categorías biontológicas, nos alejamos de los paradigmas que conciben la ontología desde una perspectiva exclusivamente metafísica y nos situamos en un marco que reconoce el carácter situado, relacional y dinámico de la existencia de los seres vivos.

Esta propuesta tiene implicaciones que trascienden el ámbito filosófico y alcanzan debates bioéticos, políticos y ecológicos, que lamentablemente por los alcances de este trabajo no podemos profundizar. Concebir la, fragilidad, vulnerabilidad y mortalidad como rasgos constitutivos de la existencia permite replantear nuestras concepciones sobre la ética del cuidado, la distribución de recursos y la relación entre seres humanos y no humanos, aspectos que pretenden ser explorados en futuros trabajos. En un contexto marcado por crisis ambientales, desigualdades sistémicas y el avance de tecnologías biomédicas que prometen la superación de los límites biológicos, se vuelve necesaria una reflexión sobre los fundamentos de nuestra existencia y sobre cómo estos deben informar nuestras decisiones éticas y políticas. La formulación de las categorías biontológicas no solo busca ampliar el horizonte de la ontología, sino que también sienta las bases

para un proyecto más amplio que permita una reconfiguración de la manera en que comprendemos la vida y nuestras relaciones con los demás seres vivos. A partir de estas categorías, este trabajo propone una reconsideración del estatuto ontológico de la vulnerabilidad, la fragilidad y la mortalidad, invitando a repensar el papel que estas juegan en la configuración de los sistemas filosóficos, éticos y políticos contemporáneos.

Definiciones de mortalidad, fragilidad y vulnerabilidad

Definición de Mortalidad

Primero, debemos comenzar por definir lo que entendemos por estas tres categorías fundamentales de toda existencia biológica: mortalidad, vulnerabilidad y fragilidad. Estos conceptos han sido ampliamente trabajados en la filosofía y sus acepciones varían dependiendo del contexto y la tradición filosófica en la que se inscriben. Desde la metafísica clásica hasta la bioética contemporánea, cada una de estas nociones ha sido analizada desde múltiples perspectivas, incluyendo la ontología, la fenomenología, la ética y la política. Aunque cada una de ellas podría ser objeto de un estudio exhaustivo, la finalidad de este trabajo no es realizar un análisis intensivo de sus diferentes interpretaciones. En cambio, aquí esbozaremos algunas de sus características generales tal como han sido abordadas en la filosofía y otras disciplinas para, posteriormente, ofrecer una definición propia dentro del marco de las categorías biontológicas. Esta aproximación nos permitirá integrar estos conceptos en un marco coherente que refleje la interdependencia de los organismos vivos con su entorno y la inevitabilidad de la finitud en la existencia biológica.

Comencemos con la más clara y distinta de las categorías: la mortalidad. Desde la antropología filosófica, la mortalidad se examina como un aspecto fundamental de la condición humana, subrayando su inevitabilidad y su impacto en la autocomprensión de nuestra existencia. La muerte no solo define los límites temporales de la vida, sino que también configura las estructuras normativas y culturales que los seres humanos han desarrollado a lo largo de la historia para dar sentido a su finitud. En este sentido, la mortalidad no es solo un evento biológico, sino también un fenómeno culturalmente mediado, con concepciones y actitudes que varían entre sociedades y épocas (Pihlström, 2007). La distinción entre la muerte como concepto y los criterios observables para determinarla

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

ha sido un tema recurrente en la filosofía, influyendo en debates éticos sobre cuestiones como la eutanasia o el aborto (Pihlström, 2007, pp. 55-56). La reflexión filosófica sobre la muerte ha dado lugar a múltiples perspectivas, desde el existencialismo hasta la bioética, cada una abordando su significado y sus implicaciones en la vida individual y colectiva. En este contexto, la filosofía estoica ha propuesto la contemplación de la mortalidad como una herramienta psicológica para fortalecer la resiliencia emocional, ofreciendo estrategias para afrontar el miedo a la muerte y aceptar la finitud como parte inherente de la existencia (Prahasan y Mahir, 2024).

Durante los siglos XVI y XVII, tras un largo periodo de dominio intelectual de la tradición cristiana medieval, resurgió el interés por el pensamiento pagano de las escuelas helenísticas post-aristotélicas. Este influjo fue particularmente evidente en la filosofía de la muerte. Pensadores como Montaigne, Spinoza y Leibniz, al igual que los epicúreos y estoicos antes que ellos, intentaron reducir la importancia que las personas asignan a su propia muerte. Montaigne, por ejemplo, critica la idea de que el universo se vea afectado por la muerte individual. Además, algunos de estos filósofos adoptaron posturas metafísicas que reflejan indiferencia o escepticismo sobre la posibilidad de una vida después de la muerte. Aunque Montaigne no niega explícitamente el más allá, su concepción de la muerte como aniquilación sugiere que no lo considera relevante. Algunos de estos pensadores también mostraron interés por las perspectivas griegas antiguas sobre el suicidio (Buben, 2016).

Como entenderemos a la muerte aquí será de forma relativamente menos intrincada: la muerte biológica. Es decir, el colapso irreversible de un organismo cuando cesan sus funciones vitales y deja de mantener los procesos que definen la vida. Desde una perspectiva estrictamente biológica, esto implica la cesación de la homeostasis, la incapacidad del organismo para responder a estímulos y la pérdida definitiva de su capacidad de autorregulación. Aunque en términos filosóficos la muerte puede ser interpretada desde múltiples enfoques, en el contexto de este trabajo nos limitaremos a su dimensión biológica como un fenómeno que marca el fin definitivo de un sistema vivo. Esta concepción de la muerte es fundamental para el desarrollo de las categorías biontológicas, ya que establece el horizonte último de la existencia viva y permite comprender la fragilidad y la vulnerabilidad como condiciones inherentes a la vida misma.

Diferencias entre fragilidad y vulnerabilidad

Ahora, pasemos a las categorías que son más parecidas y pudieran generar confusiones respecto a su significado y aplicación. La fragilidad[1] y vulnerabilidad muestran diferencias sutiles pero sustanciales. La vulnerabilidad (*frailty/ vulnerability*) es un proceso progresivo de deterioro fisiológico que aumenta el riesgo de problemas de salud. En cambio, la fragilidad (*fragility*) es un estado estable causado por factores sociales y de vida desfavorables, que incrementan la susceptibilidad a eventos adversos sin implicar un deterioro biológico en curso. Mientras que la vulnerabilidad requiere intervenciones médicas y preventivas, la fragilidad demanda estrategias para mejorar las condiciones sociales y el acceso a apoyo comunitario (Amieva, Ouvrard-Brouillou, Dartigues, Pérès, & Tabue Teguo, 2022). Otros autores argumentan que la fragilidad y la vulnerabilidad se diferencian según el contexto y la naturaleza de los factores de riesgo. La fragilidad está vinculada a condiciones estructurales y crónicas, como la pobreza, la falta de educación y la exposición a riesgos ambientales, lo que dificulta la autosuficiencia y aumenta la susceptibilidad a crisis futuras. En cambio, la vulnerabilidad se relaciona con riesgos inmediatos o circunstanciales, como conflictos, violencia, tensiones políticas o enfermedades debilitantes, y afecta especialmente a mujeres, niños, ancianos y personas con enfermedades crónicas. Mientras que la fragilidad representa una predisposición a enfrentar dificultades a largo plazo, la vulnerabilidad depende de factores externos y contextuales que pueden generar impactos inmediatos en ciertos grupos (Diaconu, y otros, 2020).

Otras concepciones asimilan a la fragilidad como una característica intrínseca de un objeto, sistema o entidad que lo hace susceptible de ruptura rápida y abrupta, incluso ante fuerzas menores o el paso del tiempo. No implica necesariamente vulnerabilidad si está protegido de factores que puedan desencadenar su fractura. Por otro lado, la vulnerabilidad es la insuficiencia de medios de protección frente a amenazas específicas, lo que influye en la capacidad de anticipar, resistir y enfrentar un evento adverso. A diferencia de la fragilidad, la vulnerabilidad es adaptable y puede modificarse con medidas preventivas. Mientras que la fragilidad describe una tendencia estructural a romperse independientemente de la causa, la vulnerabilidad se refiere a la exposición

[1] En inglés incluso hay una distinción entre *frailty* y *fragility*, en donde la primera podría ser traducida como *vulnerabilidad*. Para ahondar más en esta distinción en el ámbito social puede consultarse Amieva, H., Ouvrard-Brouillou, C., Dartigues, J.-F., Pérès, K., & Tabue Teguo, M. (2022). Social vulnerability predicts frailty: Towards a distinction between fragility and frailty. The Journal of Frailty & Aging, 11(3), 244–252. https://doi.org/10.14283/jfa.2022.24

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

y capacidad de respuesta ante peligros externos (Chiffi & Curci, 2020). La vulnerabilidad también puede considerarse una característica inherente a la fragilidad, pero la fragilidad incluye características multifacéticas que no están presentes en la vulnerabilidad (Waldon, 2018).

Definición de fragilidad

A su vez, la fragilidad tiene conceptualizaciones específicas que abarcan dimensiones biomédicas, sociales y fenomenológicas. Desde la perspectiva biomédica, se considera un síndrome o estado fisiológico caracterizado por una disminución en la reserva de capacidad de múltiples sistemas, lo que conlleva una mayor vulnerabilidad ante factores estresantes (Pickard, 2018; Cluley, 2023). Se manifiesta a través de síntomas físicos como debilidad, fatiga, pérdida de peso y disminución de la actividad física (Pan, 2019; Waldon, 2018). Bajo el enfoque del modelo fenotípico, la fragilidad es un estado ontológico específico identificable mediante la presencia de al menos tres de las siguientes características: pérdida de peso involuntaria, agotamiento, debilidad, lentitud al caminar y bajo nivel de actividad (Pickard, 2018). Desde otro enfoque, la fragilidad se entiende como una reducción en la capacidad de reserva de los órganos y sistemas del cuerpo, lo que disminuye la capacidad de adaptación ante situaciones de estrés (Levers, 2006). Sin embargo, la fragilidad no es solo un fenómeno fisiológico, sino también una construcción social influenciada por discursos culturales sobre la vigilancia, el individualismo y las normas de productividad (Waldon, 2018; Markle-Reid & Browne, 2003; Kaufman, 1994).

Existen también aproximaciones fenomenológicas que priorizan las experiencias subjetivas de la fragilidad, entendida como una vivencia existencial antes que una condición médica estricta (Kaufman, 1994, p. 49). La fragilidad también se describe como un proceso complejo y multifactorial asociado al envejecimiento, resultado de la acumulación de déficits físicos, psicológicos, sociales y ambientales a lo largo del tiempo (Waldon, 2018, p. 489; Markle-Reid y Browne, 2003, p. 65). Además, algunas perspectivas la conciben como un 'devenir' relacional, es decir, una condición que emerge de interacciones cotidianas y la influencia de factores materiales y no humanos. Este enfoque pone énfasis en las capacidades del cuerpo frágil y en las posibilidades de transformación dentro de su contexto (Cluley, 2023). Pensamos que todas estas conceptualizaciones son apropiadas y ricas en significaciones e implicaciones. En el presente trabajo,

definimos la fragilidad como una condición biológica que, a su vez, es relacional y se ve influenciada por el entorno del organismo, tal como lo menciona Cluley (2023). Esta concepción nos permite comprender la fragilidad no solo como un estado fisiológico individual, sino también como un fenómeno dinámico que emerge de la interacción constante entre el organismo y su medio ambiente. Así, la fragilidad no es una característica estática, sino un proceso que varía dependiendo de factores internos y externos, incluyendo el acceso a cuidados, el apoyo social y las condiciones ecológicas en las que se desarrolla la vida. Desde esta perspectiva, la fragilidad se presenta como un punto de intersección entre la biología, la sociedad y el entorno, evidenciando la necesidad de abordar sus implicaciones tanto en el ámbito filosófico como en el ético y político.

Definición de vulnerabilidad

Por último, nos queda la vulnerabilidad, un concepto ampliamente explorado en la filosofía y con múltiples interpretaciones. Dentro de estas perspectivas, algunas nos resultan especialmente afines, ya que consideran la vulnerabilidad como una condición ontológica de la existencia humana. Esta visión sostiene que la vulnerabilidad no es una característica exclusiva de ciertos individuos o grupos, sino una dimensión universal e ineludible de la vida humana (Kottow, 2004, p. 286; Boldt, 2019). No se trata solo de la posibilidad de sufrir daño físico, emocional o moral, sino de una condición fundamental que emana de nuestra finitud y nuestra dependencia de los demás (Gautier, 2020; Fuchs, 2023). Lejos de entenderse como una deficiencia, esta vulnerabilidad es constitutiva y posibilita el crecimiento, la creatividad y la innovación (De Londras, 2020). Sin embargo, si bien esta vulnerabilidad ontológica es un punto de partida relevante, requiere ser traducida a un lenguaje normativo que permita articular su importancia en el ámbito moral y político (Kottow, 2004, p. 286).

En contraposición, encontramos la perspectiva de la vulnerabilidad situacional o contextual, que enfatiza el papel de las condiciones externas en la generación de vulnerabilidad. Desde esta óptica, la vulnerabilidad no es intrínseca al ser humano, sino que surge de circunstancias específicas que incrementan el riesgo de daño (Navarrete Alonso, 2021). Factores culturales, sociales, políticos y económicos pueden acentuar la exposición al riesgo de ciertos grupos o individuos, generando una distribución desigual de la vulnerabilidad dentro de la sociedad (Gautier, 2020; Hamrouni, 2020; Navarro Ruiz, 2021). Ejemplos claros de esta perspectiva incluyen la vulnerabilidad de las personas en situación

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de pobreza, migrantes o individuos con discapacidad, quienes enfrentan barreras estructurales y discriminación que aumentan su riesgo de daño (Herrero Olivera, 2021). Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad no es una característica inherente, sino el resultado de relaciones de poder y estructuras sociales que condicionan la exposición al riesgo (Hamrouni, 2020).

Otra categoría relevante es la vulnerabilidad patogénica, que se enfoca en cómo las dinámicas sociales disfuncionales y las injusticias estructurales pueden generar vulnerabilidad de manera activa (Hamrouni, 2020; Herrero Olivera, 2021). En este caso, la vulnerabilidad no es simplemente una predisposición a la fragilidad, sino una condición agravada por sistemas de opresión y desigualdad. Un ejemplo de esta perspectiva lo encontramos en las víctimas de violencia doméstica o en aquellos que sufren opresión sistemática, quienes experimentan una vulnerabilidad patogénica debido a la desigualdad de poder y la falta de acceso a mecanismos de protección social (Hamrouni, 2020; Herrero Olivera, 2021). Es importante subrayar que estas conceptualizaciones no son excluyentes entre sí, sino que pueden coexistir e incluso complementarse en ciertos contextos. La vulnerabilidad puede entenderse tanto como una condición universal como una manifestación específica y variable según las circunstancias. Además, algunos autores advierten sobre la importancia de no diluir el concepto de vulnerabilidad hasta el punto de equipararlo con términos como opresión, con el fin de preservar su valor analítico y su potencial crítico (Hamrouni, 2020; Nurock, 2020).

Estamos en sintonía con la concepción de que los distintos enfoques del concepto de vulnerabilidad no son excluyentes, sino que se interrelacionan y complementan en muchos sentidos. Aunque en algunos casos sus diferencias son evidentes, en este trabajo asumimos dos ideas fundamentales compartidas por varias conceptualizaciones: en primer lugar, que la vulnerabilidad es un rasgo inherente a toda forma de vida, tanto humana como no humana; en segundo lugar, que esta condición de vulnerabilidad puede intensificarse debido a factores sociales, políticos y económicos, generalmente como resultado de situaciones de desigualdad e injusticia; tanto en vidas humanas y no humanas. Esta doble dimensión nos permite comprender la vulnerabilidad como un fenómeno que opera simultáneamente en el nivel estructural y en el nivel contingente, revelando tanto su carácter constitutivo como su potencial amplificación en contextos de precariedad y exclusión. Desde esta perspectiva, no nos apartamos de la idea de que la vulnerabilidad posee una dimensión ético-política ineludible. No solo es una condición inescapable de la existencia, sino que también demanda una

respuesta normativa y práctica en términos de responsabilidad social, políticas públicas y estructuras de protección. En este sentido, la vulnerabilidad no puede ser vista únicamente como una característica pasiva o una mera exposición al daño, sino como un punto de partida para la formulación de marcos éticos que busquen mitigar sus efectos más nocivos. Reconocer su inevitabilidad no implica resignación, sino un compromiso con la construcción de sociedades más equitativas y solidarias, donde la vulnerabilidad no se traduzca en desamparo, sino en la necesidad de fortalecer las redes de apoyo y cuidado mutuo.

La relevancia biontológica de la mortalidad, la vulnerabilidad y la fragilidad

Hasta aquí hemos realizado un recorrido por las distintas conceptualizaciones de estas tres categorías biontológicas y la manera en que las asumimos en este trabajo. La vastedad de estudios y reflexiones en torno a la mortalidad, la vulnerabilidad y la fragilidad da cuenta de su importancia transversal en diversas disciplinas. Cada una de estas categorías ha sido abordada desde enfoques teóricos divergentes, lo que evidencia la riqueza y complejidad de su significado dentro del estudio de la vida. No obstante, la intención de este texto no es ofrecer una revisión exhaustiva de todas sus vertientes teóricas, sino presentar una síntesis que permita esclarecer su pertinencia dentro del marco de la biontología. En este sentido, consideramos que una exposición clara y concisa de sus definiciones, así como de sus distinciones conceptuales, es suficiente para justificar su estatus como categorías fundamentales para la comprensión de la existencia biológica. Su inclusión en el estudio biontológico responde no solo a su carácter estructural dentro de la vida, sino también a su capacidad de articular reflexiones ontológicas, éticas y políticas de gran relevancia.

La mortalidad, lejos de ser un fenómeno meramente biológico, constituye una dimensión cardinal de la condición viva que implica no solo el fin de la existencia individual, sino también la posibilidad misma de la reproducción, la evolución y la transformación de los seres vivos. Por su parte, la vulnerabilidad se manifiesta como la apertura constitutiva de los organismos a la alteridad, al entorno y a las contingencias que amenazan su estabilidad. Esta condición no es un defecto ni una carencia, sino una propiedad inherente que permite la adaptación y la interdependencia entre los seres vivos. La fragilidad, por su parte, enfatiza la precariedad inherente a la existencia, la posibilidad siempre latente del deterioro y la ruptura, no solo en un sentido fisiológico, sino también en un sentido relacional y simbólico. En este sentido, la adopción de estas categorías

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

dentro de la biontología no solo permite una relectura del estatuto ontológico de los seres vivos, sino que también abre un espacio de reflexión sobre sus implicaciones en la ética y la política. Si comprendemos la existencia desde la insoslayable condición de la finitud, la interdependencia y la fragilidad, se torna inevitable repensar nuestras estructuras sociales, nuestras prácticas de cuidado y nuestras formas de organización política en función de estas dimensiones. Así, a través de este marco, podemos examinar de manera más profunda cómo estas condiciones afectan la vida individual y colectiva, y cómo pueden informar nuestras decisiones en el ámbito social y filosófico. En un mundo marcado por crisis ecológicas, desigualdades sociales y desafíos biomédicos, reconocer la centralidad de la mortalidad, la vulnerabilidad y la fragilidad no solo nos permite comprender mejor nuestra existencia, sino que también nos obliga a reconsiderar nuestras responsabilidades frente a la vida en todas sus manifestaciones.

De categorías ontológicas a *categorías biontológicas*

La decisión de denominar a la mortalidad, la vulnerabilidad y la mortalidad como *categorías biontológicas* y no categorías ontológicas es debido al distanciamiento con las discusiones metafísicas sobre lo que supone una categoría ontológica. Desde la metafísica clásica aristotélica, las categorías ontológicas fundamentales incluyen la sustancia, la cantidad y la cualidad (Seifert, 2014, p. 319). Empero, algunos autores han argumentado que estas categorías pueden ser revisadas o ampliadas si se reconsidera su interpretación (Cumpa, 2013; Seifert, 2014). De hecho, existe una polémica en torno a la definición de lo que constituye una categoría ontológica, ya que distintos intentos de extender las categorías aristotélicas han generado discrepancias significativas (Westerhoff, 2002; Fine, 1991; Meixner, 1997; Zalta, 1983). Bajo una óptica estrictamente metafísica, la fragilidad, la vulnerabilidad y la moralidad no encajan fácilmente en la noción de categoría ontológica, ya que parecen ser más bien propiedades o características de los seres, en lugar de géneros supremos del ser. Pero también en este sentido, algunos podrían considerar que la vulnerabilidad, la mortalidad y la fragilidad tienen un estatus trascendental, entendido como una propiedad que caracteriza a todos los seres con independencia de su categoría específica (Seifert, 2014, p. 327).

Sin embargo, aunque estas tres características no se ajustan a la descripción tradicional de una categoría ontológica en términos de 'género supremo', la expansión conceptual de las categorías podría permitir su incorporación en un esquema ontológico más amplio. Seifert, por ejemplo, ha sugerido la posibilidad

de incluir categorías de valor en la estructura categorial (Seifert, 2014, pp. 353-354). Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad, entendida como la condición de estar abierto al daño y a la necesidad de cuidado, podría concebirse como una categoría axiológica que no se encuentra dentro del listado aristotélico de categorías. Si aceptamos que la vulnerabilidad es una característica de la existencia humana, tan fundamental como la sustancia o la cualidad, podríamos argumentar que constituye una categoría ontológica específicamente humana. Esta idea se vincula con la concepción del ser humano como un ente inherentemente necesitado y dependiente, en contraposición a la visión de un ser autónomo e independiente. A partir de esta problemática en la definición de las categorías ontológicas y la tendencia a formular nuevas clasificaciones, proponemos conceptualizar la vulnerabilidad, la mortalidad y la fragilidad como categorías *ontobiológicas*[2] o *biontológicas*[3]. Esto significa que no se limitan exclusivamente a la ontología tradicional, sino que se aplican a todos los seres vivos, estableciendo así un criterio diferenciador respecto a los seres abstractos. De este modo, al reconocer la mortalidad, la vulnerabilidad y la fragilidad como categorías compartidas por todos los organismos vivos conocidos hasta el momento, se abre la posibilidad de una categorización más precisa de la condición humana dentro del marco de la existencia biológica. Este enfoque permite una aproximación más integrada a la comprensión de la condición humana, al situarla dentro del conjunto de propiedades que definen la vida.

El problema de la naturaleza/condición humana

Sin embargo, aunque se planteen la vulnerabilidad, mortalidad y fragilidad como categorías biontológicas, defender esta propuesta no es sencillo,

[2] El concepto de onto-biología ha sido trabajado dentro de la bioquímica y biología de diferentes formas, pero no en el sentido filosófico de ontología *per se*. La ontobiología puede ser el marco conceptual que utiliza siete principios derivados de diversas disciplinas científicas para entender y describir el origen y la evolución de la vida como un protocolo repetitivo. (Naitoh, 2010). La ontobiología también puede ser definida implícitamente como un campo de estudio que busca revelar sistemáticamente la inevitabilidad de ciertos elementos fundamentales de los seres vivos, como las cinco bases nitrogenadas, los veinte aminoácidos y diversas proteínas, basándose en los principios de la física (como la trama) y la biología molecular —como la urdimbre—. (Naitoh, 2009). Sin embargo, es un concepto que no ha sido ampliamente explorado en estas áreas.

[3] Por su parte, el concepto de biontología ha sido trabajado desde la paleontología. El paleontólogo alemán Otto Jaekel propuso el concepto de Biontología a principios del siglo XX. Según su autor, esta disciplina surge de la necesaria unión que debería existir entre Paleontología y Biología. Jaekel resaltó el importantísimo papel que ambas disciplinas científicas deben jugar para el desarrollo de la teoría de la evolución (Aguirre, 2020). Una aproximación muy interesante, que podría ser discutida en un trabajo posterior, es el de la biontología como la tendencia de la metafísica occidental a medir todas las formas de existencia a partir de las características propias de la vida (bios), estableciendo una equivalencia entre ser y vida. En este sentido, la biontología implica no solo caracterizar toda existencia como si estuviera dotada de las cualidades típicamente asociadas a la vida, sino también asumir que el ser mismo se define exclusivamente a través de esta forma de existencia, excluyendo así a lo no vivo, esto partiendo de las Geontologías de Elizabeth A. Povinelli (Povinelli, 2022; Meroz, 2022).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

pues esto plantea la existencia de categorías que se enmarcan en la naturaleza o condición humana; y hablar o preguntar por la naturaleza humana nos remite a una cuestión ontológica de fondo. A primera vista, el problema parece enmarcarse en la dicotomía entre esencialismo y constructivismo, donde las posturas contemporáneas han tendido a rechazar cualquier noción fija o inmutable de lo humano. Sin embargo, lejos de haber sido superada, la discusión sobre la naturaleza humana sigue presente en el debate filosófico y científico, aunque reformulada en términos más dinámicos y relacionales.

> El concepto de naturaleza humana es sin duda abstracto y eso supone un cierto alejamiento del mundo cotidiano; pero lo abstracto y, por tanto, general y universal, también tiene su utilidad que, en el caso de los conceptos fundamentales, como el de naturaleza, puede resultar muy alta. Por eso tiene sentido, desde luego, y está plenamente justificado, hacer el esfuerzo de pensar y repensar el concepto de naturaleza; especialmente el de naturaleza humana. (Burgos, 2017, p. 10)

Hasta el momento, no hemos alcanzado una respuesta definitiva sobre lo que constituye una ontología de lo humano. La dificultad radica en que cualquier definición del ser humano involucra dimensiones biológicas, culturales, simbólicas, materiales, históricas y tecnológicas. ¿Se trata de una cuestión de propiedades esenciales o, más bien, de relaciones y procesos? ¿Podemos hablar de una única naturaleza humana o debemos reconocer una pluralidad de naturalezas humanas que emergen en distintos contextos? Ya Hanna Arendt abogó por derribar la noción esencialista de naturaleza humana proponiendo una *Condición Humana*. Arendt diferencia la condición humana de la naturaleza humana, argumentando que la primera es una experiencia condicionada por el mundo y por las propias creaciones humanas, mientras que la segunda es incognoscible.

> El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de san Agustín ('he llegado a ser un problema para mí mismo'), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. (Arendt, 2023, p. 30)

Asimismo, es fundamental considerar la dimensión socio-cultural en esta discusión. Las teorías sobre la identidad y la subjetividad sostienen que nuestra concepción de lo 'humano' es dinámica y está en permanente transformación,

moldeada por el contexto histórico, social y cultural. Por ello, cualquier intento de definir la naturaleza humana debe reconocer su carácter relacional y contextual. Desde enfoques como el feminismo interseccional y los nuevos materialismos, pensadoras como Nancy Fraser han cuestionado las dicotomías tradicionales, señalando que estas categorías resultan insuficientes para dar cuenta de la complejidad de la experiencia humana, atravesada por múltiples factores y relaciones de poder (Fraser, 1998). En este sentido, la discusión sobre lo que nos hace humanos no solo es un problema ontológico, sino también político y ético, vinculado a la manera en que construimos y legitimamos ciertas formas de existencia.

> […] el posible nuevo paradigma de las teorías feministas intenta ahora hallar nuevos enfoques y posibilidades en relación con las teorías modernas y con lo que hoy se denomina como post-identity politics. De entre las teorías más interesantes se hallan, por ejemplo, la teoría feminista sobre la interseccionalidad. Esta cuestiona la identidad singular y estable, al mismo tiempo que permite trazar —mediante el concepto de la intersección de diversas identidades: de clase, raza, origen étnico y género, las cuales convergen en un momento determinado […] (Lara, 2014, pp. 125-126)

Por su parte, Siobhan Guerrero cuestiona las dicotomías tradicionales del pensamiento humano y amplía su análisis a la multiplicidad de dualismos interrelacionados que configuran la realidad. Argumenta que su superación exige una reconfiguración ontológica y epistemológica (Guerrero Mc Manus, 2021). En este marco, examina teorías que desafían el dualismo, como la ontología plana de Bruno Latour, que equipara naturaleza y sociedad, otorgando igualdad ontológica a todos los actores en una red (Latour, 2009). No obstante, Guerrero critica esta perspectiva por su simplificación de las diferencias y propone en su lugar una ontología porosa, que reconoce la interdependencia sin eliminar las singularidades (Guerrero Mc Manus, 2021). Su enfoque, alineado con el nuevo materialismo y el posthumanismo cultural, enfatiza la agencia distribuida y las redes relacionales. Además, destaca las implicaciones éticas y políticas de esta visión, sugiriendo un pensamiento más inclusivo y dinámico para abordar los desafíos contemporáneos (Guerrero Mc Manus, 2021).

Cada una de estas dimensiones ofrece una perspectiva distinta y, a menudo, complementaria sobre lo que significa ser humano. Diferentes disciplinas, tanto científicas como no científicas, han contribuido a esta reflexión, aportando marcos interpretativos diversos que iluminan aspectos fundamentales de la existencia humana. Sin embargo, en este trabajo adoptamos un enfoque centrado en las

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

categorías biontológicas, no porque consideremos que la biología tenga una supremacía absoluta sobre otras formas de conocimiento, sino por una cuestión metodológica y práctica: al no poder abordar todas las perspectivas en este espacio, optamos por el ámbito biológico como una vía legítima y fecunda para estructurar esta reflexión. Si bien el conocimiento científico goza de un estatus privilegiado en el ámbito epistémico y suele considerarse una fuente autorizada de verdad, esto no implica que sea la única manera válida de comprender la condición humana. En particular, la biología se ha consolidado como una disciplina clave para explicar aspectos fisiológicos, evolutivos y genéticos del ser humano, lo que le ha otorgado un peso significativo en este debate. "En la modernidad, las ciencias de la vida son las que detentan la autoridad para definir la 'naturaleza humana' (si bien dentro de esta universalidad, la biología tiene una historia larga y deplorable de inscribir diferencias jerárquicas en el cuerpo y el cerebro). Desde Darwin, la ciencia como cultura ha intentado explicar nuestro sentido de identidad." (Rose y Rose, 2019, p. 41). Aunque nuestro enfoque se sitúa dentro del marco biontológico, esto no significa reducir la existencia humana a meros procesos biológicos. Al contrario, el reconocimiento de nuestra condición biológica nos permite abordar cuestiones fundamentales que han marcado la experiencia humana a lo largo de la historia. Entre ellas, la mortalidad ocupa un lugar central.

El ser de los organismos: entre la persistencia y la finitud

La certeza de la muerte, más que un simple hecho biológico, ha impulsado la búsqueda de significado, la construcción de culturas y el desarrollo de sistemas de creencias que intentan dar respuesta a esta realidad inevitable. La conciencia de la finitud nos recuerda nuestra vulnerabilidad y fragilidad, y nos lleva a generar lazos de solidaridad y cuidado mutuo. Desde la filosofía estoica hasta diversas tradiciones espirituales, la reflexión sobre la muerte ha sido una fuente de sabiduría y un medio para vivir con virtud y propósito. Epicteto, por ejemplo, promoviendo una visión serena de nuestra finitud, señala que "a los hombres no les perturban las cosas (pragmata), sino las opiniones (dogmata) que tienen de las cosas. Así, la muerte no es nada terrible, porque en caso contrario así se lo habría parecido a Sócrates. Pero el terror consiste en nuestra opinión de la muerte, que es aterradora". (Trad. 2008). Los estoicos promovían la reflexión sobre la muerte como un medio para vivir una vida virtuosa y con propósito (Ortiz Delgado, 2018). Lejos de ser un mero desenlace, la muerte otorga sentido a la existencia, configurando la manera en que nos relacionamos con el tiempo, con los demás y con nosotros mismos.

Hans Jonas describe una ontología, no sólo del ser humano, sino de todo organismo, en donde el ser le viene de los actos que lo mantienen como ser, en constante tensión con la finitud o el no ser: la muerte. El filósofo alemán escribe lo siguiente:

> Nuestra primera observación es que los organismos son cosas cuyo ser son obra de ellos mismos. Esto quiere decir que sólo existen gracias a lo que hacen, y esto en el sentido radical de que el ser que adquieren por medio de su hacer no es una posesión que entonces "tienen", con independencia de la acción por la que fue producida, sino que este ser no es otra cosa que la continuación de esta acción misma y sólo es posible gracias a lo que ésta acaba de hacer en cada momento. Por eso, la afirmación de que el ser de los organismos es su propia obra significa que este hacer de su acción ***es*** su ser mismo. El ser consiste para ellos en lo que deben hacer para seguir siendo. De ello se sigue directamente que el cesar de este hacer significa también el cesar del ser. Puesto que la posibilidad del forzoso tener que actuar no depende únicamente de los organismos, sino también de la disposición de un entorno, que puede ofrecerse o negarse, el peligro del "cesar" los acompaña desde el principio. En esta situación encontramos la concatenación fundamental de vida y muerte, es decir, la razón de la mortalidad en la construcción primaria de la vida. (Jonas, 2012, p. 65)

En las líneas anteriores se encuentra una noción ontológica del ser humano que encontramos clarificadora y muy práctica. Un rasgo ontológico de todo organismo es el mantenerse vivo, ya que de él depende su supervivencia; si hiciéramos la extrapolación del concepto ontológico al biológico estaríamos hablando de metabolismo. "El metabolismo se presta muy bien como cualidad definitoria de lo viviente. Todo lo viviente lo tiene, todo lo no-viviente carece de él" (Jonas, 2012, pp. 65-66). El ser humano, al ser un organismo, también tiene este rasgo ontológico: la necesidad de mantenerse con vida nutriéndose, regulándose y adaptándose al entorno. Pero en esta necesidad también está implícita la fragilidad de su ser; si deja de hacer lo que lo hace ser, entonces pierde su ser. En términos más aterrizados: si deja de alimentarse y regularse, perece; y como Jonas lo dice: esto no depende enteramente del organismo. El entorno no solo condiciona la existencia del organismo, sino que determina de manera ineludible su posibilidad de continuar siendo, aquí el rasgo de vulnerabilidad entra en juego. La amenaza del cese de la existencia no es un evento externo o accidental, sino una condición inmanente a la vida misma. Todo organismo, al estar inserto en un medio del cual depende, se encuentra en una relación de vulnerabilidad estructural frente a su entorno. Es decir, fragilidad, vulnerabilidad y mortalidad están intrínsicamente relacionadas con la existencia misma, con el ser del ser biológico.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Esta fragilidad y vulnerabilidad ontológicas se manifiestan en múltiples dimensiones, siendo la biológica una de las más evidentes. La vida, en cualquiera de sus formas, no es autosuficiente: requiere de un acceso constante a recursos externos como alimento, agua y oxígeno, sin los cuales su continuidad se ve irremediablemente amenazada. Esta dependencia no es meramente circunstancial, sino que señala una interconexión fundamental entre el organismo y su medio. La relación que se establece no es de dominio ni de autosuficiencia absoluta, sino de mutualidad y precariedad, donde la existencia se sostiene en una dinámica de intercambio constante con el entorno. Más aún, la incapacidad de obtener estos recursos en cantidad y calidad adecuadas conduce inevitablemente a la enfermedad y, en última instancia, a la muerte. Esto pone de manifiesto que la precariedad biológica no es una anomalía ni una disfunción por corregir, sino una característica estructural de la vida. Todos los organismos están constantemente interactuando con su entorno; sin esta interacción no pueden existir. "Su capacidad de utilizar el mundo, este privilegio único de la vida tiene su preciso revés en la obligación de tener que utilizarlo bajo pena de la pérdida de su ser" (Jonas, 2012, p. 67). Dependen del entorno para obtener recursos como alimento, agua y refugio. Sin embargo, este entorno también puede presentar desafíos y amenazas, como depredadores, condiciones climáticas adversas o enfermedades. Estas amenazas pueden afectar la supervivencia y el bienestar del organismo, lo que resulta en fragilidad y vulnerabilidad inherentes. Aunado a lo anterior, tenemos que el entorno en el que vivimos es dinámico y está en constante cambio. Los organismos deben ser capaces de adaptarse a estos cambios para sobrevivir. Sin embargo, la adaptación lleva tiempo y recursos, y durante ese proceso, los organismos pueden volverse más frágiles y vulnerables[4]. Los cambios en el entorno pueden superar las capacidades de adaptación de un organismo, lo que resulta en una mayor fragilidad y vulnerabilidad.

La complejidad biológica abona a esta vulnerabilidad ontológica. Los organismos, incluido el ser humano, son sistemas altamente complejos. A medida que la complejidad biológica aumenta, también lo hace la fragilidad, vulnerabilidad y mortalidad. La posibilidad de dejar de ser está presente en todo momento. "El 'no' está siempre en acecho y la vida debe defenderse siempre de nuevo contra él" (Jonas, 2012, p. 67). Los cuerpos son sistemas interconectados y cualquier perturbación en uno de estos sistemas puede tener

[4] David Sinclair nos dice que la regulación metabólica es una clave para la supervivencia de un organismo. Mientras el ADN esté dañado, las actividades de sexo y reproducción se detienen, hasta que dicho ADN sea reparado. Este ciclo depende enteramente del entorno en que se desarrolla el organismo (Sinclair, 2020, p. 28).

repercusiones en todo el organismo. Esta interdependencia y complejidad aumentan la vulnerabilidad ante amenazas y desequilibrios en el entorno. Incluso, desde una perspectiva social y cultural, la vulnerabilidad humana se evidencia en la dependencia de estructuras sociales y económicas. Las sociedades humanas se organizan para proveer los medios de subsistencia, protección y desarrollo cultural. Sin embargo, estas estructuras son frágiles y pueden ser perturbadas por factores externos como guerras, desastres naturales o crisis económicas. Esta vulnerabilidad estructural demuestra que el bienestar humano está inextricablemente ligado a la estabilidad y la funcionalidad de nuestras instituciones sociales.

Estos son rasgos que repercuten en la fragilidad de la carne y esta fragilidad biontológica pude ser abrumadora, puede generar temor ante la posibilidad de que nuestra existencia puede terminar en cualquier momento, debido a la vulnerabilidad que ésta conlleva. Esto ha llevado a varios esfuerzos biotecnológicos para erradicar la vulnerabilidad, fragilidad e incluso la mortalidad de la existencia humana.[5] La dicotomía que separa al sujeto del objeto se presenta como la base que motiva innumerables investigaciones científicas y desarrollos tecnológicos que buscan suprimir el "suceso corporal" y las disonancias en la experiencia de la vida. "El dualismo que separa el sujeto del objeto aparece, por tanto, como la matriz que incita a miles de investigaciones científicas y técnicas prácticas que buscan erradicar el "acontecimiento carnal", las incongruencias de lo viviente. Para liberar a los hombres de la fragilidad y la muerte, se hace imperativo remodelar, transformar "la parte maldita" (Estrada Mesa y Espinal Correa, 2012, p. 93). La urgencia de liberar a la humanidad de la fragilidad, la vulnerabilidad y la inevitabilidad de la muerte ha llevado a la insistencia en remodelar y transformar esa "parte maldita" que se considera responsable de tales limitaciones.

Siguiendo la perspectiva de Jonas, la necesidad intrínseca de la muerte, su conexión inherente con la vida es lo que confiere sentido a nuestra existencia. La coexistencia de ambas proporciona un terreno fértil para afirmar su valor mutuo. La posibilidad del "no vivir" no solo nos brinda una comprensión más profunda de la vida, sino que prácticamente exige que afirmemos el "sí" a la existencia. "En efecto, el decir 'sí' parece exigir la copresencia de la alternativa, a la que se dice 'no'. La vida la tiene en el aguijón de la muerte, que siempre la

[5] Uno de estos proyectos es el antienvejecimiento transhumanista. Para profundizar más en este tema se puede consultar Espinoza Venzor, 2023; 2024; 2025.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

espera, contra el que siempre tiene que defenderse de nuevo, y precisamente el desafío del 'no' suscita y refuerza el 'sí'" (Jonas, 2012, p. 68). Al tener que luchar por el ser, por la existencia, la vida cobra sentido. En este contexto, la existencia se convierte en una afirmación continua, moldeada por la constante interacción con la posibilidad de la no existencia. La vida adquiere su valor y significado a través de la lucha, la superación y la afirmación constante frente a la amenaza de la muerte. En este equilibrio entre el "sí" y el "no", la vida encuentra su razón de ser, revelándose como un proceso dinámico y valioso que se nutre de la dualidad intrínseca entre la afirmación y la negación, entre la vida y la muerte. Si no existiera la posibilidad del "no", entonces nuestra existencia no distaría mucho de la de un átomo o un cuarzo; de la materia inorgánica abiótica. Hasta donde sabemos, la materia inorgánica no tiene un propósito, o no tiene que hacer algo para *ser*. No tiene un metabolismo que mantener para seguir existiendo; *es* o no *es*. En este sentido, si dejáramos de tener la necesidad del "no", no tendríamos que reafirmar nuestro ser, y por lo tanto no habría una motivación para *ser*; podríamos decir que hay una teleología biológica metabólica. Pero esto no es lo único que provocaría la ausencia de la *necesidad* de la muerte; sino que, ante la imposibilidad de la inmortalidad, sólo nos queda la *posibilidad* de ella; la inmortalidad es técnicamente imposible y por lo tanto la muerte es inevitable.

La vida es un equilibrio inestable entre la persistencia y la finitud, una afirmación constante frente a la amenaza de su propio cese. Como señala Jonas, la existencia cobra sentido en la medida en que se enfrenta a la posibilidad de la muerte, obligando al ser vivo a reafirmarse en cada instante. Sin embargo, esta lucha no se libra en un vacío abstracto, sino en el terreno mismo de la biología, donde la fragilidad y la vulnerabilidad no son excepciones, sino condiciones fundamentales del vivir. En este marco, la enfermedad aparece como una expresión tangible de esta precariedad inherente. No es un fenómeno ajeno a la vida, sino una de sus manifestaciones inevitables: la señal de que todo organismo, en su esfuerzo por persistir, está expuesto a alteraciones, fallos y amenazas que desafían su equilibrio. Pero la enfermedad no solo evidencia la fragilidad del ser vivo, sino también su capacidad de respuesta y adaptación, su resistencia ante la disolución. El organismo no sobrevive a pesar de la enfermedad, sino a través de ella, activando mecanismos de defensa que le permiten sostenerse. La enfermedad, entonces, no es solo un recordatorio de nuestra finitud, sino también una prueba de la propia dinámica vital: una señal de que la vida, aun en su precariedad, persiste.

Vida y enfermedad: la fragilidad y vulnerabilidad como normas biológicas

Canguilhem, citando a Guyénot, nos ofrece una visión profunda de la tensión entre la vida y la muerte, y de cómo los organismos vivos resisten constantemente a las fuerzas de destrucción.

> Es un hecho, que el organismo goza de un conjunto de propiedades que sólo le pertenecen a él, gracias a las cuales resiste a múltiples causas de destrucción. Sin esas reacciones defensivas, la vida se extinguiría rápidamente (. . .) El ser vivo puede encontrar instantáneamente la reacción útil frente a substancias con las cuales ni él ni su raza han estado nunca en contacto. El organismo es un químico incomparable. Es el primero de los médicos. Casi siempre, las fluctuaciones del medio ambiente representan una amenaza para la existencia. El ser vivo no podría subsistir si no poseyese ciertas propiedades esenciales. Toda herida sería mortal si los tejidos no fuesen capaces de cicatrización y la sangre de coagulación. (Canguilhem, 1971, p. 96)

Guyénot, y con él Canguilhem, resaltan que ciertas "propiedades esenciales" permiten al ser vivo resistir amenazas constantes. En el equilibrio entre fragilidad y resistencia, la vida se define por su capacidad de adaptación y autorregulación. Esta tensión no es un defecto, sino una condición constitutiva: la vida no se afirma en la ausencia de la muerte, sino en su cercanía, en la lucha continua por postergar lo inevitable. Las defensas biológicas encarnan esta dinámica, sosteniendo la existencia en medio de una vulnerabilidad siempre activa. En este contexto, la enfermedad aparece como una manifestación privilegiada de dicha tensión. No como una simple falla del sistema, sino como un signo de esa constante negociación entre el orden y el desorden, entre la organización vital y las fuerzas que la amenazan. La enfermedad evidencia que la vida no es un estado de equilibrio estable, sino un proceso inestable y dinámico, que se mantiene en movimiento precisamente porque puede perderse.

Desde una perspectiva estrictamente biológica, la vida depende de la muerte en múltiples niveles: los organismos individuales mueren para dar paso a nuevas generaciones, los procesos celulares de apoptosis eliminan células defectuosas para preservar la integridad del organismo (Jordán, 2003) y los ecosistemas requieren el reciclaje de materia orgánica para mantener el equilibrio de la biosfera (Domínguez, Aira y Gómez-Brandón, 2009). Pero esta interdependencia entre la vida y la muerte no es solo un fenómeno ecológico o evolutivo; es también una cuestión biontológica fundamental. La existencia

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

misma se define por su precariedad, por su condición efímera y transitoria. Sin la posibilidad de cesar, la vida carecería de su tensión constitutiva, de ese impulso que la obliga a mantenerse, a organizarse y a resistir. No solo en términos de escasez de recursos o de renovación generacional la muerte resulta necesaria, sino también en un nivel más profundo: la vida no es un estado fijo, sino un proceso en constante transformación, y es la amenaza de su término lo que la impulsa a persistir. La mortalidad, lejos de ser un accidente desafortunado o una anomalía para corregir, es el motor mismo del vivir. Si los organismos fueran inmortales y estuvieran exentos de fragilidad y vulnerabilidad, la vida perdería su carácter dinámico y se convertiría en un estado estático, desprovisto de la necesidad de adaptarse, cambiar y evolucionar.

En este sentido, la fragilidad y la vulnerabilidad no son obstáculos que superar, sino condiciones fundamentales de la existencia. Son estos rasgos los que obligan a los seres vivos a generar vínculos, depender unos de otros y construir redes de cuidado y protección. La vida, tal como la conocemos, no sería posible sin estos principios biontológicos básicos, pues es en la tensión entre la permanencia y la desaparición donde se gesta su sentido más profundo. Negar esta relación es desconocer una característica constitutiva de lo viviente y de su lucha perpetua por seguir siendo. Canguilhem argumenta que una salud perfecta y continua sería, en realidad, una anormalidad: "En cierto sentido se dirá que una salud perfecta continua es un hecho anormal. [...] Cuando se dice que una salud continuamente perfecta es anormal, se expresa el hecho de que la experiencia del ser vivo incluye de hecho a la enfermedad" (Canguilhem, 1971, p. 102). Esta afirmación desafía la concepción tradicional de salud y enfermedad como opuestos absolutos, sugiriendo en cambio que ambos estados coexisten y se entrelazan en la experiencia vital. La enfermedad, en este marco, no es simplemente una excepción, sino una manifestación de la fragilidad inherente a la vida. Su presencia activa mecanismos de autorregulación y adaptación, lo que obliga a reconsiderar la dicotomía entre salud y enfermedad. No se trata de resignarse a lo patológico, sino de comprender que la salud no es un estado estático, sino un proceso dinámico que implica transformaciones constantes. En este contexto, la enfermedad puede ser vista como una señal de desequilibrio y, a la vez, como una oportunidad para la reorganización del organismo.

Canguilhem ofrece una reflexión penetrante al afirmar que lo patológico no es necesariamente anormal: "En este sentido abusivo, es evidente que lo

patológico no es anormal. Lo es tan poco, que resulta posible hablar de funciones normales de defensa orgánica y de lucha contra la enfermedad" (Canguilhem, 1971, p. 102). Así, la enfermedad y su superación no son excepciones en la vida biológica, sino expresiones legítimas de su vitalidad y capacidad de adaptación. Reconocer esta perspectiva permite una comprensión más compleja y realista del bienestar, centrada en la continuidad y el dinamismo de la vida misma. Asimismo, esta perspectiva nos invita a repensar el papel de la medicina y la atención sanitaria. En lugar de enfocarse únicamente en la erradicación de la enfermedad, la medicina podría adoptar un enfoque más holístico, que considere la promoción de la capacidad adaptativa del individuo y el fortalecimiento de su resiliencia. Esto implica una mayor atención a los factores ambientales, sociales y psicológicos que influyen en la salud, y no solo a los aspectos puramente biológicos. Además, reconocer la enfermedad como parte integral de la vida humana puede llevar a una mayor empatía y comprensión hacia quienes padecen enfermedades crónicas o terminales. En lugar de ver estas condiciones como simples fallos que deben ser corregidos a toda costa, podemos verlas como parte de la diversidad de la experiencia humana, que merece ser abordada con dignidad y respeto. Las funciones normales del organismo incluyen mecanismos de defensa y adaptación a situaciones adversas, lo que implica que la lucha contra la enfermedad es una respuesta consecuente y necesaria. El concepto de "funciones normales de defensa orgánica" resalta que el cuerpo humano enfrenta constantemente desafíos y amenazas, incluyendo las enfermedades.

Conclusiones

El presente trabajo ha explorado la necesidad de una ontología biontológica que integre la fragilidad, la mortalidad y la vulnerabilidad como categorías fundamentales para la comprensión del ser vivo. A diferencia de las perspectivas tradicionales que han privilegiado una visión sustancialista y mecanicista de la vida, esta propuesta resitúa la existencia orgánica dentro de un marco que reconoce su carácter precario y relacional. Al destacar la fragilidad como una condición constitutiva de lo vivo, se ha evidenciado cómo la biontología permite una mejor articulación entre la biología y la filosofía. La mortalidad, lejos de ser concebida únicamente como un fin biológico, se analiza como un eje estructurante de la existencia, definiendo la temporalidad y los modos de ser de los organismos. La vulnerabilidad, por su parte, subraya la interdependencia constitutiva de los seres vivos con su entorno y plantea desafíos tanto filosóficos como éticos.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Más allá del ámbito teórico, esta propuesta tiene implicaciones en debates bioéticos, políticos y ecológicos. Concebir la fragilidad, la vulnerabilidad y la mortalidad como rasgos constitutivos de la existencia permite replantear la ética del cuidado, la distribución de recursos y la relación entre seres humanos y no humanos. En un contexto marcado por crisis ambientales, desigualdades sistémicas y el avance de tecnologías biomédicas que desafían los límites biológicos, se vuelve necesaria una reflexión sobre los fundamentos de nuestra existencia y su impacto en nuestras decisiones éticas y políticas. La formulación de las categorías biontológicas no solo amplía el horizonte de la ontología, sino que también sienta las bases para una reconfiguración de la manera en que comprendemos la vida y nuestras relaciones con los demás seres vivos. Al integrar la fragilidad, la vulnerabilidad y la mortalidad como ejes centrales, esta perspectiva invita a repensar su papel en la configuración de los sistemas filosóficos, éticos y políticos contemporáneos.

Referencias bibliográficas

Aguirre, J. (2020). *Recensión: The paleobiological revolution. Essays on the growth of modern paleontology*. *Spanish Journal of Palaeontology, 25*(1), 73–74. https://doi.org/10.7203/sjp.25.1.18910

Amieva, H., Ouvrard-Brouillou, C., Dartigues, J.-F., Pérès, K., & Tabue Teguo, M. A.-F. (2022). Social vulnerability predicts frailty: Towards a distinction between fragility and frailty? *Journal of Frailty & Aging, 11*(3), 318–323. https://doi.org/10.14283/jfa.2022.24

Arendt, H. (2023). *La condición humana*. Paidós.

Boldt, J. (2019). The concept of vulnerability in medical ethics and philosophy. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine, 14*(1). https://doi.org/10.1186/s13010-019-0075-6

Buben, A. (2016). *Meaning and mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the existential philosophy of death*. Northwestern University Press.

Burgos, J. M. (2017). *Repensar la naturaleza humana*. Siglo XXI; Universidad Anáhuac.

Chiffi, D., & Curci, F. (2020). Fragility: Concept and related notions. *Territorio*.

Cluley, V. F. (2023). Becoming frail: A more than human exploration. *Health, 27*(3), 417–434. https://doi.org/10.1177/13634593211038460

Cumpa, J. (2013). Sobre la expresión: Ensayo sobre las categorías de la noche y del anochecer. *Kriterion, 127*, 227–245.

De Londras, F. (2020). Response: On some problems with rights. En D. Bedford (Ed.), *Embracing vulnerability: The challenges and implications for law* (pp. 175–184). Routledge.

Diaconu, K., Falconer, J., Vidal, N., O'May, F., Azasi, E., Elimian, K., ... Ager, A. (2020). Understanding fragility: Implications for global health research and practice. *Health Policy and Planning, 35*(2), 235–243. https://doi.org/10.1093/heapol/czz142

Domínguez, J., Aira, M., & Gómez-Brandón, M. (2009). El papel de las lombrices de tierra en la descomposición de la materia orgánica y el ciclo de nutrientes. *Ecosistemas, 18*(2), 20–31.

Espinoza Venzor, S. R. (2023). Las dominaciones actuales a través de la eliminación de los cuerpos longevos y la oposición desde la filosofía de Robert Redeker. *Revista Politikón, 2*(6), 87–103.

Espinoza Venzor, S. R. (2024). Approaches to vulnerability as an ontological category: A critic to antiaging transhumanism. *Orexis. Exploraciones Éticas, 2*(1), 49–56. https://doi.org/10.54167/orexis.v2i1.1760

Espinoza Venzor, S. R. (2025). El movimiento transhumanista antienvejecimiento: Fundamentaciones para un ecocidio. *En-Claves del Pensamiento, 37*, 73–96. https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.720

Estrada Mesa, D. A., & Espinal Correa, C. E. (2012). Representaciones del cuerpo en la era de la tecnociencia: Una reflexión ética. *Gerencia y Políticas de Salud*, 85–96.

Fine, K. (1991). The study of ontology. *Nous, 25*, 263–294.

Fraser, N. (1998). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age. En A. Phillips (Ed.), *Feminism and politics: Oxford readings in feminism* (pp. 430–460). Oxford University Press.

Fuchs, T. (2023). Why does mental illness exist? Reflections on human vulnerability. En E. Boublil (Ed.), *The vulnerability of the human world: Well-being, health, technology and the environment* (pp. 57–72). Springer Nature Switzerland AG.

Gautier, C. (2020). The ethics of care: The work of the moral imagination. En S. Bourgault (Ed.), *Care ethics in yet a different voice: Francophone contributions* (Vol. 10, pp. 59–77). Peeters.

Guerrero Mc Manus, S. F. (2021). Formas de (no) trascender la dicotomía naturaleza-cultura: Del aplanamiento ontológico a la despolitización de lo social. En A. Barahona & M. Castañeda (Eds.), *Biofilosofías para el Antropoceno*(pp. 187–209). Universidad Nacional Autónoma de México.

Hamrouni, N. (2020). Toward a political theory of care: Understanding care as 'services provided'. En S. Bourgault (Ed.), *Care ethics in yet a different voice: Francophone contributions* (pp. 139–162). Peeters.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Herrero Olivera, L. (2021). Difference and recognition: A critical lecture on Axel Honneth, Jacques Rancière and Nancy Fraser. En B. S. Rodríguez López (Ed.), *Rethinking vulnerability and exclusion: Historical and critical essays* (pp. 137–160). Palgrave Macmillan.

Jonas, H. (2012). La carga y la bendición de la mortalidad. En H. Jonas, *Pensar sobre dios y otros ensayos* (pp. 64–78). Herder.

Jordán, J. (2003). Apoptosis: Muerte celular programada. *Offarm, 22*(6), 100–106.

Kaufman, S. R. (1994). The social construction of frailty: An anthropological perspective. *Journal of Aging Studies, 8*(1), 45–58.

Kottow, M. H. (2004). Vulnerability: What kind of principle is it? *Medicine, Health Care and Philosophy, 7*(3), 281–287.

Latour, B. (2009). *Politics of nature*. Harvard University Press.

Levers, M.-J. E. (2006). Factors contributing to frailty: Literature review. *Journal of Advanced Nursing, 56*(3), 282–291. https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2006.04021.x

Markle-Reid, M., & Browne, G. (2003). Conceptualizations of frailty in relation to older adults. *Journal of Advanced Nursing, 44*(1), 58–68.

Meixner, U. (1997). *Axiomatic formal ontology*. Kluwer.

Meroz, J. (2022). ¿Más allá de la biontología? Incorporando las geontologías de Elizabeth A. Povinelli al diseño centrado en la vida. *Disegno: Journal of Design Culture, 6*(2), 114–130. https://doi.org/10.21096/disegno_2022_2jm

Naitoh, K. (2009). Onto-biology: Inevitability of five bases and twenty amino-acids. En J. C. Chwee Teck Lim (Ed.), *CBME 2008, Proceedings* (pp. 1801–1804). Springer.

Naitoh, K. (2010). Onto-biology: Clarifying the spatiotemporal structure. *Artificial Life and Robotics, 15*, 117–127. https://doi.org/10.1007/s10015-010-0813-8

Navarrete Alonso, R. (2021). Eccentricity and vulnerability: Helmuth Plessner's philosophical and political anthropology. En B. S. Rodríguez López (Ed.), *Rethinking vulnerability and exclusion: Historical and critical essays* (pp. 41–64). Palgrave Macmillan.

Navarro Ruiz, C. (2021). Subject and research in global capitalism: Some notes on the fundamentals of feminist and Marxist theories on the frame of intersectionality. En B. S. Rodríguez López (Ed.), *Rethinking vulnerability and exclusion: Historical and critical essays* (pp. 185–204). Palgrave Macmillan.

Nurock, V. (2020). Across boundaries: Rethinking the ethics of nanotechnologies in light of care. En S. Bourgault (Ed.), *Care ethics in yet a different voice: Francophone contributions* (Vol. 10, pp. 253–270). Peeters.

Ortiz Delgado, F. M. (2018). Los sentimientos ante la (nada terrible) muerte en la filosofía estoica. *Stoa, 9*(17), 7–25.

Pan, E. B. (2019). Resilience, not frailty: A qualitative study of the perceptions of older adults towards "frailty". *International Journal of Older People Nursing, 14*(4). https://doi.org/10.1111/opn.12261

Pihlström, S. (2007). Mortality as a philosophical-anthropological issue: Thanatology, normativity, and "human nature". *Human Affairs, 17*, 54–70. https://doi.org/10.2478/v10023-007-0006-9

Pickard, S. (2018). Health, illness and frailty in old age: A phenomenological exploration. *Journal of Aging Studies, 47*, 24–31. https://doi.org/10.1016/j.jaging.2018.10.002

Povinelli, E. (2022). Las tres figuras de la geontología (S. Castellanos, Trad.). *post(s), 8*(8), 22–45.

Prahasan, M., & Mahir, I. (2024). Embracing mortality: Psychological preparation on death in the guidance of Stoic philosophy. *MJSSH Online, 8*(4), 54–64. https://doi.org/10.33306/mjssh/296

Rose, H., & Rose, S. (2019). *Genes, células y cerebros: La verdadera cara de la genética, la biomedicina y las neurociencias*. Ediciones IPS.

Seifert, J. (2014). Categorías ontológicas: Sobre su distinción respecto de trascendentales, modos de ser y categorías lógicas. *Anuario Filosófico, 47*(2), 315–356.

Sinclair, D. A. (2020). *Alarga tu esperanza de vida: Cómo la ciencia nos ayuda a controlar, frenar y revertir el proceso de envejecimiento*. Penguin Random House.

Waldon, M. (2018). Frailty in older people: A principle-based concept analysis. *British Journal of Community Nursing, 23*(11), 530–537. https://doi.org/10.12968/bjcn.2018.23.11.530

Westerhoff, J. (2002). Defining 'ontological category'. *Proceedings of the Aristotelian Society, 102*, 337–343.

Zalta, E. N. (1983). *Abstract objects: An introduction to axiomatic metaphysics*. Kluwer.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGÍA

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

Open Access

"El duelo es el fin de la soledad". Muerte y lengua en *Los muertos indóciles* (2019) de Cristina Rivera Garza

"Mourning is the end of solitude". Death and language in Cristina Rivera Garza's Los muertos indóciles (2019)

"Wañushkakpika llaki nanaymi sapallay kayta tukuchin". Cristina Rivera Garzapa (2019 watapi) Wañuypash, shimipash rikurin Manakasuk Wañushkakunapi

Lucila Navarrete Turrent
lucilanavarrete@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9448-563X
Universidad Autónoma de Coahuila.
(Saltillo. México)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
23/04/2025

Fecha de aceptación:
06/05/2025

Cita recomendada:
Navarrete Turrent, L. (2025). "El duelo es el fin de la soledad" Muerte y lengua en Los muertos indóciles (2019) de Cristina Rivera Garza. *Revista Sarance,* (54), 107 - 124. DOI: 10.51306/ioasarance.054.06

Resumen

En este trabajo, examino los aportes teóricos que la escritora mexicana Cristina Rivera Garza desarrolla en *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación* (2019), en particular los que atañen a la relación entre escritura y muerte, a las nociones de "autor" y "desapropiación", ideas que proponen otras formas de escritura, otra lengua incluso, que responde a una realidad de sumo violenta. Para ello, primero reparo en la relevancia de un pensamiento oscilante entre el ámbito periodístico y el espíritu ensayístico en este proyecto teórico de Rivera Garza, especialmente en términos de una toma de postura con respecto a la palabra. En segundo lugar, exploro los cuestionamientos que ponen en crisis las nociones de "autor" y "literatura", para colocar el acento en escrituras que resisten a entornos deshumanizadores. Por último, defiendo la idea de que, en diálogo con la pensadora norteamericana Judith Butler, así como otros autores provenientes de la tradición crítica, Rivera Garza apuesta por la articulación de una lengua otra desde y para los muertos, una lengua para procesar el duelo y colectivizar la palabra.

Palabras clave: muerte; lengua; duelo; escritura; desapropiación

Abstract

In this paper, I explore the theoretical contributions made by Mexican writer Cristina Rivera Garza in her work Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación (2019), particularly those concerning the relationship between writing and death, the notion of "author" and "desapropiación" (disappropriation). These notions propose alternative forms of writing—and even an alternative language— that respond to an atrocious reality. First, I examine the relevance of a mode of thought that oscillates between journalism and the essayistic spirit of Rivera Garza's theoretical project, especially as it entails a stance on the act of speaking. Secondly, I explore the challenges that destabilize conventional understandings of "author" and "literature", placing emphasis on writings that resist dehumanizing environments. Finally, I argue that, in dialogue with American philosopher Judith Butler, as well as other authors from the critical tradition, Rivera Garza advocates for the articulation of a different language from and for the dead, a language capable of processing grief and collectivizing language.

***Keywords**: death; language; grief; writing; disapprobation*

Tukuyshuk

Kay killkaypimi alli rikuni imasha Mexicomanta Cristina Rivera Garza killkak warmi ashtaka yuyaykunata karan paypa Manakasuk Wañushkakunapa killkashkapi. Imasha killkaywan wañuywan pakta aparishkata alli rikunkapak munan paypa Wañuymantakillkay, Kichuymanta killkay(2019) pankakunapi, shinallatak imasha mayhan "killkak" kani ninkpipash ñapash paypa yachayta "kichuy" usharinalla nin. Chay yuyaykunami shuk shuk laya killkaykunata rikuchin, hatun llakikunapa shuk shimikunatapash mirachishpa killkanata rikuchin. Shinallatak Rivera Garzapa killkashkakunapika periodismo hawa, ensayo hawa achka yuyaykuna rikurin. Shinashpa payka riksichin imashalla shimita mirachishpapash killkanata. Katipika mayhan "killkak" kakmanta, "killkashkakunamanta" rimashpa shuk shuk llakikuna tiyakya alli yuyarinkapak munani, shinashpa rikunayan ima shimikunallatak mana sakirik shina shinchitukunahun yapa llaki pachakunapi. Puchukaypika Estados Unidosmanta Judith Butler yachakpa yuyaykunata, shinallatak shuk killkakkunapa yuyaykunata allikachinayan imasha Rivera Garza killkak wamika paypa killkaypi paktachin shuk shuk laya shimikunata shinallata wañushkakunapa shimikunata killkan, pay killkashka shimika imasha ayllu wañushkakpi llaki nanayta yallinata riman, payka shimita ñukanchik imasha tawkapurarishpa rimanatapash yachachin.

***Sapi shimikuna**: wañuy; shimi; wañushkakpika llaki nanay; killkay; kichuy*

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

La sociedad nos aliena,
separa al productor de su producto,
nos divide, nos excluye.
La literatura trabaja en contra de eso
porque la utopía es la reconciliación con la sociedad
después de esa separación
y la forma artística es un modo de la utopía
de reconciliación con la sociedad,
del sujeto o del individuo con el todo.
La forma artística reconciliaría los opuestos,
que están separados en la vida práctica y social.

Josefina Ludmer (1985)

1. Aperturas

En *Los muertos indóciles. Necroescrituras y deseapropiación* (2019), la escritora Cristina Rivera Garza apertura el libro con una serie de preguntas fundamentales: "¿Qué tipo de retos enfrenta la escritura en un medio donde la precariedad del trabajo y la muerte horrísona constituyen la materia de todos los días? ¿Cuáles son los diálogos estéticos y éticos a los que nos avienta el hecho de escribir, literalmente, rodeados de muertos?" (pp. 16-17). Los ensayos que conforman el volumen ofrecen algunas respuestas no conclusivas que despliegan una *praxis* relacionada con el lenguaje, la producción literaria y el cuestionamiento de su estatuto en un contexto convulso, marcado por la muerte, la impunidad y la violencia. Los ensayos, además, profundizan en una ética de la escritura y el quehacer de la crítica de cara a un Estado contemporáneo que "desubjetiviza; es decir, saca al sujeto del lenguaje, transformándolo de un hablante en un viviente" (Rivera Garza, 2019, p. 18); ese que pasmado ante la violencia apela más al diálogo y a la interrogación que al "imperio de la autoría" (Rivera Garza, 2019, p. 19).

Lejos del carácter cientificista de las preguntas de investigación, la también autora de *Nadie me verá llorar* se sitúa en el corazón de un presente histórico que nos deja inermes, solos frente a un sistema voraz que todo lo convierte en mercancía; realidad que ya no puede ser abordada con discursos que apelan a la claridad. Esta característica orfandad del sujeto como consecuencia del debilitamiento del Estado y los procesos de neoliberalización que desde los años

ochenta han privilegiado el libre flujo de mercancías por encima del cuidado de la vida y, por añadidura, suscitado la conformación de un Estado alterno —el de la delincuencia organizada en contubernio con la clase política—, permite diferenciar lo que alguna vez se denominó "literatura comprometida" de otras formas discursivas que convocan ya no al compromiso sino a una ética y un retorno al "otro", entendido como semejanza.

Recordemos que la llamada "literatura comprometida" marcó una época signada por la Revolución Cubana y los procesos de liberación de cuño socialista en los que el Estado aún cifraba la edificación de las utopías de izquierda. Hacia las décadas de los ochenta y noventa se hace ostensible el desfallecimiento del Estado como instancia garante de derechos, lo que condujo a la atomización de las luchas y su ramificación en diversas formas de activismo que tienen su correlato en la creación, así como en los usos sociales de las artes. La defensa escritural de Rivera Garza y la politización de su obra se inscriben en esta última clase de manifestaciones artísticas acompañadas por el activismo, cuyas demandas indagan en la incertidumbre que arrastra al sujeto contemporáneo a lidiar con la violencia, la impunidad y la muerte circundantes.

Tomando en cuenta este horizonte, *Los muertos indóciles…* forma parte de un proyecto más amplio en el que se da cita el ensayo y la crítica literaria, en el que se manifiesta el empeño por proponer categorías que, al tiempo que estudian formas discursivas relacionadas con el documentalismo, el trabajo colectivo y la crisis del "autor", ponen a prueba una praxis que resignifica la función social de la escritura. *Dolerse. Textos desde un país herido* (2011) es el antecedente que inaugura el intento por acercarse, literatura mediante, a una sociedad que, como la mexicana, ha sido rasgada en lo profundo por el crimen organizado y la incapacidad del Estado para contener el horror del que sus instituciones también participan. *Con / dolerse. Textos desde un país herido* (2015), constituye un segundo ejercicio, esta vez coral, que hace eco de *Dolerse…*, en el que múltiples autores, como Yásnaya Elena Aguilar Gil, Roberto Cruz Arzabal, Mónica Nepote, Sara Uribe, entre otros, escriben textos híbridos para procesar el dolor, la guerra, la memoria y la violencia. Como dice Rivera Garza en el inicio, el volumen manifiesta un tipo de "práctica de la comunalidad generada en la experiencia crítica con y contra las fuentes mismas del dolor social que nos aqueja, que nos agobia, que acaso también nos prepare para alterar nuestra percepción de lo posible y lo factible" (2015, p. 5).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

De modo que *Los muertos indóciles…*, corona un tipo de pensamiento preocupado por los usos del lenguaje. En sintonía con Theodor Adorno, Rivera Garza toma distancia aquí de la instrumentalización de la palabra; se aleja de la "transparencia del lenguaje o de la idea de éste como mero vehículo de significado" (2019, p. 18) para ir en busca de otra gramática que rechace las nociones de objetividad y referencialidad. Se trata de edificar un lenguaje otro, esto es, entretejer una crítica de la significación formalmente establecida, incluyendo la literaria, con la intención de abordar el problema de la rasgadura colectiva, producto de la muerte en condiciones de extrema violencia. Para ello discurre en torno a las nociones de "necroescritura" y "desapropiación", que invierten el mandato de la abstracción categorial para dirigirse hacia la duda y la interrogación, hacia al diálogo apasionado con diversos autores, entre quienes destaca la pensadora feminista Judith Butler y su trabajo: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006).

En lo que sigue, me aproximaré a los aportes que hace Rivera Garza sobre la relación entre escritura y muerte, entre la noción de "autor" y "desapropiación", y así proponer otras formas de escritura, otra lengua, incluso en extrema proximidad con una realidad atroz. Para ello, primero reparo en la relevancia de un pensamiento oscilante entre el ámbito periodístico y el espíritu ensayístico del proyecto de Rivera Garza. En segundo lugar, exploro los cuestionamientos que ponen en crisis las nociones de "autor" y "literatura", para colocar el acento en las escrituras que resisten o emergen en entornos deshumanizadores. Por último, defiendo la idea de que, en diálogo con la pensadora norteamericana Judith Butler, así como otros autores provenientes de la tradición crítica, Rivera Garza apuesta por la articulación de una lengua otra desde y para los muertos, una lengua para procesar el duelo y colectivizar la palabra. No pretendo agotar todo lo explorado en *Los muertos indóciles;* hay ideas nodales que, por cuestiones de espacio no desarrollo aquí[1].

[1] Remito al lector a otro trabajo de mi autoría en el que abordo la noción de "archivo" que propone Derrida en *Mal de archivo. Una impresión freudiana,* y recoge Rivera Garza en *Los muertos indóciles.* A partir de la idea de "archivo", estudio tres obras de no ficción sobre feminicidios, entre ellas *El invencible verano de Liliana*. Para ampliar la información al respecto, véase Navarrete, Lucila. (2023). "Archivos del duelo. Literaturas de no ficción sobre feminicidios". En Donovan Hernández Castellanos (coord.). *La idea de los Derechos Humanos. Debates globales.* Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra", pp. 206-229.

2. De la columna periodística a la teoría como praxis

En el proemio "Gratulabundus" de *Los muertos indóciles,* Rivera Garza aclara que los textos que conforman el volumen se concibieron inicialmente para la columna semanal "La mano oblicua" del diario *Milenio*. "En el paso del periódico al libro, sin embargo, ninguno de esos textos 'originales' quedó intacto. Algunos fueron reescritos en parte; otros en su totalidad" (2019, p. 11), aclara la autora, al tiempo que agradece haberlos escrito "junto con y a partir del trabajo imaginativo de otros" (2019, p. 11), esto es, como parte de un ejercicio de celebración que otorga la palabra compartida.

Este dato en clave periodística no es menor. Como plantea Federico Campbell, "la columna lleva implícita la personalidad literaria de su autor. [...] [E]s una reflexión: un razonamiento, y de todos los géneros periodísticos es el que más se parece, toda proporción guardada, al ensayo literario que sigue la tradición de Miguel de Montaigne" (2002, p. 91). Se trata de una tradición discursiva en la que prevalece el diálogo con lecturas, objetos, personas… en síntesis, con un archivo personal. El ensayo, ese territorio movedizo que ha sido ampliamente investigado por Liliana Weinberg, supone siempre un punto de vista, una interpretación y explicación, una forma específica de decir y mirar (2009, p. 22). Desde Montaigne, el ensayista se sitúa en el ámbito público y en el privado al mismo tiempo, por lo que su naturaleza "apunta permanentemente a un *más acá* y un *más allá* de su propia organización textual, ligado tanto a las condiciones concretas de producción del texto como al horizonte de sentido en que se inscribe" (Weinberg, 2009, p. 126). De ahí que la doble matriz —periodística y ensayística— del proyecto de Rivera Garza responde a la vivencia radical de una realidad deshumanizada y cruenta que emana del horror que particularmente ha atravesado a México desde la llamada "guerra contra el narco", una contienda que ha cimbrado al país desde el año 2006.

En la "Introducción" a *Dolerse…* la escritora comienza remitiéndose a lo que le ha significado enfrentarse a diario a las imágenes de prensa que retratan cuerpos descuartizados o colgados bajo los puentes: "Es difícil, por supuesto, escribir de estas cosas. Es más, acciones como la descrita anteriormente son llevadas a cabo, de hecho, para que no se pueda hablar de ellas. Su fin último es causar la parálisis básica del horror" (Rivera Garza, 2011, p. 11). La escritora advierte, en un gesto programático, que "luego de la parálisis de mi primer

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

contacto con el horror, opto por la palabra. Quiero, de hecho, dolerme. Quiero pensar con el dolor, y con el dolor abrazarlo muy dentro, regresarlo al corazón palpitante con el que todavía tiembla este país" (2011, p. 17).

En principio, el lugar de enunciación es el México rasgado, pero el ámbito de reflexión es un espacio más amplio cooptado por el horror contemporáneo. Me interesa subrayar el tipo de discurso que edifica la escritora en extrema proximidad con la realidad histórica, ya que en más de un sentido emana de tradiciones marcadas por la urgencia, la preocupación social y el deseo de interrogar sobre el papel de la escritura. Con sus debidos matices, podríamos rastrear esta clase de prosa hasta José Martí, quien en sus discursos —entre ellos el clásico *Nuestra América* (1891)— advertía sobre los riesgos de la expansión estadounidense, y hacía un llamado a los pueblos de América a actuar ante la inminente imposición del imperialismo sobre nuestras tierras y culturas. No en vano Martí fue un escritor que esencialmente escribió para la prensa; el uso de la palabra con fines políticos y pedagógicos debía ocupar el espacio público que le garantizaba el diario, como fue el caso de *La Nación,* de Argentina, para el que fue corresponsal.

En *Notas sobre la inteligencia americana*, Alfonso Reyes reparaba en el hecho de que el escritor en América tiene "mayor vinculación social, desempeña generalmente varios oficios"; su inteligencia "está más avezada al aire de la calle" (1997, pp. 85-86), una "inteligencia" que suele entregar una literatura de factura distinta a la del libro. La condición *sine qua non* de la literatura latinoamericana es su función social, por lo que los géneros tienden a ser más porosos, más volcados a ocupar el espacio público y, por lo tanto, abiertos a las circunstancias sociales. Es por eso que en el ensayo, dice la investigadora Liliana Weinberg, suele haber "una continua remisión al momento de la enunciación" (2009, p. 23). El hecho ensayístico "apunta a la situación de despliegue del acto de pensar y por la otra conduce a su representación" (2009, p. 24): a la puesta en escena de un "yo" pensante; sólo así se puede "vincular el acontecimiento singular con la explicación generalizadora", dice Weinberg (2009, p. 24). Esta característica distancia al género de una modalidad de discurso que tiende a la pureza y la abstracción; el ensayo está en las antípodas del tratado filosófico y el discurso científico atemporal.

Enfatizo lo anterior porque la apuesta de Cristina Rivera Garza se preocupa fundamentalmente por el presente. La escritora tamaulipeca articula una *praxis*: una forma particular de obrar con respecto al mundo y sus objetos.

En otras palabras, contribuye a una teoría crítica, tal como se establecieron sus bases en las *Tesis sobre Fauerbach* (1845) de Marx: no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo.

Si el Estado "puede convertirse en una máquina de guerra en sí mismo" (Rivera Garza, 2019, p. 18), en una instancia en la que se entrecruzan el crimen organizado, los cuerpos policiacos y militares —que en su conjunto participan de las mutaciones propias del sistema capitalista, la explotación y el ejercicio de poder sobre la vida y la muerte— entonces la respuesta que ofrece Rivera Garza versa en dirección opuesta a la mercantilización de la escritura y a la entronización del individuo creador. Por eso discurre ampliamente en torno a las experiencias colectivas que pongan en crisis el estado actual de los lenguajes. En la era del "semiocapitalismo", dice, "¿pueden los escritores imaginar y producir una práctica lingüística capaz de generar un mundo alternativo a la dominación del capital?" (Rivera Garza, 2019, p. 36). Esta inquietud se acerca a la visión adorniana del ensayo, cuya matriz es la retórica, esa "que la mentalidad científica, desde Descartes y Bacon, quiso hacer frente, hasta que, con mucha consecuencia, acabó por rebajarse en la era científica (…) a la ciencia de la comunicación" (1962, pp. 32-32). Y es que justo la comunicación, el discurso directo libre, el tiento y la conversación definen la poética y la ética de *Los muertos indóciles…,* libro que variablemente versa en torno al duelo y al derecho colectivo a procesar la muerte; pero asimismo constituye un llamado al escritor, en la medida que "no tiene una responsabilidad con los otros; tiene una deuda con los otros" (Rivera Garza, 2019, p. 110).

3. ¿Literatura?, (necro)escrituras

En el "Prefacio" a *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia,* la filósofa norteamericana Judith Butler se pregunta por las alternativas políticas y reflexivas ante la creciente vulnerabilidad y agresión que se experimentó tras el ataque a las Torres Gemelas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. "El hecho de que puedan hacernos daño", plantea Butler, sin duda "es motivo de temor y dolor" (2006, p. 14), pero para detener la espiral de la violencia "hay que preguntarse qué debe hacerse políticamente" (2006, p. 14), cómo pensar los privilegios del Primer Mundo y concebirse como parte de una comunidad global.

Me interesa especialmente recuperar la preocupación de Butler sobre el duelo y la pérdida, sobre la experiencia de indefensión como consecuencia

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de la violencia, en el sentido que, en el panorama geopolítico, nociones como "terrorismo" y "guerra" condicionan la importancia de ciertas vidas por encima de otras. "Hay formas de distribución de la vulnerabilidad", dice Butler "formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria" (2006, p. 14).

Un problema de esta naturaleza recae, también, en una semántica que define los contornos de lo "humano" como sinónimo de occidental (Butler, 2006, p. 59). ¿Quién puede lamentar la desaparición o la muerte de una persona que es "nadie"?, se pregunta la filósofa para después profundizar en una inquietud ontológica: "¿Cuál es la relación entre la violencia y esas vidas consideradas 'irreales', inexistentes? ¿La violencia produce irrealidad? ¿Dicha irrealidad es condición de la violencia?" (Butler, 2006, p. 60). Los musulmanes no necesariamente están relacionados con Al-Qaeda, entonces ¿por qué acosan a miles de árabes, algunos de ellos residentes norteamericanos?, se pregunta Butler en el marco de la creciente lucha contra el "terrorismo" posterior al ataque de las Torres Gemelas, lo que supuso, entre otros actos, "la suspensión sin precedentes de las libertades civiles para los inmigrantes ilegales y los sospechosos de terrorismo" (Butler, 2006, p. 27).

Si la violencia produce "irrealidad", significa que imprime borraduras, impone silencios, zonas grises en las que la palabra ha sido vedada en el espacio público, para finalmente dejar de nombrar lo que ocurre, para despojar de lenguaje a los "nadie". De ahí que uno de los puntos de partida de Butler sea plantear que la vulnerabilidad humana "no puede 'discutirse', en tanto funciona como límite de lo argumentable" (2006, p. 45). Lo que resta es explorar en las fronteras de lo decible y lo indecible: estirar la reflexión ahí donde el *Otro* es un espectro porque no se le ha concedido su realización, mucho menos su derecho a ser lamentado por quienes lo sobreviven. Un *Otro* que pasa por el uso público de la palabra, como la que utiliza la prensa cuando "un cuerpo sin vida sobre suelo afgano no se lo presenta como parte del horror de la guerra, sino sólo al servicio de una crítica de la capacidad militar para apuntar correctamente" (Butler, 2006, p. 30). En este mismo sentido podemos trasladar la borradura del "otro" a lo que ocurre con tantísimas mujeres víctimas de feminicidio, o con la violencia de acero que se impone sobre la diversidad sexogenérica, o la lógica genocida en contra de aquellos pueblos que buscan su autodeterminación, pero son negados y reprimidos —como el caso palestino o el de las comunidades indígenas en

América Latina, que suelen habitar lugares estratégicos para la extracción de bienes o el flujo de mercancías al servicio de los grandes capitales—.

La reflexión de corte ontológico de Butler sirve para adentrarse en el diálogo que Rivera Garza entabla con la pensadora norteamericana. Para Butler, el duelo supone, más que la sustitución del objeto perdido —como supondría Freud—, la aceptación de "que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre" (2006, p. 47); un cambio que reside en la resemantización del "nosotros", esto es, cobrar conciencia del "¿qué ´soy' sin ti?" (p. 48) y de la experiencia radical de que el "yo" desaparece, se fractura ante la ausencia del otro. Rivera Garza traslada este planteamiento al plano de la escritura para cuestionar, primero, la noción de autor y literatura ante el hecho de que, pensar la muerte y procesar el duelo implica, sobre todo, remitirse a un "nosotros" y, por lo tanto, despojarse de la idea del "dominio propio", de la propiedad autoral y su correlato en la mercantilización de los discursos. Si no hay un "yo" sin un "tú", entonces el lenguaje tendría la capacidad de expresarlo, de enrarecer la "autonomía" del sujeto hablante, del individuo y, más específicamente, el individuo creador, entendido este como aquel capaz de crear sin dependencia de la sociedad.

Al respecto, Michel Foucault advierte que la noción de "autor" culmina "la individualización en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas, en la historia de la filosofía también, y en la de las ciencias" (2010, p. 10). Se trata de un principio ordenador que concede sentido y unidad a un conjunto de textos referidos a una identidad, una firma que autoriza, al tiempo que representa un sistema de valores (Foucault, 2013, pp. 29-32). Esta particularidad, de acuerdo al filósofo francés, aparece en el momento que "se instaura el régimen de propiedad para los textos" (2018, p. 22), cuando nacen las relaciones editoriales hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Europa occidental. Es así como emerge la profesión literaria y sus respectivas relaciones vinculadas a la producción y propiedad de los textos. Por esta razón, la idea de "literatura" está fuertemente asociada al libro escrito y, asimismo, a la idea de "saber", de "gusto" y "sensibilidad", como señala Raymond Williams; criterios que dotan de sentido a "lo literario" a partir del Romanticismo (2009, p. 69).

La teórica argentina Josefina Ludmer señala, en esta misma línea, que a partir de Kant se patentiza una ideología en la literatura "que para algunos hoy

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

todavía tiene vigencia" (2015, p 48), en la que el artista es concebido como un "creador", un "genio inspirado", cuyo estatus espiritual es diferenciado en virtud de una "genialidad" que legitima tanto la organicidad como la trascendencia de su obra. En este camino ideológico, la experiencia de lectura se reduce a un acto de contemplación, al solaz que edifica al espíritu (Ludmer, 2015, p. 49).

Desde este horizonte, ¿cómo podemos pensar la literatura, y más concretamente la escritura lejos de la semántica de un "saber culto", del halo del genio creador? Si desde el Romanticismo la profesión literaria se ha sujetado a la lógica del valor de cambio, ¿cómo podemos concebirla hoy si, además, la escritura se ha puesto al servicio del libre flujo de información, de la monetización de toda palabra que deja huella en la virtualidad? ¿Cómo pensar sus "usos" en el seno de una sociedad profundamente desgarrada? *Los muertos indóciles...* sostiene una postura programática al respecto: propone una *poética* que en su seno sea dialógica, una concepción de escritura procesual que desplace a la autoría —autoreferida— por "la función del lector, quien, en lugar de apropiarse del material del mundo que es el otro, se desapropia" (Rivera Garza, 2019, p. 19). Una práctica que se lleva a cabo "en condiciones de extrema mortandad y en soportes que van del papel a la pantalla digital" y se le denomina "necroescritura" (Rivera Garza, 2019, p. 19). Para la pensadora tamaulipeca, las necroescrituras son, por definición, desapropiacionistas porque reconocen que escribir es producto de un trabajo artesanal y colectivo; que el lenguaje es un material dócil que se comparte y construye. Estas escrituras habitan dentro del sistema pero resisten a él, utilizan el lenguaje condicionado por el capitalismo, pero su *ethos* es singular: implican al lector y desestabilizan los géneros al organizar otras formas de escritura-lectura. Las necroescrituras ponen en funcionamiento ese sentido democrático del que habla Walter Benjamin en *El autor como productor:* "la persona que lee está lista en todo momento para volverse una persona que escribe [de modo que] la competencia literaria no descansa ya en una educación especializada sino en una formación politécnica: se vuelve un bien común" (2004, p. 30-31).

Hay todavía en las necroescrituras una apuesta por la palabra y su materialización en libro impreso —entendido como la forma convencional asociada a la literatura escrita—, a pesar de servir a la lógica del *copy* y el *Big data.* Después de todo, la palabra es generosa, abre caminos para encontrarnos, para descubrir esa libertad a la que Jacques Derrida refiere en *Esa extraña institución llamada literatura*; aunque la literatura es una "institución histórica con sus

convenciones, reglas, etc.", también es una "institución ficticia que en principio confiere el poder de decirlo todo, de liberarse de las reglas, de desplazarlas, y por consiguiente de instituir, de inventar e incluso de arrojar sospechas sobre la tradicional diferencia entre naturaleza e institución, naturaleza y ley convencional" (Derrida, 2017, p. 118).

Esta concepción de la literatura-escritura, fuertemente asociada al ámbito autobiográfico, como anota Derrida, para Rivera Garza adquiere pleno sentido en obras como *La amante de Wittgenstein* de David Markson, en la que, a propósito de una reflexión de Peter Sloterdijik, concluye que el arte es, primero, testimonio y luego creación, primero expresión y luego producción: "sin ese tatuaje primigenio que pone en movimiento al lenguaje, que 'con-mociona' al lenguaje, el arte sólo 'será ejemplo de transmisión de una miseria brillante', es decir, una impostura" (Rivera Garza, 2019, p. 50), pues en el germen de la escritura estaría el hecho de "dar cuenta de sí mismo" —a propósito del libro homónimo de Butler—, porque el "Otro", su miseria, marginación y silenciamiento me han interpelado. Dar cuenta de sí mismo, dice la escritora, conlleva desplazar el "canto del yo lírico" para abrirle paso a la "excursión por la opacidad que eres tú en mí" (Rivera Garza, 2019, p. 50).

En esta misma senda, Rivera Garza entabla una conversación sobre la artista punk Kathy Acker, autora de *Aborto en la escuela,* quien desafía todas las convenciones de la institución literaria para experimentar la escritura de manera radical, al apostar por un realismo que sea capaz de registrar exhaustivamente lo que acontece en el interior y el exterior del sujeto, esto es, su locura. Haciendo uso del montaje, como el *copy-paste* y la alteración de textos ajenos al intercambiar la primera y tercera personas del singular, Acker, dice Rivera Garza, dinamitó "al viejo Dios de la identidad compacta y sin fisuras asociadas a nociones convencionales de autoría y género literario" (2019, p. 107).

Las premisas centrales de *Los muertos indóciles* descansan en la elección cuidadosa de autores *sui géneris*, como los mencionados Markson y Acker, así como James Agee y Rodrigo Rey Rosa. Estos últimos trabajan con objetos y documentos, es decir, con archivos que hagan posible "encarnar el material humano" y "colocar el acento sobre el aspecto procesual de toda obra" (Rivera Garza, 2019, pp. 120-121) lejos de la concepción del libro como objeto acabado. En las obras de estos escritores se manifiesta un enrarecimiento de la institución

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

literaria; se hace ostensible una de las máximas de Walter Benjamin vertidas en *El autor como productor*: ¿Cuál es la posición y la actitud de una obra frente a las relaciones de producción de una época dada? (2004, p. 24). La crítica, sostiene el filósofo alemán, no supone una mera denuncia, una descripción de las relaciones de producción; no basta con ser espectador, es necesario intervenir recurriendo a un uso lúdico de la técnica para activar esa función de la técnica que no someta al individuo sino, más bien, lo libere, le devuelva, como suponía Marx, su humanidad. "Encarnar el material humano" significa, así, revelar la vital relación entre quien escribe y los diferentes procesos de escritura, archivación, ensamblaje y uso de tecnologías para estos fines; evidenciar los pormenores de ese laboratorio en el que ocurre la artesanía de la escritura a través del tiempo. En ningún sentido es "el archivo del realismo decimonónico", ya que este "pretendía dar cuenta de lo que pasó realmente" (Rivera Garza, 2019, p. 122) y estatuir verdades concluyentes, sino un "archivo del realismo extremo que ocurre cuando el peligro del presente lo ampara con la luz de velas titubeantes o con rayos del todo efímeros" (Rivera Garza, 2019, p. 122).

Asimismo, Rivera Garza pone en marcha la poética sobre la que teoriza, articulando una *praxis* a partir del fundamento que es "dar cuenta de uno mismo [que] en este caso no constituye un acto superfluo de exhibición personal, sino una estrategia retórica y moral que liga, diríase que de manera indisoluble, la idea profesada y la vida vivida" (2019, p. 50). El primer intento de remover los cimientos de la institución literaria, de poner en crisis los géneros y las disciplinas de la Historia y la Literatura se concreta en su primera novela publicada: *Nadie me verá llorar* (1999). En esta se dispone una narración a partir de historias clínicas de pacientes del manicomio *La Castañeda* que se remontan a la época del porfiriato. La memoria, la fotografía, los expedientes y el dolor detonan una escritura que trabaja con la locura y las zonas opacas que la constituyen. El texto se empeña en darle significado a esa "irrealidad" a la que refiere Butler, esa "distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no; produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?" (2006, p. 16-17).

En esta misma clave está escrito *Autobiografía del algodón* (2020), libro en el que un conjunto de documentos dispersos, públicos y privados, de relatos y memorias, hacen posible lo imposible: articular la voz de un bien histórico, una

planta que es, al mismo tiempo, una memoria colectiva y una red de trayectos por la geografía del norte de México. Nada parecido a una prosopopeya, a un trabajo con la ficción hay en esta "autobiografía"; lo que sostiene el proyecto es llevar al límite el lenguaje con la intención de escuchar desde lo ultraterrenal, desde un pasado que sólo puede emerger al recuperar y componer las huellas dispersas en diferentes sitios y en la memoria de las personas. La obra pone en funcionamiento un "modo etnográfico de historiar", como la propia autora lo denomina: hace uso de estrategias narrativas que se apartan de formas académicas para abrirse a las posibilidades dialógicas del diario de campo, el *collage* y el "constructo multivocal" (Rivera Garza, 2019, p. 140).

4. Una otra lengua como "un modo de ser para otro, a causa del otro"

A modo de discusión final, quiero subrayar la importancia del proyecto teórico de Cristina Rivera Garza para pensar las escrituras en el siglo XXI —que son de todxs[2]—. En palabras de Michel Onfray, su trabajo da cuenta de una manera de amar y servir a la literatura, "para hacerla más eficaz, más acerada, para purificarla de sus escorias y sus defectos" (2002, p. 221), para avanzar hacia teorías practicables, que no disocien las premisas de los actos. He aquí una dimensión profundamente ética de la literatura-escritura, que se apega a eso que Onfray llama la "hora del filósofo consecuente" y que comprende una "reconsideración positiva de la tradición, un quehacer irreverente y, por lo tanto, autocrítico (2002, p. 221-222). En este tenor, Cristina Rivera Garza entrega una obra que, en un acto deliberado de irreverencia, reformula la herencia y la institución literarias, además sostenida en la fórmula desapropiacionista, lo que supone una concepción del lenguaje como prueba material de una interdependencia mutua. Lo anterior es seminal por dos razones relacionadas con la centralidad que tiene el lenguaje en la obra de Rivera Garza; razones que quiero discutir para aquilatar los aportes epistémicos vertebrados por la autora en términos de las posibilidades que tienen para estudiar una amplia zona de los fenómenos literarios que han proliferado a lo largo del siglo XXI.

La primera está relacionada con la naturaleza del lenguaje en la era del capitalismo, en el sentido que, como explica Bolívar Echeverría a propósito de *La ideología alemana* de Marx, "existe una subordinación técnica del proceso

[2] *[Nota del editor]:* La utilización del término neutro "todxs" manifiesta una postura comunicativa y política de la autora que encotramos relevante y significativa en este trabajo. Por esta razón, se ha conservado el término, a pesar de que el uso de estas expresiones no está aún regulado de manera precisa para el medio académico en español.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de la vida social, del proceso de producción, distribución y consumo de los bienes, al proceso de valorización del capital" (2012-2013, p. 79). Significa que "las loas a la estructura capitalista de la sociedad, las están cantando las cosas mismas" (Echeverría, 2012-2013, p. 79). El filósofo ecuatoriano sostiene que "El código lingüístico con el que hablamos [...] no es un código libre" (2012-2013, p. 79). La lengua no está en pureza porque el sistema imprime "una connotación procapitalista a todo el proceso comunicativo" (2012-2013, p. 80). Marx, dice Echeverría, inaugura así un nuevo discurso "científico-crítico" "que hace posible reconocer la realidad de lo que es la producción" (2012-2013, p. 81). La manera de elaborar una crítica al interior de dicho lenguaje, dice el también autor de *La modernidad de lo barroco*, implica cobrar conciencia de que la vida moderna, la vida capitalista "no vive una normalidad". Hoy, su disfuncionalidad se hace patente en las mujeres víctimas de feminicidio, en los desaparecidos, en los asesinados por el crimen organizado, en los desplazados y migrantes, en las negligencias sistemáticas de un Estado neoliberal que sirve a los intereses de los grandes capitales, e impone silencios con "verdades históricas".

En la apuesta por la palabra ensayística, en las intervenciones periodísticas, en los ejercicios de escritura colectiva y la indignación que atraviesa el quehacer de Rivera Garza, aunado a la crítica rigurosa a nociones como "autor", "propiedad" y "obra literaria", como expliqué con anterioridad, hay un programa que devela precisamente la disfuncionalidad del sistema. Por esto, la escritora urge a hacer una revisión del "estado de las cosas y del estado de los lenguajes" y así poder emprender una "producción textual que, alerta, emerge entre máquinas de guerra y máquinas digitales" (Rivera Garza, 2019, p. 28).

La pregunta que deviene es: ¿cómo florece otro lenguaje cuando este ha sido cooptado por el sistema? Entonces hace eco la tradición transgresora que emana de Calibán, metáfora tan cara a los Estudios Latinoamericanos. A Calibán, personaje de *La Tempestad,* de Shakespeare, esclavizado por Próspero, le es arrebatada su lengua materna y es instruido y sometido en la lengua del colonizador; sólo le resta utilizarla, deformarla, para maldecir a su amo. La transgresión permite correr el velo y germinar a partir de la rabia. La selección de autores de la que he hablado anteriormente, así como la misma obra literaria de Rivera Garza, bien pueden leerse en clave calibanesca.

De tal forma que, cuando nos preguntamos cuáles vidas importan, qué produce irrealidad, como lo reclama Butler en *Vida precaria...*, habría que buscar

respuestas en el proceso comunicativo. La pérdida, el duelo, no necesariamente son de índole privado, insiste Butler: "el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política" (2006, pp. 48-49). Constituye la posibilidad de poner en primer plano la reflexión sobre el "nosotros", sobre el "¿qué soy sin ti?": una "desposesión" o "modo de ser para otro o a causa del otro" (p. 50). Rivera Garza hace suya esta lectura al reclamar: "cuando no sólo unas cuantas vidas sean dignas de ser lloradas públicamente, cuando el obituario se convierta en una casa plural y alcance a amparar a los sin nombre y a los sin rostro" (Rivera Garza, 2019, p. 136). Entonces, al volvernos más vulnerables por el duelo, volveremos a ser más humanos (Rivera Garza, 2019, p. 136).

Mientras eso suceda, resta habitar la casa de una lengua franca, una lengua limítrofe que permita comunicar el mundo de los vivos con el de los muertos; erigir una lengua que emerge de la mudez porque la pérdida conduce, antes que nada, al silencio y, después, a la vacilación del relato.

Esto me permite cerrar con lo que considero el segundo gran aporte que Rivera Garza hace sobre el lenguaje, y tiene que ver con la oquedad que sobreviene tras la pérdida, con la experiencia de indefensión y el hecho de que, como dice Butler, no basta con "un marco legal establecido por una versión liberal de la ontología humana" puesto que la legalidad no le "hace justicia a la pasión, a la pena y a la ira, a todo aquello que nos arranca de nosotros mismos" (2006, p. 51) o, peor, porque impera la ausencia de Estado de derecho.

En este orden de ideas, *El invencible verano de Liliana* (2021), también escrito por Rivera Garza, entroniza la puesta en marcha de una necropoética que parte de la rabia, la culpa y el silencio. La obra reconstruye la vida de Liliana, hermana de Cristina y víctima de feminicidio en 1990, cuando aún no se había tipificado el delito, así como el proceso que condujo al victimario, Ángel González Ramos, a privar de la vida de una joven que deseaba estudiar y ser libre. La autora hace uso del montaje a partir del archivo privado de la víctima, de sus recuerdos y los testimonios de quienes la conocieron, en un arrebato de rabia ante la imposibilidad de hacerle justicia a su hermana al intentar reabrir el caso en las instancias de procuración de justicia. Como muchos "crímenes pasionales", hoy tipificados como "feminicidios", el caso quedó impune. "¿Se puede ser feliz mientras se vive en duelo?" se pregunta Cristina tras 30 años de silencio (2021, p. 24). "La pregunta, que no es nueva, surge una y otra vez

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

durante esa eternidad que es el quebranto. Se habla mucho de la culpa, pero no lo suficiente de la vergüenza. [...] La vergüenza es una puerta cerrada a piedra y lodo" (Rivera Garza, 2021, pp. 24-25), es una prisión que no permite alzar la voz, hasta "que uno busca justicia", increpa la autora en este libro profundamente autobiográfico en el que se despoja de sí misma para escuchar la voz de su hermana gracias a "siete cajas de cartón y unos tres o cuatro huacales pintados de lavanda" (Rivera Garza, 2021, p. 48). Frente a las posesiones de Liliana se pregunta, finalmente: "¿Cómo puede una estar segura de que ahora sí es posible formular las preguntas y, sobre todo, que ya se está en condiciones de escuchar las respuestas?" (Rivera Garza, 2021, p. 49).

En el diálogo con su hermana fallecida da lugar una especie de conjuro, eso que la autora define, desde su labor como historiadora, como el encuentro que coloca al lector del expediente frente a "la posición equívoca de esa larga eternidad que es la muerte" (Rivera Garza, 2019, p. 124). El lector de expedientes y documentos históricos experimenta "una conexión frágil pero real con los mundos ultraterrenos y desconocidos y, acaso, incognoscibles, de los muertos" (Rivera Garza, 2019, p. 124). No se trata de ir en busca de la verdad, sino de vehicular el susurro de los muertos, de juntar los fragmentos de sus huellas dispersas pero, también, acompañarles en ese otro lugar, tal como lo hace Cristina cuando, escritura mediante, toma de la mano a su hermana para experimentar con ella el aborto que se realizó en la clandestinidad. Aunque no ocurrió en el pasado, sí toma lugar en esa otra lengua, enrarecida, en ese bardo que posibilita el tránsito entre los vivos y los muertos.

Pienso, en este sentido, que la poética sobre la que discurre y crea Rivera Garza permite abordar uno de los fenómenos literarios de mayor relevancia en lo que va del siglo XXI, sobre todo en términos de sus alcances jurídicos. El empeño documentalista es una de sus características principales, lo que trasciende el mero proceso creativo, al nutrirse del trabajo de campo, testimonios, estudios periciales, expedientes públicos y privados, con la intención de disponer una composición coral que muestra las pruebas necesarias para desestabilizar las verdades oficiales y hacer justicia en respuesta a las negligencias institucionales, a la multiplicación de las fosas clandestinas y la producción de silencio e "irrealidad"[3].

[3] Enlisto, de manera provisional, algunas obras que, me parece, han sido cruciales al respecto: *Los procesos de la noche* (2017) de Diana del Ángel; *Agua de Lourdes. Ser mujer en México* (2019) de Karen Villeda; *La fosa de agua: desapariciones y feminicidios en el río de los Remedios* (2018) de Lydiette Carrión; *Chicas muertas* (2014) de Selva Almada; *Antígona González* (2012) de Sara Uribe; *La tropa. Por qué mata un soldado* (2019) de Daniela Rea y Pablo Ferri.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (1962). *El ensayo como forma*. En *Notas de literatura* (pp. 11–36; M. Sacristán, Trad.). Ariel.

Aguilar Gil, Y. E., et al. (2015). *Con / dolerse*. Surplus Ediciones.

Benjamin, W. (2004). *El autor como productor* (B. Echeverría, Trad. y Pról.). Ítaca.

Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez, Trad.). Paidós.

Campbell, F. (2002). *Periodismo escrito*. Alfaguara.

Derrida, J. (2017). Esa extraña institución llamada literatura: Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida (V. Tuset, Trad.). *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, (18), 115–150.

Echeverría, B. (2012–2013). La actualidad del discurso crítico. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, (19), 77–86.

Foucault, M. (2010). *Qué es un autor* (S. Mattoni, Trad.). El Cuenco de Plata.

Foucault, M. (2013). *El orden del discurso* (A. González Troyano, Trad.). Tusquets.

Ludmer, J. (2015). *Clases 1985* (A. Louis, Ed. y Pról.). Paidós.

Navarrete, L. (2023). Archivos del duelo: Literaturas de no ficción sobre feminicidios. En D. Hernández Castellanos (Coord.), *La idea de los derechos humanos: Debates globales* (pp. 206–229). Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra".

Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado: Por una erótica solar* (X. Brotons, Trad., Pról. y Notas). Pre-Textos.

Reyes, A. (1997). Notas sobre la inteligencia americana. En *Última Tule. Obras completas* (Vol. XI, pp. 82–90). Fondo de Cultura Económica.

Rivera Garza, C. (2011). *Dolerse: Textos desde un país herido*. Surplus Ediciones.

Rivera Garza, C. (2019). *Los muertos indóciles: Necroescrituras y desapropiación*. Penguin Random House.

Rivera Garza, C. (2021). *El invencible verano de Liliana*. Literatura Random House.

Weinberg, L. (2009). *Pensar el ensayo*. Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 2007)

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura* (G. David, Trad.). Las Cuarenta.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Open Access

REVISTA SARANCE 1975 - 2025 50 años

La fragilidad de la memoria y su influencia durante el proceso etnográfico

The fragility of memory and its influence during the ethnographic process

Etnografía maskayta rurankapak imasha yariyanakuna ñapash kunkarinalla kan

Leire Castrillo Velez de Mendizabal
leire.castrillo@ehu.eus
ORCID: 0009-0005-6599-2594
Universidad del País Vasco. UPV-EHU.
(Leioa. España)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
24/01/2025

Fecha de aceptación:
03/02/2025

Cita recomendada:
Castrillo Velez de Mendizabal, L. (2025). La fragilidad de la memoria y su influencia durante el proceso etnográfico. *Revista Sarance*, (54), 125 - 146. DOI: 10.51306/ioasarance.054.07

Resumen

La etnografía es una práctica de memoria que involucra los recuerdos de las personas que participan en nuestras investigaciones, así como los nuestros propios, en calidad de etnógrafas. De ahí su interés para las ciencias sociales y su pertinencia y relevancia durante el proceso etnográfico.

En este artículo, se realizará una aproximación a las complejas bifurcaciones de la memoria, cuestionando su comprensión como proceso cognitivo individual y enfatizando su dimensión corporal, colectiva y afectiva. Posteriormente, se identificarán algunos de los problemas prácticos que pueden surgir del trabajo antropológico con la memoria, problematizando la dicotomía entre recuerdos y olvidos y apostando por su carácter de ficción que no puede entenderse al margen de la imaginación y la fabulación. Por último, se realizarán algunas reflexiones prácticas basadas en mi proceso doctoral, como la conservación de la memoria por medio de cuadernos de campo o el modo en el que los recuerdos pueden emerger, a veces de formas inesperadas, durante el trabajo de campo. El objetivo es reivindicar una práctica antropológica reflexiva consciente de la importancia de la memoria tanto a la hora de recoger las historias de las personas participantes, como

a la hora de pensar críticamente en el modo en que los recuerdos de la etnógrafa condicionan la propia investigación.

Palabras clave: memoria; olvido; etnografía; recuerdos

Abstract:

Ethnography is a memory-based practice that involves not only the memories of the people who participate in our research but also our own memories as ethnographers. Hence its interest to the social sciences, as well as its pertinence and relevance throughout the ethnographic process. This article offers an approach to the complex bifurcations of memory, challenging its understanding as an individual cognitive process and instead emphasizing its bodily, collective, and affective dimensions. Subsequently, some of the practical problems that can arise from anthropological work on memory will be identified, problematizing the dichotomy between memories and forgetfulness and advocating for its fictional nature— one that cannot be understood outside of imagination and fabrication. Finally, the article presents some practical reflections drawn from my doctoral research, such as preserving memory through field notebooks or the ways in which memories can emerge —sometimes unexpectedly— during fieldwork. The aim is to claim a reflexive anthropological practice that acknowledges the importance of memory both in collecting the participants' narratives and in critically examining how the ethnographer's own memories shape the research process.

***Keywords**: memory; oblivion; ethnography; memories*

Tukuyshuk

Etnografíata rurashpaka tukuy mayhan runakunawan rimarishkakunatami kutin kutin kawshashkata yuyarichun tapunahunchik, shinallatak mayhan tapukpashmi kutin paypa kawsashka yuyaykunatapash yariyashpa shamun. Shinami kay llakta yachaypaka ninan mutsurishka ruray kakpi pakta katishpa rikuhun shinallatak Etnografíata rurahushpapash ninanta rikuriyana kan alliman rurarichun. Kay killkaypimi rimakrinchik imatapash yariyashpaka imashalla kayman chayman mallkirishka shina ñukanchik uma ñutuhuka paskarin, ñukanchik aychapash yarin, pikunwanlla kashkata yarin, imatalla yashkatapash yarinchik shinashpa kutin kutin tapurishpami alli hamutashpantin yarinchik. Antropología yachaymanta katishpaka rikukushpaka imasha wakinpika imata yariyankapakpash mana shina shinaka yari usharinkallachu chaymi shuk llaki kay ushan mana shina shina yarishpa, shinallatak wakinpika kunkarishpapash karinkalla, chaymanta umayuyaywan, shuk shuk rimaykunawanpash paktachishpayman yariyaykunataka mirachi usarinka. Puchukaypika doctoradota katihushpami wakin alliyuyaykunata tarishkani, chaytapash kaypi willankapak munani, imashalla tukuy yarishkakunataka kamupi killkashpantin kay usharinka kanchaman purishnahushpaka, wakinpika shina purinahukpika na yashkapi ñapash yariyay

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

shamunkalla. Shinami kay killkaywanka ninayan imasha Antropología yachay ukupipash alliyuyayrishpa shinashpaka tukuy mayhan tapushkakunapa imalla yarishkataka tantachi usharinkami, shinallatak allipacha yuyarishpapash kana kanchik imasha mayhan taphukpa yariyaykunapashmi kimirinka chaypashmi shuk maskaytaka ñanta katichinka.

Sapi shimikuna: *yariyay; kunkay, etnografía; yariyay*

La memoria en los procesos etnográficos

Para los/as navegantes con ganas de viento,
la memoria es un puerto de partida

Eduardo Galeano

Este artículo, basado en mi experiencia doctoral[1], pretende reflexionar sobre el papel de la memoria en la etnografía y sobre la gestión de esta por parte de la etnógrafa a lo largo del trabajo de campo. Parte de la idea de que la memoria puede funcionar al mismo tiempo como apertura y como límite que impide o dificulta a las cosas —a los cuerpos, a los objetos, a las historias, a los recuerdos— pasar. Alejandra Pizarnik (2000, p. 302) escribió en su poema "Tabla rasa" que hay muros, hay "cisternas en la memoria, ríos en la memoria, charcas en la memoria, siempre agua en la memoria". La memoria es dura y resistente —puede ser ella, en sí misma, una barrera— y, al mismo tiempo, como la describió en su autobiografía Josep Pla (2016, p. 203), es "blanda y permeable como el fango". Cualquier reflexión sobre la misma debe ubicarse necesariamente entre esta tensión.

La memoria es una poderosa herramienta para abordar cuestiones relacionadas con el entendimiento, la justicia y la construcción del conocimiento (Hacking, 1998), todas ellas áreas centrales en el campo de las ciencias sociales. En una investigación etnográfica importa la memoria y su fragilidad. Importa por su valor como poso de vida, como materia prima para la formación de identidad, como sugiere la antropóloga Jone Miren Hernández:

> La memoria como poso de vida y vivencias que merece ser observada, no solo para tener noticia o conciencia de los acontecimientos que le han afectado a uno o una misma, sino para poder (re)descubrir y (re)interpretar esos recuerdos en relación con unidades mayores, con la experiencia, por ejemplo, de una generación o un colectivo concreto. Las propias vivencias son, por lo tanto, fuente de conocimiento. Por ello, es importante aprender a observar la memoria y aprehenderla. (2005, p. 149)

En este artículo, vamos a sumergirnos en el terreno —a veces algo pantanoso pero sin duda apasionante— de la memoria y su influencia a lo largo

[1] Mi tesis doctoral, aún en proceso, analiza las historias de medicalización en pacientes diagnosticadas con Trastornos de la Conducta Alimentaria.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

de la etnografía. En primer lugar, se defenderá que la memoria es una amalgama compleja, dinámica y cambiante compuesta por recuerdos, ausencias, vacíos, distorsiones, elucubraciones y fabulaciones, cuyas fronteras son dinámicas y se (re)negocian constantemente. Frente a concepciones cognitivistas, neurológicas e individuales de la memoria, se enfatizará su carácter corporal, afectivo y colectivo. En segundo lugar, se darán algunas pinceladas sobre la forma en la que se gestiona la fragilidad de la memoria de la etnógrafa a lo largo del trabajo de campo, problematizando para ello la clásica dicotomía entre recuerdo y olvido, y asumiendo que, como ya sugirió el poeta Mario Benedetti, el olvido está, en realidad, lleno de memoria. En tercer lugar, se indagará en algunas reflexiones prácticas referidas a mi proceso doctoral y a cómo he gestionado la fragilidad de la memoria a lo largo de mi investigación. Finalmente, se plantearán unas breves conclusiones que recojan las ideas principales.

1. Las bifurcaciones de una memoria encarnada y afectiva

La memoria es un fenómeno complejo, con mucha presencia en las investigaciones en ciencias sociales, pero difícil de delimitar, más aún de aprehender. Podría definirse como una amalgama compuesta por recuerdos más o menos nítidos, más o menos "verídicos"[2] que se mezclan constantemente con dudas, contradicciones y olvidos, más o menos conscientes, más o reflexivos, que las personas ponemos en marcha de forma rutinaria para gestionar la complejidad del día a día. Los vacíos y lagunas de la vida, a veces dramáticos y otras veces no tanto, son precisamente donde tiene lugar el movimiento (Deleuze, 1972-1990, p. 118). Siguiendo a Lorena Ruiz Marcos (2016, p. 212) "la memoria es como una sustancia que permea así las diferentes capas de nuestra experiencia en el mundo, recorriendo el laberinto de relaciones, prácticas, representaciones y materialidades que van urdiendo esa experiencia".

La memoria es un fenómeno que excede el ámbito cronológico para construirse en tiempos distintos, no todos conocidos, y de los que ni siquiera somos capaces de predecir todas sus posibilidades (Terradas,1997). Esta multiplicidad temporal altera las relaciones jerárquicas de los tiempos convencionales y desafía su desarrollo lineal. En realidad, y como diría Bruno Latour (2007), una

[2] Utilizo el término entre comillas, entendiendo que la memoria no puede limitarse a lógicas binarias de veracidad o falsedad. Más interesante que estudiar la credibilidad de los recuerdos, me interesa el modo en el que se forman como "verdaderos" y funcionan como tales, entendiendo, sin embargo, que la memoria es un ejercicio de ficción que involucra constantemente la imaginación y la fantasía.

temporalidad nada tiene de temporal, simplemente es un modo de ordenamiento, de entre todos los posibles, para relacionar elementos. Por lo tanto, para movernos por la memoria, continuamente elaboramos mapas topográficos que nos ayudan a salir y entrar de nuestros recuerdos (Llona, 2012). Quizás deberíamos hablar de memorias en plural, porque, en realidad "¿cuántas memorias hay que contar?" (Ricoeur, 2003, p. 552). Siguiendo al historiador Franco Ferrarotti:

> El concepto mismo de memoria no es fácilmente aferrable, es elusivo y evanescente. Más que de memoria, habría que hablar en plural: de memorias. En efecto, la memoria es una realidad plural, dinámica, proteiforme. Más que una realidad dada, fijada, se trata de un magma, de un proceso. Es cierto que no se le puede considerar como una placa pasiva que registra —de forma neutra, notarial, desde lo externo— nuestras experiencias. Es reactiva, huye al control puramente lógico. Es enigmática, en ocasiones puntualiza en la reconstrucción de los particulares hasta la crueldad, a veces de repente bloqueada, apagada, perdida en un vacío turbio. (2007, p. 29)

Así, parece más pertinente hablar de memorias, como un conjunto heterogéneo y plural de experiencias diversas que pueden tomar distinta forma y que, en cualquier caso, destacan por su centralidad a lo largo de los procesos de investigación. Durante nuestras etnografías —sobre todo en aquellas que incorporan de una forma u otra el componente *auto* (Hernández, 1999), situando la experiencia de la etnógrafa como punto de partida para la construcción del conocimiento— trabajamos rutinariamente con la fragilidad, dinamismo y vulnerabilidad que caracterizan a los recuerdos. Los nuestros y los de las personas que comparten sus historias. La práctica etnográfica es un ejercicio de re-memoración, donde con-memorar es "repetir, revivir, retomar, recuperar de manera activa (…) aquello que desaparecería sin una reciprocidad activa de los/as asociados/as involucrados/as" (Haraway, 2020, p. 53). La etnografía es necesariamente una práctica de memoria, una forma de traer al presente un pasado que se nos escapa de entre los dedos. Un modo de darle un cobijo por medio de un texto, de producir archivo.

Virginia Woolf planteó que el pasado es "una gran avenida que se prolonga hacia atrás; una gran cinta de escenas, emociones"; un sonido que, para ser escuchado, requiere "plantar un enchufe en la pared" (2008, p. 85). Sin embargo, más que la metáfora de una larga calle, la memoria se almacena, conserva, muta y transforma de forma eminentemente afectiva y corporal y, seguramente, involucrando todos los sentidos. La memoria se conserva por

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

medio de imágenes y sonidos, pero también por medio del tacto, del olfato y del gusto. Por decirlo con Deleuze, la pregunta acerca de por dónde se conservan los recuerdos está mal planteada, porque "los recuerdos no pueden conservarse en otro lugar que 'en' la duración. El recuerdo, por tanto, se conserva en sí" (1987, p. 57) y requiere de un soporte material para ello. Un soporte que no puede ser otro que nuestro propio cuerpo en relación con otros cuerpos.

Así, la memoria es encarnada (Del Valle, 1996; Hernández, 2005; Ruiz Marcos, 2016), una experiencia que requiere del cuerpo en su materialidad, en su dimensión física para contenerla y transmitirla. Una vivencia no solo corporal, sino también y necesariamente intercorporal que requiere de la participación de distintos seres. Afectiva, porque la memoria es un proceso relacional que involucra directamente las emociones que, como plantea Sara Ahmed, son la misma "carne" del tiempo que mantiene vivas nuestras historias (2015, p. 304). La memoria es una acción social colectiva que no tiene lugar en los cerebros individuales, sino en las dinámicas intersubjetivas que se despliegan cuando recordamos y que nos conectan inevitablemente a otros cuerpos, a otras historias (Ruiz Marcos, 2016). Como sugiere Butler, "los recuerdos de otros llegan por nosotros, o incluso en nosotros, como una forma de relacionalidad" (2017, p. 22). Volviendo a Virginia Woolf:

> Una visión únicamente sobrevivirá en el extraño pozo en el que depositamos nuestros recuerdos si tiene la suerte de aliarse con algún otro sentimiento que la sostenga. Las visiones se casan, de forma incongruente y morganática (…) y de este modo se ayudan a mantenerse con vida. (2010, p. 164)

La memoria no es solamente cognitiva, también es mantenida y transmitida desde lo más profundo de la carne. El cuerpo es el sitio en el que viven y se transmiten los recuerdos. Esto es así porque "ninguna memoria es preservada sin un método de transmisión, y el cuerpo es el sitio de transferencia (y transitividad) en el que tu historia se convierte en la mía, o donde tu historia atraviesa la mía" (Butler, 2017, p. 22). Siguiendo a la poeta argentina Alfonsina Storni, la memoria sería una biblioteca corporal que llevamos a cuestas. Los recuerdos son susurros encarnados, ligeras vibraciones que recorren nuestro cuerpo y que, inevitablemente, constituyen los vulnerables pilares de nuestros textos etnográficos:

Poblada biblioteca que no ocupas espacio
Y que a cuestas te lleva un pollino cualquiera (…)
Memoria de lo visto, lo leído y lo gustado,
Eres el hilo mismo con que será hilvanado
Lo que el ser humano[3] compone, si bien no eres la tela
En exiguas porciones te mezclas a mi escrito. (1940, p. 87)

Así, la memoria no es otra cosa que historia encarnada, una "memoria de experiencias ahora escrita en nuestros tejidos corporales" (Frank, 1995, p. 165). El cuerpo es, en su dimensión más física, "el eje articulador de la dimensión sensorial del recuerdo (…) un elemento estructurador de: vivencias, experiencias, sensaciones, lugares" (Del Valle, 1996, p. 61). Compartir un recuerdo es poner un cuerpo en palabras (Ahmed, 2018). Los recuerdos nos afectan porque, como propone la escritora Siri Hustvedt (2019), es el modo en el que el pasado se mantiene vivo, "no es un lugar, es un movimiento, del entonces al ahora" (2019, p. 229). De este modo, y tal y como plantea Virginia Woolf en "Tres Guineas" (1977), la transfusión de recuerdos no es algo que, al menos todavía, esté al alcance de la ciencia como si de una transfusión de sangre se tratara, algo de lo que debemos ser muy conscientes en nuestras etnografías. La transmisión de la memoria solo es posible gracias al trabajo intersubjetivo que hacen los cuerpos con y junto a otros cuerpos. El cuerpo de la etnógrafa se convierte en un elemento clave para dar cobijo, conservar y poder volcar en un texto aquellos recuerdos que han compartido con ella los y las participantes de la investigación, lo cual a su vez depende de su propia memoria.

La corporalidad en toda su dimensión física se convierte, como sugiere Adrienne Rich (2005), en el humus primario de la memoria, el lugar donde los recuerdos "palpitan, se desvanecen y palpitan de nuevo en el tejido humano" (2005, p. 13). La memoria pone en cuestión los límites corporales, problematiza sus fronteras ya que "la memoria encarnada es la memoria que se expande y se amplía en el roce e incluso en el choque con otras memorias" (Hernández, 2005, p. 239). La memoria es, así, una experiencia expansiva que destaca por su carácter colectivo, relacional, poroso y que se multiplica a sí misma de múltiples y sorprendentes formas gracias al contacto. Entiendo la etnografía como ese constante roce —e incluso choque— entre recuerdos, como esa expansión y ampliación de distintos tipos de memorias que, solo en interacción, toman forma. Con todo lo que ello implica.

[3] Storni escribe "hombre" pero he decidido modificarlo entendiendo que se refiere a un sujeto que puede ser tanto masculino como femenino.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

2. Las dificultades de estudiar la memoria: problematización de la dicotomía olvido-memoria

Sin embargo, para la etnógrafa, estudiar la memoria no siempre resulta algo sencillo ya que, y como suele decirse a menudo, por todos/as es sabido que constantemente nos juega malas pasadas. La memoria es precaria, dinámica, impredecible, selectiva; es, como afirma Virginia Woolf (2014, p. 55), una costurera caprichosa que "mete y saca su aguja, de arriba abajo, de acá para allá". No hay manera de predecir sus deseos, "ignoramos lo que viene en seguida, lo que vendrá después […] no hay explicación posible: la memoria es inexplicable" (Woolf, 2014, p. 55). No hay nada más frágil, delicado y quebradizo que ella. Además, no puede darse por hecho, está siempre en riesgo de sufrir erosiones, transformaciones, pérdidas. Como plantea Alejandra Pizarnik (2000, p. 216), dulces sustancias mueren cada día en nuestra memoria, fenómeno al que Paul Ricoeur (2003, p. 573) se refirió como la tristeza de lo finito, porque implica asumir la muerte anunciada de algunos recuerdos.

Además de su carácter perecedero, una sospecha de fraude envuelve constantemente a la memoria, un bien tan cotizado en la sociedad en general y en las ciencias sociales en particular. Existe la idea generalizada de que no debemos fiarnos de ella, de que nos traiciona, que resulta engañosa. Siguiendo con el poema que le dedica Alfonsina Storni (1940), "tus monedas fallidas llenan la faltriquera de un pedante y circulan como oro del espacio […] Te desdeño". El viento de la memoria (Pizarnik, 2000) aviva la tempestad, mueve constantemente los recuerdos, los aleja y acerca a placer, nos acerca y aleja a placer. La memoria, sujeta a estas ráfagas, es algo muy precario, algo terriblemente vulnerable. Según Ricoeur (2003), esta vulnerabilidad fundamental de la memoria resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia, según el modo de la representación, es decir, de la relación representativa con el pasado.

Sin embargo, pese a su fragilidad, la memoria es también un territorio para la agencia, para la (re)negociación no solo del pasado, sino también del presente y del futuro. Rememorar, evocar un recuerdo es un proceso dinámico que va más allá de la simple activación del pasado, ya que requiere un trabajo creativo, imaginativo (Del Valle, 2019). Recordar es imaginar, es crear, es fantasear con mundos posibles. Es "fabular, proponer una leyenda, pero sobre todo fabricar. Es decir, instaurar" (Despret, 2022, p. 70). Pactar con la realidad. Recordar es así

un acto de fabulación; de contar y contarse nuevas historias y hacerles un hueco en nuestro cuerpo y en nuestra vida. Los recuerdos son ficciones, historias que se montan, parafraseando a Julio Cortázar[4] (2004), en una necesidad de inventariar el pasado y de vivir con la soledad y con el hastío. Los seres humanos no estamos obligados a asumir con pasividad la fragilidad y el dolor que nos traen algunos recuerdos. Al contrario, la memoria se gestiona día a día para poder coexistir con ella —y sus huecos, sus vacíos, sus incongruencias y contradicciones— con cierta armonía.

Los recuerdos tienen un carácter vivo, moldeable, flexible. Las personas tenemos la habilidad creativa de hacernos y rehacernos en la confrontación o diálogo con la memoria, lo que implica un esfuerzo individual y colectivo por (re)crear, (trans)formar, (re)construir nuestra identidad para que pueda adaptarse a nuestra biografía, a nuestro pasado; pero que nos permita ser y vivir en el presente, y también proyectarnos en un futuro (Hernández, 2005). Es decir, podemos desplegar —y, de hecho, desplegamos continuamente— mecanismos y herramientas que nos posibilitan vivir y habitar la (des)memoria, relacionarnos de formas menos dolorosas o conflictivas con lo vivido y que, de alguna manera, nos ayudan a sobrevivir en un mundo en el que lo poco que tenemos —nuestro cuerpo, historias, vivencias, identidad y recuerdos— es infinitamente precario y está constantemente en riesgo. El recuerdo ofrece, así, una función de reterritorialización (Deleuze y Guattari, 1988). La memoria, lejos de estar dada de antemano, ofrece la posibilidad de cultivo (Hernández, 2005); nos permite la opción de intentar construir narrativas coherentes o imágenes de nosotras mismas y del grupo que estén en sintonía con nuestras necesidades en un momento determinado. Las historias que contamos y que nos cuentan son estrategias de reterritorialización, nos permiten sujetar nuestra existencia en tierra firme, ofrecer unas coordenadas y unos contornos estables a nuestros recuerdos.

En este sentido, a la hora de trabajar con la memoria de los y las participantes de nuestras investigaciones, hay que tener en cuenta que esta funciona como una red. Al menos, en dos sentidos: en primer lugar, porque no es posible imaginar algo así como una memoria individual autónoma pivotando únicamente alrededor de sí misma. Somos seres sociales, viviendo en relación, lo que inevitablemente crea un vínculo afectivo entre distintas memorias, una red

[4] Me estoy refiriendo al relato "Historia con migalas" recogido en *Queremos tanto a Glenda.*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de memorias (Ruiz Marcos, 2016) en constante interacción que nos vincula a una determinada comunidad y grupo social. En segundo lugar, la memoria funciona como una red en el sentido más literal del término: es como una malla donde las aperturas se mueven constantemente y por la que se escapan elementos para poder dar lugar y espacio a nuevas cosas que entran, se acumulan y ejercen presión. Sus incesantes fugas son el precio que debe pagar por sus funciones de sujeción. Para reproducirse, la vida exige el olvido como técnica de supervivencia a nivel biosocial, pero también ideológico-cultural (Menéndez, 2002). En la etnografía, como en la vida —como adelantó el poeta Mario Benedetti (1995)—, el olvido está lleno de memoria[5].

Según el antropólogo Eduardo Menéndez, el olvido es una técnica de vida necesaria para la reproducción individual y colectiva: "posiblemente el olvido sea la necesaria negociación con lo recurrente […] para asegurar el mínimo de continuidad a través del presente" (2002, p. 394). Las personas constantemente producimos olvidos de forma activa pues, de lo contrario, la convivencia se nos haría sencillamente imposible. Es decir, no solo la memoria implica la realización de un trabajo, también lo requiere el olvido[6]. El olvido no es únicamente la ausencia de memoria, no es una reacción pasiva, algo que sencillamente pasa: es algo que se hace, que se actúa desde el cuerpo y que, además, se organiza socialmente (Ricoeur, 2003). Tanto el olvido como la memoria son praxis sociales, prácticas corporales que implican un esfuerzo tanto individual como colectivo para mantenerse. Los cuerpos se afanan constantemente en mantener el recuerdo o el olvido, en función de sus posibilidades o de sus necesidades. Pese al carácter caprichoso de la memoria, quizás haya más voluntad, más agencia de la que suele pensarse tanto en lo que se recuerda como en lo que se olvida, algo que resulta de sumo interés en la etnografía.

Se propone, por tanto, entender un *continumm* entre memoria y olvido donde ambos se relacionan de forma dialéctica y necesitan uno del otro. El olvido es un componente más de la propia memoria: la memoria necesita del olvido, y

[5] Refiero al poema que dice:
Toda esa memoria congelada
Con desvíos del tiempo y de la ruta
Fue llenando los cofres del olvido
Resumiendo, y ya que ciertamente
El olvido está lleno de memoria

[6] Intentando enfatizar esta dimensión proactiva del olvido, el poeta Mario Benedetti (1995) propone hablar de personas olvidadoras antes que de personas olvidadizas, en el sentido de que "ejercen" el olvido.

ambas experiencias están intrínsecamente enlazadas. Una memoria que recoge todo, que se niega a realizar una labor de selección y borrado, no serviría a sus propósitos (Ruiz Marcos, 2016). "Los recuerdos son moldeados por el olvido como el mar moldea los contornos de la orilla […] el olvido, en suma, es la fuerza viva de la memoria" escribe Marc Augé (1998, p. 27). Su principal garante y, como nos recuerda Ricoeur (2003), una de sus imprescindibles condiciones. Los cuerpos olvidan constantemente. Quizás podría decirse que recuerdan porque olvidan. "Recuerdo con todas mis vidas/ porque olvido", escribió en esta línea la poeta argentina Alejandra Pizarnik en su poema *Desmemoria*.

Paul Ricoeur diferencia entre dos tipos de olvido: "el olvido por destrucción de huellas", que haría referencia al olvido definitivo; y el "olvido de reserva", que explora la idea del olvido reversible, parcial, mudable. Defenderá la idea de que ambos tipos son igual de relevantes y poderosos. La memoria encarnada es la vida, y "está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia […] capaz de largas latencias y repentinas revitalizaciones" (Nora, 2008, p. 21). En esta línea, propongo por tanto pensar no solo todo recuerdo como un posible olvido futuro, sino todo olvido como provisional y con posibilidades de convertirse en un recuerdo, de recuperarse por medio del roce, del contacto. Ni la memoria ni los olvidos —ni, por supuesto, las infinidades de posibilidades intermedias entre ambas— son algo definitivo, estático.

Problematizar esta distinción entre olvido y memoria nos invita a poner en cuestión otras muchas ideas generalizadas, como el modo jerárquico en el que son clasificados, sosteniendo estatus muy diversos. Así, mientras la memoria es valorada como garante de la identidad individual, como la única forma de conservar quiénes somos (Ruiz Marcos, 2016), el olvido es desprestigiado, menospreciado, deshonrado y temido como algo "malo" que pone en riesgo lo que somos. El olvido como palabra enorme (Augé, 1998), que espanta y causa rechazo; "se deplora el olvido como se deplora el envejecimiento o la muerte: es una de las figuras de lo ineluctable, de lo irremediable" (Ricoeur, 2003, p. 555). No podemos entender al olvido y a la memoria desde una óptica dicotómica —y, por lo tanto, no podemos decir que uno sea "bueno" y el otro "malo"—. Ambos cumplen importantes funciones sociales, y el olvido resulta tan elemental como la memoria. Además, ambas vivencias pueden darse a la vez. Como plantea Guilles Deleuze (1972-1990), los vacíos y las lagunas de la memoria pueden coexistir perfectamente con lo contrario, con un "exceso de recuerdos sobreabundantes,

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

flotantes, que no se pueden localizar ni almacenar […] recuerdos [que] están de más" (p. 118), lo que puede aplicarse tanto a la memoria de los/as informantes como a los propios recuerdos de la etnógrafa.

3. Algunas reflexiones sobre mi proceso doctoral

En lo que se refiere al proceso de elaboración de mi tesis doctoral, siento que la fragilidad de mi memoria, su discontinuidad, parcialidad y sus contornos quebradizos han creado constantemente una barrera entre mi cuerpo y la realidad a investigar, entre el campo, la etnografía y el texto. Un muro contra el que he colisionado constantemente. Esto lo he experimentado especialmente en la fase de escritura, cuando me he dado cuenta de que mi principal material de trabajo consistía en una selecta colección de recuerdos precarios, dudosos, difuminados y cambiantes. Por supuesto que la mayoría de los encuentros etnográficos[7] que había realizado —aunque no todos— habían sido grabados, escuchados varias veces, transcritos y analizados; pero fuera de las grabaciones y transcripciones, lo que quedaba de estos encuentros no era más que el poso que habían dejado en mi cuerpo, con toda la vulnerabilidad que de allí deriva. Los recuerdos se conservaban, se sujetaban precariamente en los contornos de mi anatomía, a cada centímetro de mi piel. Solo quedaba una memoria fugaz, que pasaba como a ráfagas, como susurros encarnados, para luego disolverse y tomar nuevas direcciones impredecibles.

Siempre he sido muy consciente de este hecho, y por eso he dedicado mucho tiempo a las transcripciones de las entrevistas y a la protección de documentos, intentando compensar esta fragilidad y organizar y sistematizar los recuerdos etnográficos por escrito. Sin embargo, un día me planteé si esto era realmente así. En la etnografía ¿somos realmente nuestra memoria? ¿lo son nuestros trabajos? Si como investigadoras no somos más que nuestra memoria, como ya advirtió Jorge Luis Borges, ¿son nuestras etnografías también, "ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos" (1969, p. 18)[8]?

En cualquier investigación trabajamos con, desde y a través de nuestra memoria. Más aun cuando optamos por metodologías y posicionamientos abiertamente autobiográficos o autoetnográficos que, como ejercicios

[7] En mi tesis doctoral he recogido la historia de trece personas.
[8] El poema que refiero se titula *Cambridge*, del libro "Elogio de la sombra".

íntimamente ligados a la memoria, asumen que los recuerdos propios son un buen puerto de partida (Hernández, 1999a; 2005). Ejercitarla, trabajar con ella, "hacer memoria" (Ricoeur, 2003) como una forma de —por recuperar la expresión de Sara Ahmed (2018)— ponerle una esponja al pasado, un material que permita absorber cosas. Un trabajo antropológico que, además, implica una agencia compartida entre los distintos elementos, humanos y no humanos, que intervienen durante el proceso y que actúan, como plantea Bruno Latour (2008), como actantes con capacidad de acción.

Pero este hecho puede implicar posibles complicaciones prácticas a la hora de identificar, analizar y escribir esos recuerdos ya que la memoria narrativa es siempre, en cierta medida, irreductible a los residuos emocionales que forman los recuerdos corporales. Esto es especialmente preocupante en un proceso de tesis doctoral que, por definición, se extiende a lo largo de varios años. Situar los recuerdos propios como puerto de partida (Galeano, 2001), aunque necesario, no deja de ser un riesgo que, como etnógrafas, decidimos (o no) tomar (Hernández, 2005). Además, el hecho de que la memoria sea frágil no es, necesariamente —ni siquiera mayoritariamente— algo negativo (Ricoeur, 2003). Los espejos rotos pueden ser interesantes en función del ángulo desde el que miremos, en función de lo que decidamos preguntar a los añicos desperdigados por el suelo. Si nos agachamos para intentar recogerlos, puede que nos cortemos. Conviene, pues, recordar que esta solo es una de las muchas opciones que podemos tomar. Si tenemos la suficiente curiosidad como para quedarnos, puede que lleguemos a un puerto distinto; basta que hagamos de nuestra memoria una "viajera fascinada" (Pizarnik, 2000, p. 160), una escurridiza pero cautivadora compañera de travesía en el viraje etnográfico. Basta con que sostengamos ante la memoria una actitud de extrañamiento, como si el pasado se tratara de un país extraño (Lowenthal, 1985), una peculiar criatura que conviene problematizar antes que intentar asomarse a él.

Que nuestras etnografías —y también nuestras vidas— sean un montón de espejos rotos, solo será un problema si alguna vez pretendemos que sean otra cosa, si nos esforzamos constantemente en recoger los trocitos cortantes y tratar de reparar el desastre. No es posible salir ilesa de los chasquidos de la memoria, pero sí podemos intentar evitar clavarnos cristales a cada paso. El viaje etnográfico por la memoria —la propia, la de otros/as autores/as, la de las participantes e informantes— es un viaje solo apto para navegantes con ganas

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

de viento (Galeano, 2001) que estén dispuestos/as a llegar a cualquier lado. Y es que realmente hay viento en la memoria, aire que sopla en la memoria (Pizarnik, 2000). Que la oxigena, la limpia, la mueve; que la evapora y regenera constantemente en un proceso sin fin. En el momento en el que desistimos de intentar controlar el viento, podemos empezar a disfrutar del trayecto.

Esto no quiere decir que no pongamos en marcha, también en la etnografía, distintas formas para activar lo que Ricoeur (2003) denominó la rememoración, es decir, la búsqueda activa de la memoria que puede perseguirse siguiendo pautas para el recuerdo (Del Valle, 2002), esto es, estrategias dirigidas a "completar, pulir y acondicionar la memoria" (Hernández, 2005, p. 343). Siguiendo a Josep Pla, "para encender el fuego de la memoria es indispensable una chispa —la que sea—, venga de donde venga" (2016, p. 459). Así, durante el trabajo de campo como investigadora he tratado de poner en marcha, generalmente de modo instintivo y poco sistematizado, distintos mecanismos artesanales para acceder a la memoria, para potenciar y estimular la rememoración.

Por ejemplo, pocos días después de los encuentros etnográficos con las participantes solía acudir de nuevo a los mismos sitios, a los mismos bares. Pedía lo mismo, y me sentaba en la misma mesa. A veces, el o la camarera/o me recordaba, me saludaba. Otras veces, no he podido volver a desplazarme físicamente al mismo lugar, pero me he encontrado a mí misma volviendo mental y corporalmente una y otra vez a los encuentros, a sus sensaciones y a intentar —a veces sin demasiado éxito— revivir partes de la conversación o impresiones del momento, para poder acceder a detalles que se me hubieran podido escapar. Trataba de afincarme "en el lugar del recuerdo como una criatura se atiene a la saliente de una montaña" (Pizarnik, 1993, p. 58), pero con el paso de los días, los recuerdos se hacían cada vez más resbaladizos, más difusos. Me resultaba cada vez más difícil agarrarlos, agarrarme a ellos, dejarme agarrar por ellos. La memoria era una piedra dura, un muro sobre el que chocaba una y otra vez, pero que también intentaba usar de asidero, como un lugar del cual sostenerme (Hernández, 2005).

> El casco viejo de Bilbao un martes lluvioso de finales de febrero. La infusión de frutas del bosque se ha quedado fría, pero no quiero otro café. Me fijo que hay dos colillas en el suelo. Mientras espero, ojeo los titulares del periódico, que alertan de que Rusia ha invadido Ucrania. Suena la tercera canción seguida de Los Secretos, y decido tomarlo como una buena señal. Un perro entra y me

> moja al sacudirse. La cara de Putin sonriente desde la portada, parece ahora un dálmata por las gotas de agua y barro. No puedo evitar reírme. Empiezo a tararear, mientras miro discretamente la puerta. "Por la calle del olvido vagan tu sombra y la mía, cada una en una acera, por las cosas de la vida" [9]. (Castrillo, 2022, Cuaderno de campo)

Este tipo de anotaciones me han permitido ubicar los encuentros en un marco geográfico-corporal. Son detalles que —aunque parezcan poco o nada relevantes— ayudan a dar un contexto al encuentro, a recubrirlo de un soporte tangible, unos contornos bien definidos y, por lo tanto, contribuyen a su materialización. Hago mía la afirmación de Annemarie Schwarzenbach (2010, p. 45) sobre sus diarios de viaje: "ningún recuerdo puede ser más vivo que estas hojas, carentes de cualquier propósito que no fuera el de la confrontación conmigo misma en medio de mi gran desconcierto". Porque entiendo la etnografía precisamente como un viaje de confrontación constante conmigo misma en un contexto de gran desconcierto.

Por eso, entiendo a su vez los cuadernos de campo manuales como especies compañeras (Haraway, 2020) imprescindibles en cualquier etnografía, como una forma de devenir-con, de "atrapar" la realidad social y conservarla entre sus páginas gracias a un trabajo de colaboración conjunto. Los siete cuadernos que he utilizado a lo largo de estos años han sido mis lugares de la memoria (Nora, 2008), lugares físicos en los cuales conservarla y almacenarla, para poder así gestionar su vulnerabilidad y dinamismo. El recuerdo, también en el trabajo de campo, siempre puede volver, emerger con nitidez, "no hace falta forzarlo, sino que ahí está, como si por el surco cubierto de nieve nadie hubiera vuelto a pasar" (Del Valle, 2019, p. 223) y puede activarse por medio de la puesta en marcha de algunas precauciones.

Sin embargo, soy consciente de que escribir sobre el recuerdo contribuye inevitablemente a su transformación, a su modelación, a la inevitable violencia que supone cercar con palabras una experiencia que (per)vive en el cuerpo. Por medio del lenguaje, hacemos evolucionar a la propia memoria "creándola, recreándola y gestionando las necesidades personales de cara a poder construir una narrativa coherente" (Hernández, 2005, p. 411). Según Marta Allué "escribir es como fotografiar: lo que queda luego impreso en la memoria es la imagen sobre el negativo, la palabra sobre el papel y, solo muy adentro, el recuerdo

[9] Es el estribillo de la canción "La calle del Olvido" del grupo español Los Secretos.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

vívido del pasado que, sin soporte, se desvanece" (2008, p. 29). Las páginas de mis siete cuadernos de campo mantienen vivo el pasado, custodian para siempre el cuerpo de la etnografía. Incluso si al hacerlo, lejos de mantenerla intacta como una imagen fija, la (re)hacen constantemente sacando nuevas fotografías desde otros ángulos.

Pero los cuadernos de campo son tanto lugares de la memoria como de la desmemoria, lo que nuevamente problematiza la dicotomía entre memoria y olvido. A lo largo del proceso doctoral, en no pocas ocasiones, me ha ocurrido que recuerdo que he olvidado algo y lo anoto, junto con alguna indicación, como volver a ver una película, o repasar un libro. Así, el propio cuaderno de campo ha sido, paradójicamente, una superficie para inventariar no solo recuerdos, sino también los olvidos. O más bien, experiencias que son al mismo tiempo recuerdos y olvidos. Muchas veces no recuerdo haber vivido algo, pero sí me recuerdo nítidamente a mí misma escribiéndolo, buscando el momento o un bolígrafo para poder anotarlo, volcarlo sobre las páginas. Releo el fragmento, recuerdo perfectamente dónde y cómo lo escribí, pero no consigo acceder al recuerdo en sí, el propio acto de escribirlo lo ha difuminado, ha hecho que pase a segundo plano. Mis cuadernos están llenos de signos de interrogación que dibujo en los márgenes de las páginas cuando eso me ocurre, para dejar constancia de que olvido lo que recuerdo, o incluso, que recuerdo que lo olvido. Nuevamente, recuerdos y olvidos funcionan como categorías complementarias, inestables, de fronteras precarias, móviles y dinámicas.

Sin embargo, en la etnografía también olvidamos menos de lo que creemos o, incluso, de lo que tememos (Ricoeur, 2003). A lo largo de estos años, en no pocas ocasiones me ha pasado que, en cualquier momento cotidiano, especialmente por las noches, por medio de algún sueño, me ha venido —visitado, asaltado— un detalle muy concreto de la etnografía en el que no había reparado con anterioridad. Los sueños pueden ser recuerdos, los recuerdos pueden venir por medio de sueños. En esos casos, me he incorporado abruptamente, no sé bien si dormida o despierta, he cogido mi móvil de encima de la mesa y lo he escrito como he podido en un grupo de whassap que tengo conmigo misma y que creé para guardar cosas de la tesis: noticias, capturas de pantalla, fotografías. Sin embargo, casi exclusivamente lo he utilizado para escribir estas cosas que me visitan por la noche. Suele decirse que "por las noches todo adquiere proporciones inmensas", como que por la noche todo se percibe peor de lo

que en realidad es, pero yo creo que esta intensidad y urgencia que adquiere la vida a altas horas de la madrugada puede ser visto como una potencialidad de la etnografía, y puede ser un modo de reparar en detalles y anécdotas que durante el día nos pasan desapercibidos. Alejandra Pizarnik (2000, p. 447) escribió que "cuando la noche sea mi memoria, mi memoria será la noche", y algo así ha sucedido durante mi proceso etnográfico, en el que la oscuridad y la falta de luz han sido, paradójicamente, aliadas para mi memoria. ¿Y si las cosas fueran realmente lo que parecen por las noches? David Cooper escribió: "no poseemos nuestros sueños. Nuestros sueños nos sueñan" (1979, pp. 122-123), lo que puede entenderse como que nuestros sueños construyen la etnografía al igual que lo hacen nuestros pensamientos diurnos más lúcidos. Nuestros sueños nos sueñan y sueñan también la etnografía por medio de estos "satélites fieles pero algo caprichosos y en consecuencia molestos [que] aparecen, desaparecen, vuelven inopinadamente a importunar la memoria, de noche" (Augé, 1998, pp. 24-25). En este sentido, Paul Preciado critica la separación cultural que establecemos entre sueño y vigilia:

> Con los años, he aprendido a considerar los sueños, váyase a saber si por consuelo o por sabiduría, como parte integrante de la vida. Hay sueños que, por su intensidad sensorial, unas veces por su realismo y otras, precisamente, por su falta de realismo, merecen pertenecer a una biografía con el mismo derecho que el más notorio de los hechos acaecidos durante eso a lo que comúnmente se reduce lo que se en tiende por experiencias realmente vividas, es decir, las que acontecen durante la vigilia […] No se trata de que la vida sea sueño, sino de que los sueños también son vida […] Cerrados y dormidos, los ojos ven. (2019, pp. 17-18)

Los sueños también son parte del trabajo de campo, la investigación no se detiene al acostarnos; no puede. A veces, abruptamente, la memoria viene; a veces los recuerdos, como plantea Sylvia Plath (2009, p. 295) "se abren paso a codazos, ansiosos por figurar, como caducas estrellas de cine". Pero considerar en la etnografía la memoria que nos visita, que nos asalta, por medio de los sueños, implica incidir de nuevo en su fragilidad y fugacidad. Y, de hecho, con frecuencia, las mejores partes de la etnografía ocurren mientras dormimos. Cerrados y dormidos, los ojos ven, la investigación avanza, hacemos memoria. A veces, no tengo el recuerdo de haber soñado nada relevante, ni de haber escrito nada en mi grupo de whassap conmigo misma y, sin embargo, hay misteriosamente algo escrito a las dos de la mañana. ¿Cómo ha llegado ahí ese mensaje? El cuerpo olvida, incluso mientras recuerda. El cuerpo recuerda incluso cuando parece que

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

olvida. Efectivamente, cuando la noche es nuestra (des)memoria, nuestra (des) memoria será la noche.

En definitiva, por mucho que dispongamos de transcripciones, grabaciones y cuadernos de campo, toda etnografía debe gestionar la (des) memoria desde la base de que no podemos ni podremos nunca volver a acceder a los encuentros etnográficos de los que luego vamos a vernos obligadas a escribir. Desde esta propuesta del *continuum* entre memoria y olvido puede advertirse que, en la etnografía como en la vida, el olvido está lleno de memoria y también ocurre al revés. El olvido no debe entenderse —como defiende el poeta— como "un depósito desierto" o "una cosecha de la nada" (Benedetti, 1995, p.14). Su imbricación con la memoria es tal que una no puede entenderse sin la otra; la una depende de la otra. Y si el olvido es necesario para la (re)producción de la vida quizás también lo sea para el desarrollo del trabajo antropológico.

4. Conclusiones

En este trabajo, hemos abordado el tema de la memoria y sus implicaciones durante el trabajo de campo. En un primer momento, hemos presentado la memoria como una mescolanza entre recuerdos, olvidos, ausencias y fabulaciones, donde tampoco está muy claro qué es qué, ya que la imaginación y la fantasía constituyen piedras angulares en la fabricación del recuerdo. Hemos subrayado su carácter afectivo y corporal, y el modo en el que se conserva y transmite entre cuerpos. En un segundo apartado, hemos realizado una aproximación a las dificultades prácticas que puede implicar la gestión de la memoria durante la etnografía. Por último, hemos abordado algunos problemas concretos basados en la gestión de la memoria durante mi tesis doctoral, como el papel de los cuadernos de campo o el modo en el que los recuerdos pueden visitarnos por las noches.

Lo que ha quedado en evidencia es la necesidad de una práctica antropológica que haga de la memoria —de la etnógrafa, de los y las participantes de las investigaciones— un punto de partida fecundo para el análisis etnográfico. Una práctica antropológica respetuosa con el carácter corporal, afectivo y colectivo de la memoria, que se haga cargo de su fragilidad pero que también considere su capacidad de agencia, su dinamismo y sus múltiples posibilidades de activación.

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.

Allué, M. (2008). *La piel curtida*. Bellaterra.

Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa.

Benedetti, M. (1989). *Recuerdos olvidados*. Anaya.

Benedetti, M. (1995). *El olvido está lleno de memoria*. Editorial Sudamericana. https://mariangelesalvarez.files.wordpress.com/2012/11/memoriamc2babenedetti.pdf

Benedetti, M. (2015). *El porvenir de mi pasado*. Alfaguara.

Borges, J. L. (1969). *Elogio de la sombra*. Emecé.

Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas, (46)*, 13–29.

Cooper, D. (1979). *El lenguaje de la locura*. Ariel.

Cortázar, J. (2004). *Queremos tanto a Glenda*. Suma de Letras.

Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Cátedra.

Deleuze, G. (1972–1990). *Conversaciones*. Escuela de Filosofía Universidad ARCI.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

Del Valle, T. (1996). La memoria del cuerpo. *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres, 4*(1), 59–74.

Del Valle, T. (1999). Procesos de la memoria: cronotopos genéricos. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales, (19)*, 211–225.

Del Valle, T. (2019). Los entresijos de la evocación. Memoria y creatividad. *Revista Internacional de los Estudios Vascos (RIEV), 64*(1), 217–232.

Del Valle Murga, T. (2002). Metodología para la elaboración de la autobiografía. En L. Álvarez Munárriz & F. Antón Hurtado (Eds.), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado* (pp. 241–256). Universidad Internacional del Mar.

Despret, V. (2022). *A la salud de los muertos: Relatos de quienes quedan*. La Oveja Roja.

Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, 14*(44), 15–40.

Frank, A. W. (1995). *The wounded storyteller: Body, illness & ethics*. University of Chicago Press.

Galeano, E. (2001). *Las palabras andantes*. Catálogos.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Hacking, I. (1998). *Rewriting the soul: Multiple personality and the sciences of memory*. Princeton University Press.

Haraway, D. (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (Vol. 1). Consonni.

Hernández García, J. M. (1999). Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato. *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria / Revista de Antropología Social*, 53–62.

Hernández García, J. M. (2005). *Euskara, comunidad e identidad. Elementos de transmisión, elementos de transgresión* [Tesis doctoral, Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea].

Hustvedt, S. (2019). *Recuerdos de futuro*. Seix Barral.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Llona González, M. (Coord.). (2012). *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. Universidad del País Vasco.

Lowenthal, D. (1985). *El pasado es un país extraño*. Ediciones Akal.

Menéndez, E. (2002). *La parte negada de la cultura: Relativismo, diferencias y racismo*. Ediciones del autor.

Nora, P. (2008). Pierre Nora en *Les lieux de mémoire*. Ediciones Trilce.

Pizarnik, A. (1993). *La extracción de la piedra de la locura y otros poemas*. Visor Libros.

Pizarnik, A. (2000). *Poesía completa*. Lumen.

Pizarnik, A. (2002). *Prosa completa*. Lumen.

Pla, J. (1996). *El cuaderno gris*. Titivillus.

Plath, S. (2009). *Poesía completa* (Edición de T. Hughes). Bartleby Editores.

Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Anagrama.

Rich, A. (2005). *Artes de lo posible: Ensayos y otras conversaciones*. Horas y Horas.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta.

Ruiz Marcos, L. (2016). *Cuando la memoria pasa por la piel: Escenarios del cuidado en la enfermedad de Alzheimer*[Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. https://docta.ucm.es/entities/publication/76d38e5e-f13b-4a4c-93e7-e8c6a6ecc315

Schwarzenbach, A. (2010). *Ver a una mujer*. Minúscula.

Storni, A. (2014). *Las grandes mujeres*. Nórdica Libros.

Terradas, I. (1997). Circa: Antropología del tiempo y la inexactitud. *Anales de la Fundación Joaquín Costa, (14)*, 233–254.

Woolf, V. (1977). *Tres guineas*. Lumen.

Woolf, V. (2008). *Momentos de vida*. Lumen.

Woolf, V. (2010). *La muerte de la polilla y otros escritos*. Capitán Swing.

Woolf, V. (2014). *Orlando*. Pocket Edhasa.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Open Access

REVISTA SARANCE 1975 - 2025 50 años

Masculinidad y silencio: victimización sexual en niños y varones jóvenes

Masculinity and Silence: Sexual Victimization in Boys and Young Men

Kari kana yuyaypash, upallayaypash: imasha wawa karikunata, wambrakunatapash takarikpi llaki apashkamanta

Paco Abril Morales
paakoabril@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7843-7163
Universidad de Girona.
(Cataluña. España)

Rafael Soto
sotopardo@gmail.com
ORCID: 009-0000-8265-0805
Asociación de Hombres por la Igualdad.
(Málaga. España)

Pedro Unamunzaga
punamunzaga@gmail.com
ORCID: 0009-0003-1569-3954
Asociación de Hombres por la Igualdad.
(Málaga. España)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
06/03/2025

Fecha de aceptación:
09/04/2025

Resumen

La violencia sexual contra niños y adolescentes varones es un problema global que a menudo permanece invisible debido al estigma social y las normas de género. A pesar de afectar a un número significativo de menores, existen numerosas barreras que dificultan su reconocimiento y una intervención adecuada. La masculinidad hegemónica —centrada en la fortaleza, la invulnerabilidad y la contención emocional— impide que muchos chicos se reconozcan como víctimas legítimas y desincentiva la revelación del abuso. A través de grupos focales con profesionales que trabajan con infancia y adolescencia, este estudio revela que la reticencia a denunciar está fuertemente vinculada al miedo y la estigmatización, especialmente en casos con agresores varones, así como a la normalización de ciertos tipos de abuso, como los cometidos por mujeres adultas. Estas percepciones distorsionadas no solo perpetúan el silencio,

Cita recomendada:
Abril Morales, P., Soto, R. y Unamunzaga, P. (2025). Masculinidad y silencio: victimización sexual en niños y varones jóvenes. *Revista Sarance,* (54), 147 - 169. DOI: 10.51306/ioasarance.054.08

sino que también obstaculizan el acceso a servicios de protección y apoyo. Los hallazgos subrayan la necesidad de deconstruir los modelos tradicionales de masculinidad y promover identidades masculinas alternativas que validen la expresión emocional y la vulnerabilidad. Este estudio también aboga por una comprensión más amplia de la victimización sexual, reconociendo que el abuso a menudo ocurre sin violencia física, a través de la manipulación, el lenguaje sexual inapropiado o la exposición no consensuada. Entre las recomendaciones se incluye la implementación de una educación sexual integral, la incorporación de la perspectiva de género en los programas de prevención, la creación de espacios emocionales seguros, el fortalecimiento de los protocolos institucionales, la reforma de los procedimientos judiciales para evitar la revictimización y la formación especializada del personal que trabaja con menores. Se propone así un enfoque estructural y transformador para garantizar una prevención eficaz y una atención inclusiva a todas las víctimas de violencia sexual.

Palabras clave: victimización sexual masculina; masculinidad hegemónica; violencia sexual infantil; estigmatización; prevención integral

Abstract:

Sexual violence against boys and adolescent males is a global issue often rendered invisible due to social stigma and gender norms. Despite affecting a significant number of minors, numerous barriers hinder both its recognition and appropriate intervention. Hegemonic masculinity—centered on strength, invulnerability, and emotional restraint—prevents many boys from acknowledging themselves as legitimate victims and discourages disclosure of abuse.

Through focus groups with professionals working with children and adolescents, this study reveals that reluctance to report is closely linked to fear of stigmatization—especially in cases involving male perpetrators— as well as to the normalization of certain types of abuse, such as those committed by adult women. These distorted perceptions not only perpetuate silence but also obstruct access to protection and support services.

The findings emphasize the urgent need to deconstruct traditional models of masculinity and to foster alternative male identities that validate emotional expression and vulnerability. The study also advocates for a broader understanding of sexual victimization, recognizing that abuse often occurs without physical violence —through manipulation, inappropriate sexual language, or non-consensual exposure.

Recommendations include implementing comprehensive sex education, integrating gender perspectives in prevention programs, creating safe emotional spaces, strengthening institutional protocols, reforming judicial procedures to prevent re-victimization, and provide specialized training for professionals who work with minors. A structural, transformative approach is essential to ensure effective prevention and inclusive care for all victims of sexual violence.

Keywords*: male sexual victimization; hegemonic masculinity; child sexual abuse; stigmatization; comprehensive prevention*

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Tukuyshuk

Kari wawakunata maltunkunata takarishka llakika tukuylla kay allpapimi kawsanchik shinapash mana yapa rimarin, panta yuyaymantaka, kariwarmi kana yuyaykunamantapash pakashpara charirin. Yapapacha kari wawakunata kay llaki nanachihukpipash ashtaka harkaykuna tiyan ama kay llaki rikurichun shinallatak mana allillatak yanapana ukukunapash tiyan. Kari kana nishka shuklla yuyay –sinchilla kana nishka yuyay, mana imapash llakichichiyta ushanchu nishka yuyay, yayta hampina yuyay- ashtakata wawa maltunkunata na sakin takari tukushkanimi nishá rimachun ashtawankarin chay llakita upalla charichun yananapan.

Kay killkaypimi rikuchikrinchik imashalla wawakunawan maltunkunawan tantachishpa llamkakkunaka nin, paykunaka manllaymantami, shukkuna ima ninkashi yuyaymanta mana takari tukushkanimi nishpa willay ushan, ashtawanpachaka shuk kari shina llakichishkakpi shina kan, wakinpika ñukanchik kawsaypika shinallatami paya warmikunaka llakichin yashpalla rikuchik. Kashna panta yuyaykunami ashtawan upallayachin mayhan llakiyallishka wawakuna ama rimachun, shinallatak mana sakin yanapaytapash mañay ushachun.

Kay maskaykunawanka tarirkanchikmmi imasha ninanta mutsurihun punta kari kana nishka yuyaykunata shitashpa kutin mushuk yuyaykunawan awarina kanchik shinashpa kari kana kawsaykunaka shuk shuk kay ushanmi nishpa rimay kallarina kanchik, shinami kashna mushuk kari kana yuyaykunaka sakina kan kari wawakuna llaki kakpi, nanarishka kakpi, kuchi kakpi rimay ushachun shinallatak imapash llakita yallishpaka rimay ushachun. Shinallatak kay killkaypimi hamuktankapak munanchik imashata takaritukushpaka llaki aparin, wakinpika kay llakika mana waktaytukushka imapash na rikurishnalla kankallammi, kashna llakikunaka takarina nalli shimikunawanlla rimashpa nanachinkallami, ima munashkata shinachun ninka rimaywanlla, na munakpipash lluchullata churanka rikunkapaklla.

Kay maskaywanka tarishkanchikmi imasha ninan mutsurishka kan ñukanchik wawakunaman aychata kamanata yachachina, shinallatak kariwarmi pakta aparina yuyaykunatapash tukuy willachikunapi kimichina, alli tantanahuykunata shinana chaypi wawakuna paykunapa llakikunata rimay ushachun, yachana wasi ukukunapi tukuy ukukunapi imashalla kashna llakikunata kumpanata alli yachana kan, kamak ukukunapi kutin allichina imashalla yanapanata wakinpika kutin kutin chaytallata tapunkalla, shinallatak tukuy wawakunawan llamkakkunata ashtawan kashna alli willaykunawan yachachina kan. Shina mushuk ruraykunawanllami alli willaykunawan wawakunaman chayashpa llakita shayachirinka, shinallatak tukuylla takaritukushka wawakuna maltunkunatami yanapana kanchik.

Sapi shimikuna: *Karikuna takaritukushpa llaki apashka, kari kana nishka shuklla yuyay, wawakunata takarishka llaki, panta yuyay, pakta willachikkuna*

1. Introducción

La violencia sexualizada en menores es una problemática de alcance global con consecuencias devastadoras a nivel físico, psicológico y social. Según estimaciones del Consejo de Europa, uno de cada cinco menores ha sido víctima de algún tipo de violencia sexual antes de cumplir los 18 años, incluyendo tocamientos, violación, acoso sexual, explotación en prostitución y pornografía, violencia sexual en línea y chantaje sexual (Consejo de Europa, s.f.). Diversos estudios han señalado que esta violencia afecta tanto a niñas como a niños, aunque la victimización masculina suele estar invisibilizada y es objeto de mitos que dificultan su detección y abordaje (Pereda, 2016).

A pesar de la magnitud del problema, muchas sociedades carecen de conciencia, recursos y estrategias eficaces para prevenir, detectar y abordar la violencia sexual contra menores en distintos entornos, como la familia, la escuela, los espacios de educación no formal y el sistema judicial. La dificultad de la revelación, el secretismo en torno al abuso y la falta de protocolos adecuados agravan esta situación, limitando la intervención y el acceso a la justicia para las víctimas (Scambor et al., 2018).

Uno de los factores que perpetúan esta problemática es la influencia de los estereotipos de género en la percepción de la violencia sexual. Existen creencias erróneas que subestiman la victimización masculina, como la idea de que los niños y adolescentes varones son rara vez víctimas en contextos no institucionalizados o que experimentan un menor impacto psicológico en comparación con las niñas. Asimismo, el miedo a la estigmatización y la presión homofóbica pueden dificultar que los varones denuncien situaciones de abuso sexual (Priebe & Svedin, 2008).

En este contexto, el presente artículo busca responder a las siguientes preguntas de investigación:

1. ¿Cómo influye la socialización de género en la experiencia de la violencia sexual en niños y adolescentes varones?

2. ¿Cuáles son las barreras que enfrentan los varones para la revelación y denuncia del abuso sexual?

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

3. ¿Qué impacto tienen los estereotipos de género en la percepción social y en la respuesta institucional ante la victimización masculina?

Para responder a estas cuestiones, se llevó a cabo un análisis cualitativo mediante la realización de grupos de discusión con profesionales que trabajan con menores, incluyendo especialistas en abuso sexual, docentes, educadores sociales y entrenadores deportivos.

2. Fundamentación teórico-conceptual

La violencia sexualizada contra menores es un fenómeno complejo que ha sido abordado desde diversas disciplinas y enfoques teóricos. Su comprensión implica analizar las definiciones conceptuales, los factores que influyen en su revelación, la influencia de los estereotipos de género en la percepción del abuso y los desafíos en la respuesta institucional.

El abuso sexual infantil ha sido definido de múltiples maneras, aunque una de las definiciones más utilizadas es la de Ratican (1992), quien lo describe como "cualquier acto sexual, manifiesto o encubierto, entre un menor y un adulto (o un menor de mayor edad, cuando la participación del más joven se obtiene a través de la seducción o la coerción)". Autores como Barudy (1998) ponen el acento en la marcada asimetría de edad, desarrollo y poder entre la víctima y el perpetrador: mientras que este último posee la capacidad, intención, control y comprensión de la situación, el menor se encuentra en una posición de vulnerabilidad, desconocimiento e inmadurez. Así la asimetría de poder está en la base de todo abuso, especialmente en el caso del abuso sexual.

Dado que la víctima no comprende las dinámicas de la relación, no se trata de una interacción sexual consentida, sino de una forma de violencia con una manifestación sexualizada. En estas circunstancias, los elementos esenciales de una sexualidad saludable —placer, respeto y consentimiento entre iguales— están ausentes. La excitación sexual no es buscada ni comprendida por el menor, cuyos intereses están más orientados hacia el juego, el afecto y el reconocimiento social. En lugar de respeto, el agresor recurre al engaño, la manipulación de la confianza y el abuso de poder. El consentimiento solo puede existir cuando hay una comprensión plena, autonomía y capacidad para manejar la sexualidad adulta (Jorquera, 2022; Murillo, 2020).

El término violencia sexualizada, utilizado desde hace décadas en el ámbito de los conflictos bélicos (Seifert, 1993), enfatiza el uso de la sexualidad como un instrumento de agresión y dominio, más que una violencia enmarcada en el contexto de las relaciones sexuales. Esta perspectiva resulta fundamental para comprender la forma en que la victimización de menores se enmarca en dinámicas de control y sometimiento, y no únicamente dentro de interacciones sexuales no consentidas. En la misma línea, Herman (1992) y Kelly (1988) relacionan la violencia sexual con el control y la dominación antes que con la búsqueda de placer. La violencia sexual forma parte de un continuo de agresiones que incluyen desde el acoso hasta la violación, reforzando la idea de que la sexualidad es instrumentalizada para el control. Asimismo, Pereda (2016, 2018) explora el concepto en el contexto de la violencia sexual infantil, destacando la instrumentalización de la sexualidad para el abuso y la dificultad de detección en niños y adolescentes varones.

A nivel metodológico, el estudio de la violencia sexual infantil enfrenta desafíos debido a la variabilidad en las fuentes de datos y la falta de uniformidad en las metodologías de investigación. Se han desarrollado distintos tipos de estudios para abordar esta problemática (Pereda, 2016):

- **Estudios de incidencia**, que analizan los casos denunciados.
- **Estudios de prevalencia**, generalmente retrospectivos y aplicados a población adulta, que permiten estimar la proporción de la población que ha sido víctima.
- **Estudios de victimización**, que trabajan con menores de edad para obtener datos en tiempo real, aunque presentan desafíos éticos significativos.

En relación a los estudios de prevalencia, Barth et al. (2013) ofrecen una revisión sistemática y un meta-análisis sobre la prevalencia del abuso sexual infantil. Las estimaciones de prevalencia oscilaron entre el 8 % y el 31 % para las niñas y entre el 3 % y el 17 % para los niños.

Gómez-León et al. (2020) realizan una revisión de la literatura y seleccionaron 31 artículos de varios países, la mayoría de los Estados Unidos, sobre la violencia sexual infantil en niños y adolescentes varones, entre 2014 y 2019. Según sus datos, la prevalencia global estimada está entre el 7,6% y el

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

8% en hombres, en relación con el 15 y 19,7% en mujeres, mostrando datos de mayor prevalencia en hombres en África (19,3%) y Suramérica (13,8%). Lo interesante de su trabajo es que aborda el tema de la violencia sexual infantil en varones, destacando algunos temas clave como los vinculados a las características de la víctima, el perpetrador y el evento de violencia sexual. Según sus datos, en varones la violencia sexual infantil ocurre mayormente entre los 7 y 14 años. Las víctimas más vulnerables incluyen niños con discapacidad o con expresiones de género no normativas. La mayoría de los agresores son hombres adultos, con menor presencia de mujeres, y suelen tener una relación de autoridad o superioridad sobre la víctima, por la diferencia de edad o por el estatus que ocupan en la familia o comunidad.

Dado que la violencia sexual opera en un entorno de secretismo, su prevención e intervención dependen de su detección oportuna. La dinámica que permite la perpetuación del abuso y aquella que facilita su prevención son, por lo tanto, opuestas e incluso inversamente proporcionales en algunos casos. Además, la revelación del abuso puede generar consecuencias adversas, como un aumento de la violencia, la pérdida de relaciones sociales o un deterioro de la salud mental de las víctimas (Scambor et al., 2018). En este sentido, no todas las formas de denuncia o detección son igualmente efectivas ni todos los contextos sociales facilitan el proceso.

La violencia sexual infantil se sustenta en construcciones culturales como la concepción tradicional de la familia, los tabúes en torno a la sexualidad y el mito de la infancia como una etapa idealizada y exenta de conflictos. Uno de los mitos más persistentes es la creencia de que los niños y adolescentes varones son raramente víctimas de violencia sexual en contextos no institucionalizados.

Sin embargo, investigaciones recientes indican que esta percepción es errónea (Gómez-León et al., 2020). Asimismo, los estereotipos de género influyen en la forma en que se percibe la violencia sexual y en los obstáculos que enfrentan las víctimas masculinas para denunciar los abusos, cómo que los hombres son responsables de su victimización. Este mito se alimenta de normas de género que asocian la masculinidad con la fuerza y la invulnerabilidad, lo que lleva a muchos hombres a no reconocerse como víctimas de violencia sexual (Turchik & Edwards, 2012). Esto se traduce en una subestimación del impacto psicológico que pueden sufrir los hombres tras una agresión sexual, ya que

se asume erróneamente que los varones experimentan menos trauma que las mujeres (Banwari, 2013).

Estas creencias contribuyen a una subestimación de las agresiones sexuales sufridas por varones, lo que a su vez se traduce en la falta de servicios especializados y en la ausencia de respuestas jurídicas adecuadas para atender a estas víctimas (Bullock & Beckson, 2011). En su investigación, Priebe y Svedin discuten cómo los niños que han sido abusados sexualmente por hombres experimentan confusión sobre su identidad sexual, temores de ser percibidos como homosexuales y preocupaciones sobre la posibilidad de convertirse en agresores o ser considerados como tales. También mencionan que algunos hombres que han sido abusados por mujeres reportan que, en consultas con profesionales de la salud, se asume erróneamente que "esto debería ser el sueño de todo hombre" (Priebe & Svedin, 2008; 2012).

Romano et al. (2019) señalaron que el 80% de los participantes de su estudio desveló el abuso en una media de 15 años desde que ocurrió el evento. Diversos estudios han destacado que una gran proporción de víctimas no revela los abusos sufridos hasta la edad adulta, o incluso nunca los llega a revelar. Pereda (2016) estima que aproximadamente un 42% de las mujeres y un 75% de los hombres que han sido víctimas de abuso sexual infantil lo revelan en la edad adulta, mientras que entre el 28% y el 60% de los casos nunca llegan a divulgarse.

Según Tamarit Sumalla et al. (2015), las barreras en la revelación pueden agruparse en distintos niveles:

- **Personales**: sentimientos de confusión, culpa y vergüenza, especialmente entre varones.
- **Familiares**: tabúes arraigados, la posible presencia del perpetrador dentro del núcleo familiar y el miedo a la disrupción familiar.
- **Sociales**: temor al juicio y la estigmatización, especialmente en sociedades con fuertes estereotipos de género.
- **Institucionales**: desconfianza en los operadores del sistema de justicia penal y la falta de recursos adecuados para la protección infantil.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

La menor revelación de los niños en comparación con las niñas también está influenciada por la percepción social de la victimización masculina. Rieske et al. (2018) destacan que los profesionales más cercanos a los menores no siempre identifican a los niños y adolescentes varones como potenciales víctimas de violencia sexualizada.

La prevención y detección de la violencia sexual infantil no dependen exclusivamente de la víctima, sino del contexto en el que se encuentra. La cultura del cuidado se presenta como un enfoque clave para facilitar la revelación y ofrecer un apoyo efectivo.

Pereda et al. (2018) sostienen que el apoyo familiar, social y profesional es fundamental en el proceso de revelación y recuperación. La formación de profesionales en la detección y notificación de casos, la educación afectivo-sexual y la implementación de protocolos adecuados son aspectos esenciales para reducir la revictimización y mejorar la respuesta institucional.

A pesar de los avances normativos en algunos países, como la promulgación de leyes de protección a víctimas de violencia sexual, su aplicación sigue siendo limitada. La prueba preconstituida, diseñada para evitar la revictimización de menores en procesos judiciales, aún es infrautilizada en muchos sistemas legales (Sotoca et al., 2013).

Además, la incorporación de la perspectiva de género en la atención a víctimas sigue siendo insuficiente. No existen propuestas que aborden de manera específica las diferencias de género en la victimización sexual, ni protocolos adaptados a estas realidades (Scoot-Storey et al., 2022).

El estudio de la violencia sexualizada contra menores requiere un enfoque integral que abarque tanto la investigación científica como la implementación de políticas efectivas. La dispersión conceptual, las dificultades en la revelación y la influencia de los estereotipos de género siguen siendo obstáculos para una respuesta adecuada.

3. Metodología

Esta investigación se realizó en el marco del Programa Daphne de la Comisión Europea –Víctimas Infantiles de Violencia– que se centra en la protección y el apoyo de niños y adolescentes varones que han sido o podrían ser víctimas de violencia sexual en relaciones cercanas, instituciones, espacios públicos y otros contextos, con un enfoque centrado en el menor y desde una perspectiva de género.

El proyecto se desarrolló entre 2017 y 2019, y en él participaron investigadores e instituciones de Austria, Alemania, Bulgaria, España e Italia. Los datos presentados en este artículo corresponden a los obtenidos en España por el equipo de investigación firmante.

Se adoptó un enfoque metodológico basado en grupos de discusión con personas expertas. Esta estrategia permitió generar un espacio de diálogo que facilitó la obtención de datos, así como la identificación de acuerdos, desacuerdos y matices en torno a los temas planteados. En total, se realizaron seis grupos de discusión. La selección de participantes tuvo como objetivo conformar una muestra heterogénea de profesionales con experiencia en el trabajo con niños y adolescentes, lo que permitió una visión multidimensional del fenómeno analizado.

Los grupos de discusión estuvieron conformados por expertos en abuso sexual infantil, docentes de educación primaria y secundaria, educadores sociales, entrenadores deportivos y trabajadores de asociaciones dedicadas a la intervención con jóvenes (ver tabla 1). En particular, el grupo de personas expertas en abuso sexual incluyó psicólogos, psicoterapeutas y pediatras con experiencia en la atención a víctimas de violencia sexual en la infancia. Los docentes, por su parte, provenían de diversas instituciones educativas de educación primaria y secundaria, lo que permitió conocer la perspectiva del ámbito escolar en distintos niveles de enseñanza. Asimismo, se contó con la participación de educadores sociales que trabajan en centros juveniles y entrenadores deportivos que colaboran en clubes infantiles y juveniles. Finalmente, el último grupo de discusión estuvo integrado por psicólogos, trabajadores y educadores sociales que desempeñan su labor en asociaciones de apoyo a jóvenes en situación de vulnerabilidad.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Figura 1

Perfil y características de los grupos de discusión

Código	Perfil de los grupos de Discusión	Número de participantes	Características
GD1	Expertos/as	8	Psicólogos/as, psicoterapeutas, pediatras, que trabajan o han trabajado el abuso sexual a menores
GD2	Maestros/as de primaria	10	Parte del claustro de un centro escolar de primaria
GD3	Profesores/as de secundaria	7	Profesores/as de secundaria de diversos institutos
GD4	Educadores/as	8	Educadores/as sociales en diversos centros
GD5	Entrenadores/as	8	Entrenadores/as infantiles y juveniles de un mismo club deportivo
GD6	Miembros asociaciones que trabajan con jóvenes	7	Psicólogos, trabajadores/as sociales, educadores/as

Fuente: elaboración propia

La conformación de los grupos de discusión se realizó a través de una combinación de contactos directos y la técnica de muestreo en cadena o "bola de nieve". Esta estrategia permitió identificar participantes con experiencia relevante en la temática y fomentar una dinámica de conversación enriquecedora. Las sesiones se desarrollaron en un ambiente de confianza y apertura. Conforme avanzaban las discusiones, incluso los participantes más reservados reconocieron la importancia de abordar la violencia sexual contra menores de manera abierta y sin estigmas. Los grupos de discusión no solo permitieron recoger información sobre la problemática en sí, sino que también funcionaron como espacios de sensibilización y aprendizaje para los participantes. Varios de ellos expresaron que la experiencia les había brindado una nueva perspectiva sobre la violencia sexual infantil y les había permitido conocer opiniones y experiencias de otros profesionales.

Asimismo, se evidenció un consenso generalizado sobre la necesidad de contar con estrategias más eficaces para la prevención y detección del abuso, así como la importancia de una mayor formación en el tema para los distintos actores involucrados en la protección de la infancia y la adolescencia.

4. Resultados

4.1. ¿Qué es la violencia sexual?

Los grupos de discusión coincidieron en que la violencia sexual contra menores se basa en una relación de poder. La instrumentalización del otro como objeto sexual y la imposición de poder son elementos clave en este tipo de abuso. Si bien estas dinámicas suelen darse entre un adulto y un menor, también pueden presentarse entre menores cuando existe una relación de poder asimétrica. En estos casos, uno de los menores, debido a su mayor edad, madurez o posición de dominio, ejerce control sobre el otro a través de la coerción, la intimidación o la manipulación para satisfacer sus propios deseos sexuales.

Otro aspecto fundamental del abuso sexual es la intencionalidad. Mientras que el perpetrador —sea adulto o menor— es plenamente consciente de sus acciones, la víctima, en la mayoría de los casos, no lo es. Así lo ilustra la percepción de un docente de educación primaria, quien señala que, en casos de abuso entre menores, no se trata de un juego inocente, sino de una situación en la que uno de los niños introduce la intencionalidad, mientras que el otro actúa desde la ingenuidad.

> Y entonces, lo que provoca […] el abuso [entre] niños, no es que los niños jueguen a tocarse, sino que haya uno que ponga la intención y el otro justo actúe desde la inocencia. Y el que tiene la intención… Por eso digo la edad, porque hay uno que está pensando en "yo me quiero satisfacer con esto de alguna manera, pero como el otro no se está enterando, es pequeño y tal…". Entonces, "¡vamos a jugar a tocarnos, vamos a jugar a que te enseño…". (GD2)

Los participantes también subrayaron la necesidad de entender el abuso sexual de forma amplia. No es imprescindible que haya penetración ni violencia física para que se configure el abuso. El poder puede ejercerse mediante la manipulación, el engaño, la intimidación o la coerción. Además, se hizo referencia a formas de abuso que pueden pasar desapercibidas, como la violencia invisible y la seducción.

> Es porque tu papá te coloca en un lugar muy especial. No se trata de intimidar o "que te voy a pegar". Es que eres maravillosa. […] Y cuando papá se va a la otra cama y se viene conmigo te sientes especial. Entonces, no hace falta que alguien te tire o te coja del brazo…La violencia generalmente nos lleva a pensar

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

> en una conducta que obligara, porque no habrá más remedio, a acceder a lo que te pidan. Cuando lo que ocurre es que la mayoría de las veces los niños y las niñas sufren abusos de poder con conductas sexuales sin saberlo. (GD1)

> Es que a veces no es por la fuerza. O sea, que un niño mayor o un adulto puede tener un niño abusado y no hacerlo por la fuerza. Puede ser de una manera muy cariñosa, que el niño no se está dando cuenta de que está recibiendo un abuso. Que estos son a lo mejor los más preocupantes, porque el niño a lo mejor no sabe qué está pasando, pero algo le hace sentir mal. (GD2)

Algunos especialistas sugirieron que el término "victimización sexual" es más preciso que "violencia sexual", ya que el abuso no siempre implica un acto violento en el sentido físico. En muchos casos, el abuso se produce a través del abuso de autoridad, la manipulación de la confianza y la diferencia de poder o desarrollo entre el agresor y la víctima.

> Más que "violencia" nosotros hablamos de "victimización sexual". ¿Por qué? Porque el término "violencia" a nivel legal tiene unas connotaciones de abuso, de fuerza, amenazas, […]. Y esto no es la realidad de la mayoría de niños. No es necesario que el agresor o el abusador haga uso de … esta violencia, sino que simplemente con su autoridad que le da ser adulto o ser una persona de confianza del niño, el niño ya accede […] hace lo que el adulto le pide. […] Entonces, nosotros definimos el tema de victimización sexual contra la infancia, que pueden incluir violencia o no, hablamos de dos términos, que son muy importantes: la "coerción", que no es violencia; es, por ejemplo, hacer uso de la autoridad o, por ejemplo, el "abuso de confianza", no ya una violencia explícita. Esta coerción y luego tenemos la "asimetría de edad", de edad, poder, desarrollo…

> Estas son las dos variables que nos permiten ver si esta conducta es un juego sexual entre niños […] o estamos hablando ya de etapas del desarrollo diferentes, con necesidades diferentes que entonces pueden suponer que para este niño haya consecuencias en el futuro. Entonces sí que hablamos de "abuso sexual" o –repito- de "victimización sexual". (GD1)

En otras situaciones, el abuso se manifiesta como una invasión de la intimidad del menor. Un ejemplo de ello es el caso de un entrenador que entra a los vestuarios y, sin necesidad de contacto físico, cosifica sexualmente a un niño con la mirada. En este sentido, la mirada invasiva también puede considerarse una forma de abuso. De igual manera, la exposición intencionada del cuerpo desnudo de un adulto frente a un menor es un acto de violencia sexualizada.

Algunas de estas formas de abuso son socialmente toleradas o incluso normalizadas. En muchas culturas, los niños no son educados para establecer límites claros sobre su propio cuerpo y pueden ser obligados a realizar actos que no desean, como besar a alguien o desnudarse en público.

También se observó que en determinados contextos los adultos utilizan un lenguaje inapropiado o hablan de temas sexuales en presencia de menores. En el grupo de discusión de educadores, un participante relató cómo durante su infancia escuchaba conversaciones explícitas sobre sexualidad y prostitución en el entorno del fútbol juvenil, lo que le generaba incomodidad y rechazo.

> […] yo he jugado al fútbol muchos años y yo he tenido alguna experiencia, no considero que haya sido realmente una víctima directa ni mucho menos, pero sí que con la edad de 11 o 12 años, más o menos […] utilizaban, los entrenadores, términos que no me parecían adecuados para la edad ni mucho menos, hablar abiertamente de sexualidad, de prostitución, de cosas de estas, por ejemplo, no sé, hablaban sin ningún problema, en tono jocoso, como en broma, como "vamos a llevarnos al niño a nuestro terreno" ¿sabes?, que no es ni mucho menos lo más apropiado, […] y eso a mí me producía rechazo. (GD4)

En varios grupos de discusión se ha señalado que, aunque pueda no encajar en la definición tradicional de abuso, la presión social que obliga a los niños y adolescentes varones a demostrar constantemente su masculinidad, virilidad y heterosexualidad puede ser considerada una forma de violencia sexualizada. Quienes no se ajustan a los mandatos de género —ya sea por su expresión de género, su orientación sexual o simplemente por rechazar comportamientos considerados "masculinos" en términos tradicionales— suelen ser objeto de burlas, humillaciones, insultos homofóbicos e incluso agresiones físicas. Estas formas de violencia no solo buscan castigar la desviación de la norma, sino también reforzar un modelo de masculinidad que excluye la diversidad y perpetúa jerarquías de género.

En este sentido, puede hablarse de una violencia sexualizada estructural que condiciona la construcción de la identidad masculina desde edades tempranas, afectando profundamente el bienestar emocional, la libertad de expresión y el desarrollo integral de los varones.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

4.2. La victimización sexual en niños y adolescentes varones

Todos los grupos de discusión reconocieron que los varones también sufren victimización sexual, aunque su realidad es socialmente invisibilizada. La dificultad de los niños y adolescentes varones para revelar el abuso es aún mayor que en el caso de las niñas, debido a los estigmas asociados a la vulnerabilidad masculina y al temor a no ser creídos o a ser objeto de burlas. Esta invisibilización no solo dificulta la denuncia, sino que también limita el acceso a recursos de apoyo y reparación, perpetuando el silencio y el sufrimiento de las víctimas.

Entre las principales barreras que impiden la denuncia se encuentran la confusión y la culpa inducida por el agresor. En muchos casos, el perpetrador manipula a la víctima para que mantenga el abuso en secreto, haciéndole creer que su silencio es una muestra de consentimiento o incluso que disfruta de la situación. En los casos donde el abuso ocurre dentro del entorno familiar, el miedo a desestructurar la familia se convierte en un factor clave que refuerza el silencio.

> […] primero es que eres culpable de lo que tú ya estás consintiendo porque ya no lo estás diciendo y además como, bueno […] y a través de comentarios de este tipo como "si te está gustando, si tú esto no lo estás diciendo". Claro, eso en un niño pequeño es una locura total. Y luego aparte, claro, también está el hecho de que cuanto más cercana es esa persona, si utiliza el vínculo de que "es que tú vas a romper la familia", claro, esas dos ya tienes ahí una culpa que eso va a hacer que tú conserves ese secreto hasta la mayoría de los casos que lo denuncian… bueno, lo denuncian… lo dicen, si es que lo dicen, de adultos. (GD3)

> Muchos niños que son abusados por familiares, lo que tienen miedo es a perder el cariño y la protección que les da su familia, aunque sea una familia disfuncional, disruptiva, inadaptada. Pero ese miedo a quedarse solos puede hacer que el silencio mantenga el abuso. (GD6)

Tres factores específicos fueron señalados como determinantes en la dificultad de los niños para denunciar abusos:

I. **El estigma de la homosexualidad**: La homofobia y el rechazo a la diversidad sexual siguen profundamente arraigados en muchas sociedades. Cuando el abuso es perpetrado por un hombre, el niño puede temer ser percibido como homosexual, lo que refuerza su silencio. Este temor es utilizado por el agresor para generar vergüenza y aumentar su control sobre la víctima.

II. **La confusión entre abuso e "iniciación sexual"**: Cuando el agresor es una mujer, el abuso es muchas veces socialmente interpretado como una experiencia de iniciación sexual más que como un acto de violencia. En la cultura popular, existe la creencia de que una mujer adulta puede "enseñar" a un niño o adolescente varón a desenvolverse sexualmente. Esta percepción se ve reforzada en determinados entornos donde la iniciación sexual con prostitutas es socialmente aceptada. En consecuencia, muchos varones no reconocen haber sido víctimas de abuso.

III. **Las normas de socialización de la masculinidad**: La construcción de la masculinidad impone mandatos como la fortaleza física, la autosuficiencia y la capacidad de defenderse, lo que dificulta que un niño o adolescente varón pueda identificarse como víctima. Además, la masculinidad hegemónica tiende a desconectar a los varones de sus emociones, lo que impide que reconozcan el daño sufrido y busquen ayuda.

4.3. La detección de la victimización sexual

Uno de los problemas mencionados por los participantes en los grupos de discusión fue la falta de credibilidad otorgada a los niños que revelan haber sido víctimas de abuso sexual. En muchos casos, los adultos dudan de la veracidad de sus relatos, ya sea porque temen que los menores exageren o porque desconocen cómo interpretar las señales de abuso.

> […] creo que a nosotros nos genera muchas dudas, porque, claro, tampoco tenemos herramientas para discriminar: "esto está pasando" o "esto no está pasando". Muchas veces, las dudas son increíbles: Voy a explicar yo esto. ¿Y si luego no es verdad? ¿Hemos puesto a la parte perjudicada sin hacer falta? ¿Y si no lo digo y lo que nos cuenta este niño es verdad? Lo que solemos hacer es esto. Por precaución de no acusar, por temor a equivocarnos […]. No protegemos a los niños. (GD2)

Todos los grupos de discusión coincidieron en la dificultad de detectar el abuso.

> Poner un diagnóstico de abuso sexual es un tabú también entre los profesionales. Hablo desde el ámbito de lo público. Cuando hay un trastorno, esto queda bien. Cuando se trata de profundizar en lo que está pasando, en cuál es el origen de eso, no, ahí entramos un poco, muy poco. (GD1)

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Se señala que las personas profesionales deben estar atentas a signos como cambios de comportamiento, ansiedad, agresividad, trastornos de alimentación, absentismo escolar y manifestaciones hipersexualizadas. Sin embargo, estos indicadores no son específicos y pueden ser confundidos con otras problemáticas.

> Los indicadores de abuso sexual son también indicadores de otras patologías de base. El detectar un indicador no correlaciona necesariamente con un abuso sexual. Entonces es difícil de saber. […]. Ojalá logremos que desaparezcan todos los indicadores. En todos los cursos, todos los libros, todo el mundo busca los indicadores: las cuatro claves de esto. Es un tema tan complejo que ojalá haya buena inversión y buenos proyectos de intervención para que algún día dejemos de hablar de indicadores. Por supuesto que hay indicadores, […] Pero puede haber un proceso de hipersexualización o, todo lo contrario. Cuando tienes experiencia en ver muchos casos, ves una serie de síntomas y puedes hacer deducciones... (GD1)

El grupo de expertos propuso complementar los modelos tradicionales de detección basados en indicadores conductuales con enfoques más holísticos que incluyan la observación de factores emocionales y actitudinales.

4.4. Estrategias de prevención y necesidad de una educación afectivo- sexual

Uno de los aspectos más relevantes que surgieron en los grupos de discusión fue la necesidad de incorporar de manera transversal y sistemática la educación afectivo-sexual en el currículo escolar. Los y las docentes coincidieron en que la formación actual en esta materia es insuficiente y, cuando se imparte, suele estar centrada exclusivamente en la prevención de riesgos —como los embarazos no deseados o las infecciones de transmisión sexual— sin ofrecer una visión integral y positiva de la sexualidad. “Tenemos que tener la capacidad como educadores responsables de acompañar un desarrollo sano de la sexualidad del niño o de la niña”. (GD1)

Asimismo, la socialización en torno a la masculinidad tradicional fue identificada como una barrera significativa para la revelación de situaciones de abuso y la búsqueda de ayuda. En este sentido, los y las participantes subrayaron la importancia de promover modelos alternativos de masculinidad que favorezcan la expresión emocional, la empatía y el reconocimiento de los niños varones como víctimas legítimas de violencia sexualizada. Esta transformación cultural podría contribuir tanto a la prevención de la violencia como a la creación de entornos más seguros y receptivos.

Otra de las demandas reiteradas fue la creación de espacios de confianza donde niños y adolescentes puedan expresarse libremente, sin miedo al juicio o la ridiculización. La ausencia de estos espacios limita seriamente las posibilidades de que los menores compartan experiencias de malestar o revelen situaciones de abuso.

> Empezamos a hablar de un tema, me comentan cómo se sienten; se genera un espacio de confianza, de que uno puede hablar cómo quiere, de lo que quiere. Y en este espacio de libertad también hay muchos chicos y chicas que me dicen que ellos tienen ausencia de este espacio. Es decir, hay necesidad de tener espacios para poder hablar de todos estos temas. (GD2)

En este sentido, algunos participantes destacaron que los entornos informales —como actividades deportivas o espacios de ocio— pueden resultar especialmente propicios para fomentar la apertura emocional y la comunicación espontánea entre adolescentes y figuras adultas de referencia.

> Yo creo que es importante… que normalmente es más fácil que un chaval en un ambiente informal sea más propicio para que en un momento determinado se abra. Yo creo que, a lo mejor, en una estructura del colegio… no es que no se pueda dar, pero creo que más en un ambiente informal es más factible: en el deporte, con los amigos, en el grupo por la tarde, en un ambiente un poquito más así. […] Si por algo se caracteriza es porque siempre todos [mis] entrenamientos [es porque] nos sentamos y hablamos. '¿Que cómo os va la semana?, ¿cómo os ha ido el día?, ¿qué tal todo?' Intento entablar conversación con ellos […] además, intento ir más allá y hablar luego, cuando puedo, cuando puedo individualmente: '¿Qué tal? ¿Cómo vas?' Y además preguntar y decir: '¿Tienes algún problema, alguna cosa? Que sepáis que yo soy vuestro entrenador, pero además yo soy C. y os puedo ayudar en lo que necesitéis. Me tenéis como una mano amiga en cualquier momento para cualquier cosa de la vida, cualquier problema en casa, con amigos […]'. (GD4)

5. Discusión y conclusiones

Los hallazgos de esta investigación reafirman muchos de los planteamientos desarrollados en la fundamentación teórica, especialmente en lo que respecta a la invisibilización de la violencia sexual infantil contra varones y los múltiples factores que la perpetúan. Tal como han señalado autores como Turchik y Edwards (2012) y Pereda (2016), las normas de género y la construcción hegemónica de la masculinidad no solo dificultan la autoidentificación de los varones como víctimas, sino que también actúan como barreras culturales que inhiben la revelación, la búsqueda de ayuda y el acceso a recursos institucionales.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

En los grupos de discusión emergieron con claridad los estigmas que enfrentan los niños y adolescentes varones al intentar denunciar situaciones de abuso: el temor a ser cuestionados en su identidad sexual, la normalización del abuso perpetrado por mujeres adultas y la falta de reconocimiento institucional. Estas percepciones, arraigadas en una cultura que asocia la masculinidad con la fortaleza, la invulnerabilidad y el deseo constante, coinciden con los marcos teóricos que destacan la instrumentalización de la sexualidad como una forma de control y dominación (Herman, 1992; Kelly, 1988; Seifert, 1993).

Del mismo modo, se constata que el abuso no siempre se manifiesta en formas físicas o evidentes. En línea con la literatura revisada (Pereda et al., 2018; Priebe & Svedin, 2008), las experiencias de victimización pueden adoptar formas sutiles, pero igualmente traumáticas, como la manipulación emocional, el chantaje o el uso del poder adulto para condicionar conductas. Esta comprensión más amplia del fenómeno sugiere la necesidad de revisar los criterios de identificación de casos, tradicionalmente centrados en indicadores visibles o explícitos.

Además, la investigación pone de relieve el impacto del entorno institucional. Aunque existen protocolos en algunos espacios educativos o recreativos, los profesionales que trabajan con niños y adolescentes reportan desconocimiento, falta de formación y temor a intervenir. Esto refleja una distancia significativa entre los avances normativos o teóricos y su implementación real en los contextos cotidianos. Como ya apuntaban Sotoca et al. (2013), herramientas como la prueba preconstituida continúan infrautilizadas, y las respuestas institucionales tienden a ser reactivas y desarticuladas.

Un aporte novedoso es la identificación de nuevas formas de violencia sexualizadas en el entorno digital, como la sextorsión o el acoso en línea. Estos fenómenos, apenas abordados en algunos marcos teóricos, evidencian la urgencia de actualizar las estrategias de prevención, considerando las transformaciones tecnológicas y sus efectos en la vida de niños y adolescentes.

En síntesis, los resultados obtenidos confirman que la violencia sexual infantil hacia varones no puede ser comprendida ni abordada de forma efectiva sin un enfoque de género que cuestione las construcciones normativas sobre la masculinidad, que integre una perspectiva interseccional y que impulse la

formación sistemática de los actores involucrados en la protección infantil. La construcción de una cultura del cuidado, como lo proponen Pereda et al. (2018), no es solo un ideal ético, sino una necesidad práctica para facilitar la detección, acompañamiento y reparación de todas las víctimas, sin distinción de género.

5.1. Recomendaciones y estrategias de intervención

Las siguientes recomendaciones emergen del análisis de los grupos de discusión realizados con profesionales expertos en infancia, adolescencia y violencia sexual. Estas propuestas, basadas en la experiencia práctica y la reflexión colectiva, buscan contribuir al diseño de políticas públicas y estrategias de intervención eficaces, con enfoque de género y sensibilidad hacia la realidad de niños y adolescentes varones. Lejos de ser soluciones aisladas, se presentan como parte de un enfoque estructural e inclusivo que apunte a transformar los marcos de prevención, detección y atención de la violencia sexual infantil.

En primer lugar, se destaca la necesidad de implementar una educación afectivo-sexual integral y crítica en los currículos escolares. Las iniciativas actuales suelen centrarse en la prevención de riesgos sin ofrecer una visión positiva y diversa de la sexualidad, lo que puede dejar a los menores más expuestos a formas sutiles de victimización, como la coerción, el chantaje emocional o la manipulación.

Asimismo, resulta clave integrar la perspectiva de género en los programas de prevención, con especial énfasis en la revisión crítica de los modelos de masculinidad hegemónica. Las identidades masculinas tradicionales, centradas en la fortaleza, el silencio emocional y la autosuficiencia, dificultan el reconocimiento del abuso y la posibilidad de denuncia. Promover modelos alternativos de masculinidad más abiertos a la vulnerabilidad emocional y al autocuidado es una estrategia fundamental para la prevención.

Una recomendación transversal es la creación de espacios seguros de confianza y escucha activa, donde los menores puedan expresar emociones y vivencias sin temor al juicio o la estigmatización. Estos entornos —más que físicos— deben construirse a partir del compromiso ético, la actitud empática y la formación específica de los adultos responsables.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

También se propone reforzar y adaptar los protocolos institucionales en espacios educativos, deportivos y de ocio. Contar con códigos de conducta claros y mecanismos de actuación accesibles puede facilitar tanto la prevención como la detección temprana de situaciones de violencia sexual. Es indispensable que dichos protocolos contemplen las particularidades de la victimización masculina y las formas menos visibles del abuso.

En el ámbito jurídico, se señala como urgente la reforma de los procedimientos de atención a víctimas menores de edad, con el fin de evitar la revictimización. Entre las estrategias recomendadas se encuentran el uso de entrevistas videograbadas, la implementación de la prueba preconstituida y la creación de espacios integrados donde trabajen en conjunto profesionales del ámbito judicial, social y psicológico.

Por último, se subraya la necesidad de formación continua y específica para quienes trabajan con infancia y adolescencia. Esta formación debe ir más allá de los indicadores clásicos de abuso, incorporando herramientas de intervención emocional, acompañamiento familiar, y estrategias para detectar tanto las formas tradicionales como las nuevas manifestaciones de violencia, incluidas aquellas que ocurren en entornos digitales.

Referencias bibliográficas

Banwari, G. (2013). Adolescent male peer sexual abuse: An issue often neglected. *Indian Journal of Psychological Medicine, 35*(4), 394–396. https://doi.org/10.4103/0253-7176.122236

Barth, J., Bermetz, L., Heim, E., Trelle, S., & Tonia, T. (2013). The current prevalence of child sexual abuse worldwide: A systematic review and meta-analysis. *International Journal of Public Health, 58*(3), 469–483. https://doi.org/10.1007/s00038-012-0426-1

Barudy, J. (1998). *El dolor invisible de la infancia: Una lectura ecosistémica del maltrato infantil*. Paidós.

Bullock, C. M., & Beckson, M. (2011). Male victims of sexual assault: Phenomenology, psychology, physiology. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law, 39*, 197–205.

Consejo de Europa. (s.f.). *Detener el abuso sexual infantil en el deporte*. Human Rights Channel. https://human-rights-channel.coe.int/stop-child-sexual-abuse-in-sport-es.html

Gómez-León, M. C., Moreno Rangel, Y. P., Cárdenas-Serrato, P. I., Vasquez-Perez, H. A., & Wilches-Gutiérrez, J. L. A. (2020). Violencia sexual en niños y adolescentes varones en el mundo: Una revisión integrativa. *Revista Colombiana de Enfermería, 19*(2), e020. https://doi.org/10.18270/rce.v19i2.2862

Herman, J. L. (1992). *Trauma and recovery: The aftermath of violence—from domestic abuse to political terror*. Basic Books.

Jorquera, E. (2022). Juventudes robadas: Relatos de vida de víctimas en Chile sobre abuso sexual cometido por sacerdotes católicos. *Revista Temas Sociológicos, (30)*, 287–318. https://doi.org/10.29344/07196458.30.3197

Kelly, L. (1988). *Surviving sexual violence*. Polity Press.

Murillo, J. (2020). Abuso sexual, de conciencia y de poder: Hacia una nueva definición. *Estudios Eclesiásticos. Revista de Investigación e Información Teológica y Canónica, 95*(373), 415–440. https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.005

Pereda, N. (2016). ¿Uno de cada cinco? Victimización sexual infantil en España. *Papeles del Psicólogo, 37*(2), 126–133.

Pereda, N., Greco, A. M., Hombrado, J., Segura, A., & Gómez-Martín, V. (2018). ¿Qué factores inciden para romper el silencio de las víctimas de abuso sexual? *Revista Española de Investigación Criminológica, 16*, 1–27.

Priebe, G., & Svedin, C. (2012). Online or off-line victimisation and psychological well-being: A comparison of sexual-minority and heterosexual youth. *European Child & Adolescent Psychiatry, 21*(10), 569–582. https://doi.org/10.1007/s00787-012-0294-5

Priebe, G., & Svedin, C. G. (2008). Child sexual abuse is largely hidden from the adult society: An epidemiological study of adolescents' disclosures. *Child Abuse & Neglect, 32*(12), 1095–1108.

Ratican, K. (1992). Sexual abuse survivors: Identifying symptoms and special treatment considerations. *Journal of Counseling & Development, 71*(1), 33–38.

Rieske, T. V., Scambor, E., Wittenzellner, U., Könnecke, B., Puchert, R., & Schlingmann, T. (2018). Aufdeckung und Prävention von sexualisierter Gewalt gegen männliche Kinder und Jugendliche: Einführung in ein Forschungs- und Praxisentwicklungsprojekt. En *Aufdeckungsprozesse männlicher Betroffener von sexualisierter Gewalt in Kindheit und Jugend: Verlaufsmuster und hilfreiche Bedingungen* (pp. 1–30).

Romano, E., Moorman, J., Ressel, M., & Lyons, J. (2019). Men with childhood sexual abuse histories: Disclosure experiences and links with mental health. *Child Abuse & Neglect, 1*, 212–224. https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2018.12.010

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Scambor, E., et al. (2018). Was hilft? Aufdeckungsprozesse bei männlichen Betroffenen von sexualisierter Gewalt in Kindheit und Jugend. En M. Wazlawik et al. (Eds.), *Sexuelle Gewalt in pädagogischen Kontexten* (pp. 109–124). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21495-2_9

Scott-Storey, K., O'Donnell, S., Ford-Gilboe, M., Varcoe, C., Wathen, N., Malcolm, J., & Vincent, C. (2023). What about the men? A critical review of men's experiences of intimate partner violence. *Trauma, Violence, & Abuse, 24*(2), 858–872. https://doi.org/10.1177/15248380211043827

Seifert, R. (1993). Rape in wars: Analytical approaches. *Minerva, 11*(2), 17–32.

Sotoca, A., Muñoz, J. M., González, J. L., & Manzanero, A. L. (2013). La prueba preconstituida en casos de abuso sexual infantil: Aportaciones desde la psicología jurídica. *La Ley Penal, 102*, 112–122.

Tamarit Sumalla, J. M., Abad Gil, J., & Hernández Hidalgo, P. (2015). *Las víctimas de abuso sexual infantil ante el sistema de justicia penal: Estudio sobre sus actitudes, necesidades y experiencia*. [Entidad editora no indicada].

Taübrich, M., et al. (2018). *Creating a culture of care against sexualized violence: A handbook for professionals working with boys*. Rights, Equality and Citizenship (REC) Programme 2014–2020 of the European Union.

Turchik, J., & Edwards, K. (2012). Myths about male rape: A literature review. *Psychology of Men & Masculinity, 13*(2), 211–226. https://doi.org/10.1037/a0023207

Teram, E., Stalker, C., Hovey, A., Schachter, C., & Lasiuk, G. (2006). Towards male-centric communication: Sensitizing health professionals to the realities of male childhood sexual abuse survivors. *Issues in Mental Health Nursing, 27*(5), 499–517.

UNICEF. (2020). *A generation to protect: Monitoring violence, exploitation and abuse of children within the SDG framework*. UNICEF.

UNICEF. (2023). *Clasificación internacional de la violencia contra los niños y niñas (ICAC)*. UNICEF. https://data.unicef.org/resources/international-classification-of-violence-against-children/

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGÍA

Open Access

Comunidades putrefactas: s'o y las relaciones de interdependencia

Rotten communities: s'o and interdependent relationships

Ismuhuk llaktakuna: s'o imasha kawsaykuna ministirishpa watarishka

Mayra Citlalli Rojo Gómez
mayracitlally@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6361-6887
Universidad Autónoma Metropolitana
(Ciudad de México. México)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
26/04/2025

Fecha de aceptación:
21/05/2025

Cita recomendada:
Rojo Gómez, M. (2025). Comunidades putrefactas: s'o y las relaciones de interdependencia. *Revista Sarance*, (54), 170 - 191. DOI: 10.51306/ioasarance.054.09

Resumen

¿Qué hay en el código de la pestilencia de los mitos *ñahñuh* (otomíes), como documentos históricos y vitales en transformación, que resuene en la búsqueda de otros pactos comunitarios? Atender los procesos de descomposición es una manera de estar —o acercarse— a la comunidad viviente. Un acto que está lejos de ser armónico: es incómodo y manifiesta conflicto, porque se constituye desde la fricción vital con la muerte. En este sentido, la comunidad no nace del acuerdo sino de la exposición mutua a lo que se pudre, a lo que duele, a lo que afecta: a la vulnerabilidad. La intención y enfoque de este texto se orientan por la noción de podredumbre desde la simbología *ñahñuh* y la noción nosótrica como parte de una epistemología en clave tojolabal (comunidades mayas).

Palabras clave: putrefacción; ñahñuh (otomíes); tojolabales; vulnerabilidad; comunidad

© INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGÍA

Abstract:

What is there in the code of the pestilence of ñahñuh (Otomi) myths, as historical and vital documents in transformation, that resonate in the search for other community pacts? Attending to processes of decomposition is a way of being —or approaching— the living community. An act that is far from harmonious: it is uncomfortable and manifests conflict, because it is constituted from the vital friction with death. In this sense, community is not born not from agreement but from mutual exposure to what rots, to what hurts, to what affects: to vulnerability. The intention and focus of this text are guided by the notion of rotting from the ñahñuh symbolism and the nosotropic notion as part of an epistemology in a Tojolabal key (Mayan communities).

***Keywords**: rot; lñahñuh (otomíes); tojolabales; vulnerability, community*

.....

Tukuyshuk

¿Imatak ñahñuh (otomíes) ñawpa rimaykunapika ismuy asnaykunamanta willachihun, imatatak nihun punta killkashkakunapi, imamanllatak willachiyka tikrachihun chaymanta mushuk llakta paktaykunata maskankapak? kay ismuykunata rimashpaka kawsak llaktawan —kimirishpa— kaypi kashpa kanatami hatuktachin. Kay rurayka mana huyayllakuka kanchu: ashtawankarin millanayan, na munarinchu kayta rurayka ashtawan wañuyman kimiririnkapakmi kan. Shinami shuk llaktaka mana pakta rimashpaka na wiñarinchu ashtawankarin pakta pakta imapash ismuhuk shina rikurin, imapash nanahuk shina rikurin, imapash nanachihuk shina; chaymi kan llakichirishka. Kay killkaywanka imasha ismurihuk shina yaywanmi killkashka ñahñuh shimita yuyarishpantin, shinallatak ñukanchik shimitapash yuyarishpa tojolabal yachaywan watachinkapak munani (maya ayllullaktakuna).

***Sapi shimikuna:** ismuykuna; ñahñuh; tojolabalkuna; Llakichirishka; ayllullakta*

Comunidades putrefactas[1]: *s'o*[2] y las relaciones de interdependencia.

Para Beto

1.

Su olor empieza a invadir la habitación[3]. Es un olor agridulce; su acidez hormiguea en la nariz. El calor aumenta, y el olor se expande: impregna el aire hasta penetrar nuestros poros. El aroma que fluye nos asalta. Es el recuerdo de que no cambiamos el agua de las flores, quizás una naranja está en la cocina cubriéndose de un moho verde, quizás la carne que se pudre en el bote de basura o yo misma estoy trasudando. El hecho es que están ahí, los tallos húmedos y viscosos, la naranja aguada, la carne llena de larvas y el sudor escurriendo por mi rostro.

No sólo es el olor corrosivo que invade, crece la sensación de incomodidad. El olor a descomposición se mete en la nariz y habita por mucho más tiempo nuestra memoria olfativa, provocando una sensación de náusea, un espasmo.

Ese olor dulzón y desagradable devora la materia y la transforma: la ablanda, la enturbia con tonos ocres, verdosos, rosados y negros. Es una materia infestada del blanco velloso o del polvo verde de los hongos, de las larvas pululando que devoran la carnosidad jugosa de los cuerpos, amenaza la mirada y se anida en la cavidad nasal.

[1] Este es el tercer ensayo exploratorio a partir de la investigación posdoctoral "Las muertes de Gutenberg: nosotros organísmico" (UAM, 2022; 2025). Un planteamiento en los bordes entre los estudios culturales y la investigación artística, que interroga y explora las relaciones entre la metáfora de las muertes del libro y otras formas de construir memoria y lenguaje a través de las relaciones con hongos, organismos que se presentan como los desorganizadores del orden racional y de lectoescritura humano-occidental. Es un relato especulativo que va de la mano con el desarrollo de micomateriales, línea que permite reconstituir las relaciones multiespecie como fuentes de memoria, agenciamiento sensible y epistémico de la vida en común entre vivientes.

[2] Palabra en *ñahñuh* (otomí), lengua de comunidades que actualmente habitan "en los estados de Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz; junto con los chichimecas, matlatzincas, mazahuas, pames y tlahuicas forman la familia lingüística otopame" (Canuto Castillo, 2020, p. 15). La traducción de *s'o* puede ser "lo delicado", vinculante tanto a humores y secreciones corporales como a la acotación sagrada de la transformación y del tiempo cósmico, natural y humano: una sucesión de "pieles podridas". "Los ancestros son pensados a partir de sus características físicas, sus afectos y sus humores" (Galinier, 2015, p. 57).

[3] Cristina Larrea menciona que Alain Corbin (1987), como primer historiador interesado por la historia de la percepción olfativa, establece que existen relaciones de correspondencia y poder entre la descalificación del olfato y la construcción de una cultura de la desodorización (Larrea, 1997, p. 36). Por otro lado, ha de considerarse que con el advenimiento de la biología molecular y el descubrimiento de los receptores olfativos por Linda Brown Buck y Richard Axel, en 2004, así como la perdida del olfato como sintomatología del COVID en 2020, el campo de estudio de la percepción olfativa se ha expandido y complejizado.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Nuestras narices y cuerpos habituados al vaho higiénico del cloro y a la frescura del pino artificial, desarrollan una renuencia a esa pestilente delicadeza porque nos lleva al recuerdo nauseabundo del aliento pútrido de los tiraderos de basura. Quizás rehuimos de ese aliento porque nos evoca la intimidad de nuestros propios aromas: sudor, grasa, agrio, fermentación, oxidación; la actividad de bacterias y hongos que habitan en nosotros. Nos empuja a la condición escatológica que compartimos con todo organismo biológico. Esta puerta abre otra narrativa de la experiencia de nuestros cuerpos, una que en las sociedades modernas e higiénicas se ha clasificado como impropia[4].

Atender los procesos de descomposición es una manera de acercarse —o estar— a la comunidad viviente. Un acto que está lejos de ser armónico: es incómodo y manifiesta conflicto, porque se constituye desde la fricción vital con la muerte. En este sentido, la comunidad no nace del acuerdo sino de la exposición mutua a lo que se pudre, a lo que duele, a lo que afecta.

Por un lado, la descomposición de la materia orgánica es un proceso biológico detonado por las interacciones entre diversos organismos, si pensamos en la relación con el suelo, además de bacterias y hongos, intervienen protozoarios, nemátodos (gusanos redondos), virus y algas. Más los macroorganismos como los artrópodos que varían desde los ácaros hasta escarabajos, termitas y lombrices de tierra, caracoles y babosas. Por otro lado, esa misma descomposición de materia tiene significados culturales e históricos cifrados en códigos simbólicos y rituales asociados con la muerte y el cuerpo enfermo.

[4] David Howes ratifica la importancia entre el estudio de los sentidos y de la cultura para identificar los códigos de sociabilidad de la sensación. ¿Qué de las sensaciones y su representación se admite en la normativa social? Una pregunta que nos lleva a un contrato fundado en los buenos modales de la burguesía de las ciudades europeas de los siglos XVIII y XIX, por lo tanto, es la base de los imaginarios y las prácticas interpersonales de las sociedades desodorizadas. Para más información al respecto, véase Howe, D. (2014). El creciente campo de los estudios sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad,* (15), 10–26. Asimismo, es importante cuestionarnos si, con todo y el aumento de la interdisciplina para abordar estos estudios, acaso seguimos en una tendencia de separación y clasificación jerárquica de los sentidos. Por ejemplo, me parece peculiar que se sigan clasificando "sentidos menores" al olfato, oído, tacto y gusto, como en la reciente recopilación de "La memoria de los sentidos. El nuevo mundo y los sentidos menores" (2024), de frente a los hallazgos científicos que establece que el olfato es un sentido quimicosensorial que está conectado con los centros de memoria y aprendizaje del cerebro. En el estudio "Human hippocampal connectivity is stronger in olfaction than other sensory systems" se sugiere que la relación olfato-hipocampo puede haberse mantenido en la evolución de los mamíferos, así como el olfato puede proporcionar información sobre cómo la memoria y cognición dependen de las interacciones hipocampales (Zhou Guangyu, Olofs, K., Koubeissi, Z., Mohamad y otros, 2021).

En mitos ñahñuh (otomíes)[5] "el mundo no existe más que por ser un mundo 'podrido' […] La fetidez es el marcador simbólico de la presencia del pasado en el presente, una huella cosmogónica gracias a la cual se mantiene vigente el orden de las generaciones, es decir, de la muerte como condición de la vida en la tierra" (Galinier, 2015, p. 56). La muerte se presenta como una forma específica de vínculo con el mundo. Por lo tanto, define las bases sensoriales del pensamiento e incluso de la sensación histórica que se encarnan en prácticas sociales desde la vida en común.

Concebir a la muerte como la cohabitación entre humanos y humanos, entre humanos y más-que-humanos, entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo macro y lo micro, golpea a los modelos y métodos del lenguaje y prototipos sociales fundados en la autonomía[6] y autosuficiencia.

Entonces, el misterio del olor a podrido[7] poco a poco va inundando la cocina, perforando la piel, se mete como la humedad a plena luz del fuego, el molesto sonido de las moscas nos hace manotear cuando nos vemos invadidos de ese olor dulzón y ocre. Este proceso se vuelve un territorio simbólico, conceptual y político que implica reencausar nuestras maneras de concebirnos como cuerpos en descomposición.

La idea de la descomposición podemos rastrearla con Donna Haraway y *Los niños compost,* un trabajo de fabulación especulativa cuyo objetivo es una práctica escrita que incluye nociones como sentipensante y la "figura

[5] Es importante señalar que un sector de comunidades *ñahñuh* (otomíes) migradas a la ciudad de México, sostienen una lucha por el derecho a la vivienda digna tras el sismo de 1985. El 1 de febrero de 2025, anunciaron que lograron de un predio en disputa en una colonia que ha pasado por fuertes procesos de gentrificación. El 12 de octubre de 2020, la comunidad tomó las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) para exigir atención a sus demandas (Marlo, 2025, p. 1).

[6] La investigadora Ager Pérez Casanovas en su conversación *Derribar el mito de la autonomía: hacia una filosofía de la interdependencia* (Instituto Otavaleño de Antropología, 29 mayo, 2024), revisa la problemática de la autonomía desde el sentido de comunidad, donde ocurren relaciones entre cuerpos, discapacidad y arte. Señala que la filosofía occidental crea al individuo solipsista cuya afirmación se sostiene por el pensamiento de Descartes y la Ilustración. Al mismo tiempo, otro elemento central en Pérez Casanovas es cuestionar el ocularcentrismo.

[7] Para Lévi-Strauss, lo que podemos percibir como fresco y podrido son "categorías empíricas" que se adoptan y adaptan a un punto de vista de una cultura particular (Lévi-Strauss, 2010, p. 11). Cabe señalar que el investigador Pardo-Tomás en su texto *Jerarquía de los sentidos y conocimiento de la naturaleza americana de los escritos de Francisco Hernández en México*, nota la ambivalencia del carácter de "empírico" aplicado a la jerarquización de los cuerpos. Es decir, Francisco Hernández, como cronista, asume la importancia de que el criterio de la información recabada por otros debía ser "catada" o comprobada por sus propios sentidos para darle validez (Pardo-Tomás, 2024, p. 22). No obstante, en cuanto a los cuerpos-saberes de los habitantes indígenas de la Nueva España, en el área de conocimiento de la "materia medicinal", ellos no podían fungir como receptores de sentidos y "catadores". Al contrario, ese saber "empírico" era opuesto a "un razonamiento clínico desde el conocimiento anatómico basado en las disecciones y la averiguación de la causa de la enfermedad […]", por tanto no podía constituirse como un conocimiento "dogmático", base del "saber médico racional" (Pardo-Tomás, 2024, p. 24).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de los palabreros de la muerte" (Haraway, 2017, 13). El trabajo de Haraway es un referente contemporáneo sobre la necesidad de resituar las relaciones humanas a partir de su extensión a parentescos más-que-humanos; más allá de lo consanguíneo, la asociación es desde lo orgánico y un universo tentacular. Sin embargo, su estilo es algunas veces dramático, luego preciosista y, como ella misma lo dice a propósito de uno de sus personajes, plagado de "un sentimiento de salvaje esperanza" (Haraway 2017, 20). Esta literatura tiene su límite en la propia ficción y circulación exclusiva de un discurso académico-literario.

Desde mi perspectiva, esta operación ficcional, si bien conlleva el valor y potencia central de la imaginación, llega a un límite objetivo de la práctica directamente social, cultural y económica actuales. Como lo marca Leonor Silvestri "la resistencia tiene que ver con la contraproducitividad, es decir que no basta transgredir normas para singularizar a quienes las transgreden […]" (Silvestri, 2021). Es así que la transgresión está más allá de la intención situada del discurso, la creación de un manual o modelo generalizador creado para prácticas embellecidas por la interdependencia.

La muerte es el centro de sustancias "delicadas" —como lo describe Galinier— que constituyen los límites de lo que puede aparecer. Un lazo más íntimo que nos enreda.

En este entramado material y simbólico, la relación con la delicadeza también implica lo no estable, así como la oscuridad representada por la luna como divinidad de la vegetación. Por tanto, "lo que apesta" no se esconde, no es deshonra ni vergüenza, tampoco necesita ser descontaminado. Al contrario, esa presencia odorífera es la necesidad misma del carácter cíclico del tiempo."Los ñahñuh (otomíes) consideran hediondas las figuras mayores del cosmos […]. El olor fétido indica la presencia de una fuerza activa, que se manifiesta mediante una multitud de seres, del mundo humano, animal, vegetal e incluso mineral" (Galinier, 2015, p. 57).

¿Es pertinente esta imaginación mítica en nuestros contextos y experiencias?

Asumiendo la propia angustia de lo que se nos escapa, porque nuestro lenguaje y experiencias culturales están anclados a los códigos de la cotidianidad e historia contemporánea —enmarcadas en las experiencias e implementación

nacionales, regionales y locales del capitalismo, el neoliberalismo y la globalización[8]— el ejercicio del pensamiento crítico no necesariamente llega a la descripción exacta ni a la identificar claramente la complejidad que despierta una sensación. Tampoco se puede recrear imaginariamente los contextos pre-coloniales, o asumir que las comunidades no-occidentales habitan en el purismo atávico. Mucho menos que de frente a la delicadeza de nuestros cuerpos apestosos sepamos cómo comportarnos.

No obstante, es probable hacer un tejido denso sobre esta particular sensación de la vulnerabilidad corporal, en tanto que las comunidades de la putrefacción, delicadas, inestables, buscan formas de cohabitar el mundo desde los cuerpos que son atravesados por distintas fuerzas (placer, dolor, fragilidad, cansancio); y tejen lazos hacia una sensibilidad comunitaria e histórica pero no de "alegrías compensatorias"[9]. Se pueden reacomodar con otras maneras de enunciación, de simbolización, de técnicas, de valores éticos en torno a los cuidados, de prácticas y experiencias que transgredan los códigos globales de las actuales relaciones afectivo-digitales.

En Europa, durante el siglo XVIII, lo que se identificaba como malos olores en el cuerpo eran marcas para determinar la mortalidad de la enfermedad. Al mismo tiempo, como lo señala Cristina Larrea, surgió un amplio vocabulario: "peste, efluvio, fetidez, tufo, pestilencia, catipén, emanación y hedor" (Larrea, 1997, p. 47) que, con toda su carga significante, no describieron la variedad sensible de la molestia, de las contradicciones, de la intimidad que produce el hedor. Esta dimensión sensible asociada a la pregunta ¿dónde se producen y con qué se vinculan estos olores?, tiene una fuerte relación con los cuerpos enfermos y la muerte, que socialmente se han delimitado a espacios como clínicas, cárceles, cementerios, cuerpos enfermos, pero también cuerpos y zonas marginadas por la "pobreza"[10]; en suma, expresan un compuesto de debilidades mal vistas en el mundo de la eficacia y fuerzas juveniles.

[8] Zygmunt Bauman, en el apartado *¿Universalizar o ser globalizado?*, define que la globalización "en su significado más profundo expresa el carácter indeterminado, ingobernable y autopropulsado de los asuntos mundiales; la ausencia de un centro, una oficina de control, un directorio, una gerencia general. [En este contexto nos encontramos con] la difusión ilimitada e irrefrenable de las normas de libre comercio y, sobre todo, al movimiento sin trabas del capital y las finanzas, la "economía" se libera progresivamente de todo control político […]" (Bauman, 2010, pp. 80-90).

[9] Leonor Silvestri menciona en una entrevista que lo que llama "alegrías compensatorias" son "falsas alegrías porque lo único que tenemos es la posibilidad de explotar a alguien más en el momento del esparcimiento propio, en vez de crear otro mundo." (Silvestri, 2021).

[10] En su investigación, Cristina Larrea indica el estudio analítico de Constance Classen (1992) entre el olor, la discriminación y la exclusión (Larrea, 1997, pp. 42-45).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Galinier desarrolla el capítulo *La sociedad enferma* como parte de las comunidades ñahñuh (otomíes), donde la enfermedad se vincula con los movimientos de *nza'ki*[11], que se puede traducir como "fuerza" que fluye y conecta cuerpos de todas las naturalezas. La enfermedad es una alteración social, cósmica, corporal y psíquica[12], sin embargo, la interpretación de Galinier está separada de la idea de podredumbre como energía fundacional; sino al contrario, se describe como oposición al bienestar del cuerpo, así como traducciones del bien y el mal en los rituales y curaciones. Esta contradicción de sentido se debe a lo que el propio etnógrafo identifica: "la dicotomía de lo bueno y lo malo es un reflejo del maniqueísmo cristiano, y no una distinción indígena" (Galinier, 1990, p. 21).

A diferencia de las categorías morales del bien y el mal que todavía se arrastran en el pensamiento y prácticas culturales y sociales globales, en las comunidades micro y macrobiológicas se identifican diferentes tipos de interacciones entre organismos; interacciones que la ecología ha definido como: neutralismo, comensalismo, mutualismo, simbiosis, antagonismo, competencia, amensalismo, parasitismo y depredación (Ruiz Herrera, 2008, pp. 109-114). Si bien se manejan en una clasificación de positivas y negativas, no están alineadas a un valor moral-religioso y castigable, más bien son asociaciones laxas o sólidas, generales o específicas entre agentes. En este sentido, el paradigma de la simbiosis[13] ha sido el más abordado en la esfera de las relaciones de los cuidados y la interdependencia.

[11] Se puede consultar la manera en que la palabra *nza'ki* constituye experiencia y significado del cuerpo como parte de una configuración nosótrica vegeto-humana en el artículo Rojo Gómez, M. C. (2021). Imaginaciones de la evolución de los cuerpos: Apuntes sobre las relaciones entre plantas y humanos. *Artnodes*, (27), 1–10. https://doi.org/10.7238/a.v0i27.373929

[12] Podemos asociar la noción de lo psíquico a lo que Gilbert Simondon propone desde la pregunta "¿Cómo se distinguen lo psíquico y lo vital? [desde la] teoría de la individuación, lo psíquico y lo vital no se distinguen como dos sustancias, ni incluso como dos funciones paralelas o superpuestas; lo psíquico interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente […], hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna […] El recurso a la vida psíquica es como una ralentización de lo viviente que lo conserva en estado metaestable y tenso, rico en potenciales […] En el psiquismo, la afectividad es desbordada; plantea problemas en lugar de resolverlos, y deja no resueltos los problemas de las funciones perceptivo-activas." (Simondon, 2009, pp. 241-242).

[13] Stefano Mancuso escribe: "Si le echamos un vistazo a los miles de relaciones que gobiernan los sistemas naturales, vemos que el 'mutuo apoyo' se encuentra en todas partes. Hoy lo llamamos simbiosis [fue] Lynn Margulis quien, en los años sesenta, descubrió su fundamental importancia en relación con el desarrollo de la vida. […] La teoría [sobre la evolución de las relaciones simbióticas entre bacterias] llamada endosimbiótica […] es decir, una relación favorable entre dos organismos que viven el uno dentro del otro, enseguida pasó a llamarse 'teoría endosimbiótica seriada'. [Esta] teoría […] sacudió los cimientos de la evolución gradual de tipo darwiniano […]" (Mancuso, 2020, pp. 112-113).

Sin embargo, este planteamiento se ha vuelto una especie de operación delimitada en intenciones tanto en la escena artística como académica[14], sin negar su valor en el proceso del pensamiento crítico. Es importante señalar que, al tornarse efervescentes como prácticas aisladas, circulan como discurso o estrategia de posicionamiento en el mercado de las artes y la industria académica nacional e internacional. Desde mi punto de vista, lo que aparece como disruptivo encuentra rápidamente un puesto codificado en un sistema que demanda cuerpos de olores agradables, capaces de respuestas rápidas y estratégicas aun en contextos de guerra. Este sistema de oferta y demanda radicaliza cada vez más la competencia individual del "sálvese quien pueda", cuerpos disgregados que en aparente ejercicio democrático representan la guerra, la violencia, la segregación de sus pueblos o países. Cabe anotar que algunas de estas historias —encarnadas mayoritariamente— son quienes pueden acceder a esas ofertas y redes en constante competencia. Ese hacer públicas y "encarnadas" las historias de violencia y vulnerabilidad sin duda movilizan identidades y sucesos que informan y, al mismo tiempo, se sitúan en el marco de recuperar el equilibrio. Son imágenes de cuerpos funcionales en el sistema de representación de la resilencia, con lo que se puede crear guiones genéricos y aceptables de vulnerabilidad.

Quizá lo que enfrentamos no sólo son divergencias de carácter ontológico dentro del miasma cultural globalizador sino además el desdibujamiento de pactos colectivos. ¿Qué hay en el código de la pestilencia de los mitos ñahñuh, como documentos históricos y vitales en transformación, que resuenen en la búsqueda de otros pactos comunitarios?

No podemos desvincularnos de este sistema de experiencia y enunciación derivado de la colonialidad eurocéntrica, pero al mismo tiempo tampoco podemos orientar la problemática a ¿cómo conocer aquello que no existe, que no se dio en nuestro tiempo? Frente a esta cuestión, Carlos Lenkersdorf plantea que la lengua es la que encausa otros enfoques del problema (2020, pp. 197-214).

[14] El investigador Aldo Ocampo-González menciona que en la escena de la educación inclusiva se ha introducido en el *mainstream* pedagógico-discursivo como un concepto universal abstracto que apela al funcionamiento de las estructuras abstractas de la democracia. El postulado vuelve "universal la singularidad" a partir de la especulación como discurso del llamado Sur Global. Al mismo tiempo, lanza la pregunta "¿Qué implica pensar cada uno de estos proyectos políticos en términos de praxis?", refiriéndose las múltiples formas existenciales de lo humano. (Ocampo-González, 2023, p. 239).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

2.

En un sueño me corté una mano y un pie, no sentí dolor o temor cuando lo hacía. Una de mis hermanas me dijo que quemara aquellas extremidades amputadas, que no las tirara crudas. Yo no hice caso y las tiré. Empecé a sentir la angustia de pensar que mis extremidades estuvieran pudriéndose en la basura, corrí al tiradero y ellas salían de la bolsa negra y me perseguían. Al despertar, seguía angustiada no por la persecución de mi mano y mi pie cortados, sino por la sensación de pudrición.

La amputación del pie o de la pierna en los mitos y rituales ñahñuh representa al Señor del mundo que es el *tãšk wa,* "el gran pie podrido", que se asocia al conejo (*khwa)* lunar y a la capacidad de transformación (Galinier, 1987, p. 437).

El olor putrefacto descompone los códigos del agrado[15] y se vuelve una forma de pensamiento y experiencia del mundo. Conviene señalar que la intención y enfoque de este texto —orientados en la noción de podredumbre desde la simbología ñahñuh y la noción nosótrica como parte de una epistemología en clave tojolabal— difieren de la propuesta de Julia Kristeva sobre la abyección. Kristeva configura una relación con lo "expulsado" o "arrojado" desde el pensamiento psicoanalítico. Se trata de la identificación de la repulsión como parte del juego entre el yo y el objeto (no-yo), como proceso de lo ocluido, de lo ominoso. Esta constitución de la psique es una tradición occidental que incluso ha sido escogida por etnógrafos para la lectura de símbolos y prácticas en comunidades

[15] Actualmente, los códigos del agrado y desagrado deben observase más allá de la norma dicotómica. Debido al desarrollo de la biología molecular, de alguna manera, hay un regreso peligroso al principio de universalización-estandarización-eliminación de variables. El estudio *The perception of odor pleasantness is shared across cultures* (2022) propone, mediante ciertas pruebas y condiciones, que la condición odorífera agradable depende de los siguientes porcentajes: factor cultural corresponde a un 6%; 54% se debe a la variabilidad individual; y la identidad odorante (estructura molecular) corresponde al 41%. Lo que quiere decir que se puede crear un modelo universal que pueda predecir la agradabilidad basado en un modelo entrenado en respuestas urbano occidentales. Con ello se sostiene que el olor a vainilla es el preferido, dada su base de ácido isovalérico; y el más desagradable es el del sudor. ¿Qué modelo económico y cultural es lo que este tipo de investigaciones, basadas en la relación estructura-función, sostienen? El turismo olfativo y con ello la estandarización y universalización de la historia, la memoria y la sensibilidad de los cuerpos. Se puede revisar la nota de Julia Eskins, *¿Qué es el turismo olfativo y por qué su futuro huele a éxito?*, para ubicar los distintos proyectos desarrollados en Europa con este enfoque. Para problematizar críticamente su asociación con las propuestas legislativas en Francia y España sobre el patrimonio sensorial, véase Álvarez González, E. M., & Moreno Linde, M. (2022). Francia: la protección del patrimonio sensorial rural, la eliminación de los envases de plástico de frutas y hortalizas y el impacto de la Ley del Clima y Resiliencia. En G. García Álvarez, J. Jordano Fraga, B. Lozano Cutanda & A. Nogueira López (Coords.), *Observatorio de políticas ambientales 2022* (pp. 122–143). CIEMAT.

originarias. Tal es el caso del mismo Jacques Galinier y sus interpretaciones sobre los rituales, símbolos y mitos de distintas comunidades ñahñuh (otomíes); particularmente, el estudio que hace sobre el carácter central del olor y el centro de la luna como ciclo ritual vegetal relacionado con las máscaras de los padres podridos o los viejos del Carnaval, así como el carácter ritual y simbólico de la desollación y amputación con el símbolo del "pie podrido" y su transfiguración a zopilote (Ave de rapiña). Para Galinier, dichos símbolos están centrados en la relación fálica propuesta por la teoría Freudiana. No obstante, en esta elección, el mismo etnógrafo advierte haberla utilizado como resultado de la frustración por no descifrar las contradicciones y lo que no logró comprender de la complejidad de estas comunidades (Flores, 2011, p. 199).

En este sentido, Kristeva entiende los simbolismos y sensaciones culturales de repulsión hacia la muerte, el cadáver y la putrefacción, como partes descartables de la vida y, en ese límite, lo expulsado se objetualiza (Kristeva, 2004, p. 10). Esta condición de objeto y repulsión no necesariamente se localiza en la concepción cosmogónica ñahñuh (otomíes), así como el carácter opuesto de sujeto-objeto no figura en la enunciación y uso del nosotros tojolabal. La concepción de la muerte en culturas no-occidentales es un tejido entre su cosmogonía y su ontogénesis (Flores, 2011, p. 202). Además, tenemos que sumar aspectos históricos de los colonialismos como parte de la historia contemporánea de estas comunidades y las diversas operaciones de colonialismo interno[16] que involucra la fundación de sociedades mestizas o antropófagas-devoradoras culturales[17].

Lo que quizá valdría la pena señalar como un cruce interesante con la lectura de Kristeva es que ese estado cambiante donde la muerte es parte de la vida, ofrece una perturbación, por tanto el quiebre de un orden epistémico, ontológico y sensible (Kristeva, 2004, p. 11).

[16] Procesos que responden a las transformaciones del orden de las constantes adaptaciones estructurales de las propias independencias y constitución de los Estados-Nación. Pablo González Casanova lo define de la siguiente manera: "La noción de ‹colonialismo interno' sólo ha podido surgir a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias. La experiencia de la *independencia* provoca regularmente la aparición de nuevas nociones, sobre la propia independencia y sobre el desarrollo. Con la independencia ***política***, lentamente aparece la noción de una independencia integral y de un neocolonialismo; con la creación del Estado-nación como motor de desarrollo, aparece en un primer plano la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales" (González Casanova, 2006).

[17] La noción de antropofagia centrada en el contexto del nacionalismo brasileño carga con la contradicción de que la base histórica de donde surge (1928) es de artistas pertenecientes a la burguesía cultural. No obstante, también es posible entenderla como un archivo múltiple colonial que también alude a fricciones culturales donde el consumo del cuerpo de los otros era parte de procesos rituales. Para más información al respecto, véase Rojo Gómez, M. C. (2014). *La antropofagia como concepto curatorial de la XXIV Bienal de São Paulo: institucionalización de un discurso, crítica y negociación* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

En la búsqueda de relaciones entre cuerpos putrefactos y otros pactos comunitarios desde la noción de lo delicado, encuentro de utilidad el cuestionamiento hacia la manera en que podemos enunciar, imaginar y crear las condiciones para las prácticas de interdependencia. De manera particular me sumo a la voz de Leonor Silvestri, aunque a veces es tosca, violenta y contradictoria, porque es necesario identificar cuando el discurso de "comunidades interdependientes" se inscribe en una dinámica de transacción y un dispositivo privilegiado de personalidades, cuya socialización de los conocimientos, saberes y experiencias está atravesada por altos niveles de extractivismo y usufructo. Esta observación no deja de tener presente la urgencia de la difusión y de las preguntas colectivizadas "¿Quiénes [nos] cuidan? ¿Quiénes [nos] visitan?" (Silvestri, 2022). ¿Quiénes preguntan por nosotros? ¿Quiénes insisten? ¿Quiénes se van? Colocando en el centro el carácter vincular de la lengua plagada de sonoridades, olores y sensaciones con una praxis de intimidad, complicidad, confianza y un llamado odorífero a quienes aún puedan escuchar.

La idea y práctica del nosotros tojolabal, antes mencionada, desplaza el rol individualista del "sujeto-activo" y la objetualización del "sujeto-objeto" pasivo, quien recibe la acción. Este indicador de la gramática del español es desplazado por la concepción de la multiplicad de sujetos que conviven: el sujeto vivencial y el sujeto agencial (Lenkesdorf, 2020, p. 199). A partir de este reacomodo no sólo gramatical sino también epistemológico, se puede considerar que el cuerpo individual es una comunidad en sí misma desde la relación intersubjetiva, la cual permite un nosotros donde no hay objetos ni sujetos pasivos, e incluso borra la condición de privilegio jerarquizado de lo humano y abre las relaciones con los-más-que humanos. Para Carlos Lenkersdorf, la intersubjetividad es una manera de práctica del *nosotros tojolabal*, que yo interpretaría como un "entre" —entendido como una transición— de sujetos múltiples y en movimiento, que al borrar las relaciones de subordinación y dependencia desde la enunciación y la gramática, deja espacio para otras prácticas de interacción. Esta operación donde la lengua forma parte de los procesos vivenciales y culturales abre a la práctica comunitaria campos de fuerza multidireccional donde actúa el vivir-morir[18], donde los saberes y experiencias nacen, crecen y se nutren desde una

[18] Carlos Lenkersdorf habla de la "convivencia", no obstante el texto de Silvestri *¿Elegirías curarte si pudieras?*, menciona algo que rompe con las inercias de embellecer o romantizar ciertas palabras, como es el caso de convivir. En tanto "mutante orgullosa" (se refiere a quienes no se reconocen que viven en el mundo de los sanos), escribe lo que Mariana dice: "no le gusta que le digamos convivir. Además, la convivencia siempre termina mal" (Silvestri, s/f.). Porque en la práctica la convivencia no es armoniosa ni horizontal, a menos que la idealicemos.

metamorfosis nosótrica. Un accionar compartido pero no armónico ni equilibrado que no por eso carece de la activación del "cosaber" (Lenkersdorf, 2020, p. 199).

Quizás se hace necesario reconfigurar lo que entendemos como comunidad misma y la vida en común que tiene acotaciones en la operatividad de las redes hipertecnologizadas.

De principio parece que lo colectivo va vinculado a la pertenencia que asume alguna reivindicación identitaria —esta promesa de pertenecer e identificarse como razas, géneros, clases o corporalidades discapacitadas— cuyo fin son vínculos socializantes. Perspectiva que inscribe en las formas humano-políticas a los organismos más-que-humanos que atraviesan el reconocimiento de su existencia a partir de legislaciones, garantes de protección y uso en beneficio del control de las interacciones de los diversos agentes que estructuran la vida social y económica en el marco del Estado. En consecuencia, la idea de comunidad te marca una especie de contrato ¿con quiénes acuerdas entenderte? ¿Para qué entenderse? Acaso, como lo dice Carlos Lenkersdorf, ¿es un acuerdo entre iguales? Quizás esta idea de iguales contraviene a las comunidades putrefactas y su propia condición disruptiva e incómoda, en tanto que lo que se retoma de los procesos nosotrificantes es la multiplicidad, el ruido que la multitud de voces, olores y texturas provocan desde sus singularidades. Un suceder impropio de la condición de equilibrio, progreso y civilización.

Las comunidades putrefactas no son una apuesta a la eficiencia —incluso friccionan con la institucionalización de un modelo—, más bien apuestan a acciones instituyentes, capaces de abrir interregnos; porque, aunque la lengua es sustancial, la palabra que surge de la labor del pensamiento no es el eje central de ese "entenderse" en lo común. Esta proposición que hago la contrasto con la charla que dio Leonor Silvestri en torno a su libro Ética mutante del deseo disca y las afecciones de la interdependencia funcional (2021) donde se plantea que "la ecuación a mayor capacidad de afectación aumenta la potencia" (refiriéndose a Baruch Spinoza) —en contexto de los cuerpos que viven con alguna condición discapacitante, que en su caso se refieren al Crohn (enfermedad crónica que causa inflamación en el tracto digestivo)— "no necesariamente quiere decir más personas, sino al contrario […] hay que encerrarse y prestarle atención al cuerpo" (Silvestri, 2021). Este planteamiento está centrado en el término de Peter Pál Pelbart, la "soledad positiva", que Silvestri dice que "hay que hacerla

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

una fuerza activa" mediante el autoencierro y el "desagregarse", lo que rompe los ritos de sociabilidad tradicionales, como la familia y la asamblea. El desagregarse, el autoencierro, se propone como una forma de hacer filosofía sin que necesariamente se vincule al rechazo y con ello a una incomodidad personal. En suma, para Silvestri, "la comunidad" pasa a ser una marca propia, una moneda de cambio y para los escuchas se resume en "cada uno de nosotros nos descubrimos como ser individual", a lo que Leonor acota que "no somos individuales sino singularidades, porque de individualidad no tenemos nada sobre todo por la interdependencia funcional. Porque para funcionar dependemos de una gran cantidad de prótesis —a las discas se nos nota más— sin las cuales no podríamos andar ni un paso. […] No es que no se pueda pertenecer a algo sino [el conflicto radica en] pertenecer a los dispositivos coloniales" (SIlvestri, 2021).[19] Desde, mi punto de vista, este planteamiento de Silvestri no tiene conflicto en tanto poder habitar las contradicciones propias entre teoría y praxis, sino en la negación de que detrás de la apariencia incorrecta y rimbombante de términos como "ética mutante" y "deseo disca", más que una apertura a crear "otros mundos posibles" en un tiempo-espacio donde no hay lugar para esos "otros mundos", se contraen en la afirmación identitaria y exclusiva de autodenominarse "discas".

En este sentido, me parece que se pierde la propia potencia de lo mutante como parte de una ética radical, que nos remite al territorio de los monstruos. Y es que ser monstruo es una potencia que irrumpe el orden de lo normal, rehuye a la generalidad de una definición pero también a la estabilidad de un arraigo identitario. Al establecer la figura del monstruo desde la condición misma de lo mutante, fisuramos la estructura evolutiva progresiva. El monstruo y su ciencia (la teratología) se fundan en el principio de la propiedad médica que explica y expone la particularidad y generalidad de las leyes fisiológicas que regulan el comportamiento social: He aquí al monstruo, bajo una ventana de reglas fisiológico-morales: "lo tienes a la vista".

No obstante, la regulación de la vida de un organismo se lleva a su máxima expresión en su comportamiento social, que debe inscribirse en acciones conforme

[19] Decidí emplear el formato de la charla y no la referencia del libro porque considero que hay una estructura narrativa y afectiva en la conversación online, que de una u otra manera se manifiesta como una reunión, si bien digital, no sólo de interesados/as sino además de lo que parece personas que se conocen y tienen un vocabulario común. Así como la importancia de la gestualidad facial y el enojo propio del tono de la voz de Silvestri. Otro aspecto que me parece importante es que en este diálogo, particularmente en la última parte, se expresa la inquietud por hablar de la comunidad, de la vinculación más allá de la socialización global. Que expresa la tensión entre teoría y realidades corporales afectivas que intentan dotar de significado a la oposición "comunidad-interdependencia" de frente a "desagregarse-soledad" como dos campos opuestos sin aparente posibilidad de mutación.

las leyes que instaura la idea de mejoramiento (Nietzsche, 1986). La invención de lo "otro", desde el lenguaje del "hombre civilizado", constituye su propia exclusión, es por ello que el monstruo entra en una imaginación de lo destructivo. La historia difundida del monstruo de primera instancia es profundamente colonial, y digo profunda porque se ha interiorizado una sensación de desagrado y rechazo a la palabra como adjetivo, sus representaciones y corporalidades asociadas. Usualmente, a los monstruos se les atribuye el territorio de la fantasía para implementarlos como herramientas didácticas vinculadas a creencias e ideologías de las sociedades, fundamentalmente, occidentales. Y más que una herramienta didáctica o identidad que busca su legitimidad mediante la creación de identidades difusas, el monstruo regresa como potencia subversiva y divergente a lo unitario y universal. Desborda y rompe la regularidad del orden instituido mediante lo múltiple, se convierte en una posibilidad de interpelación a través de imaginaciones y experiencias centrífugas y subversivas. Considero que si asimilamos esta percepción de monstruo, los horizontes de imaginación, discurso —y ojalá que prácticas— nos acercarán a la propia exposición de la vulnerabilidad corporal, desde los cuerpos que se abren como lo propone Judith Butler:

> Parte de lo que un cuerpo hace es abrirse a otro cuerpo, o a un conjunto de otros cuerpos, y por esta razón los cuerpos no son unidades cerradas. Están siempre en cierto sentido fuera de sí mismos, explorando o navegando su ambiente, extendidos y a veces hasta desposeídos por los sentidos. Si somos capaces de perdernos en otro cuerpo, o si nuestras capacidades táctiles, móviles, hápticas, visuales, olfatorias o auditivas nos llevan a actuar por fuera de nosotros mismos, es porque el cuerpo no se queda en su sitio, y porque este tipo de desposesión es generalmente característica de los sentidos del cuerpo. Este cuerpo, en su acción sensorial por fuera de sí mismo, no permanecerá encerrado, indivisible e individual. (Butler, 2017, p. 21)

Actualmente, en la línea de la filosofía de la biología[20] se están cuestionando los paradigmas de individuo biológico y selección natural a partir de los hongos, organismos complejos que poseen características y funciones de animales y plantas, —además de otras no encontradas en ningún otro organismo— y una gran biodiversidad —6.28 millones en el planeta—. Además, está la imposibilidad de no conocer ni entender en su totalidad este reino, que tiene roles funcionales centrales en los ecosistemas tales como la descomposición, parasitismo y simbiosis. Estas observaciones han identificado

[20] La filosofía de la biología se desarrolla en los años sesenta con David Hull y Michael Ruse; no obstante, los investigadores Marín y Suárez explican que esta disciplina tiene un sesgo proveniente de problemas derivados de la evolución con un enfoque centrado en genética de poblaciones y del reino animal (Marín y Suárez, 2024, p. 74).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

que las categorías tradicionales de especie no alcanzan a explicar la complejidad de las interacciones, a lo que nos cuestiona sobre ¿cómo definir la individualidad de frente a que las relaciones extendidas entre organismos —por ejemplo hongo-bacteria-planta—? O si la selección natural opera de forma independiente, o solo en el conjunto (el holobionte), o en ambos (Marín y Suárez, 2024, p. 73). Estas preguntas pueden caracterizarse como antiantropomórficas, nos mueven a mirar lo que no está a la vista, y con ello amplían las posibilidades de reconfigurar prácticas y discursos donde la agencia es una función dada por el hecho de estar vivo, y donde es fundamental la flexibilidad y versatilidad del comportamiento para dejarse afectar multidireccionalmente.

3.

Acerqué mi nariz detrás de su oreja, creo que buscaba un recoveco para saber a qué olía debajo de su perfume. No tardó mucho en emerger el olor agrio de su sudor y su grasa. Es el contacto, el cuidado de ese delicado contacto que el olor despierta.

Reconozco que el impulso a escribir no solo es una desbordada operación mental sino que se mezcla con el desconcierto, el extrañamiento de sentir, de buscar dónde hay lugar para ese estado que no puedo explicar.

Me pregunto ¿qué hace que las palabras no se encarnen en actos y decisiones que tengan una afectación de quiebre radical en nuestras inercias individuales y sociales? Con esta pregunta no quiero decir que no haya espacios de resistencia que logren otras formas de vivir el mundo y que contradigan mis afirmaciones y mis dichos, pero una escribe para expresar que en sus territorios, tan extensos o limitados —como se quieran percibir— sobrevive una fuerza de homogeneización radical, y en eso no hay relativismo. Porque hay una serie de rutinas de aislamiento autoimpuesto, que quizás —pensando en los dichos de Silvestri— crea un ser-hacer antisocial. Lo cual tiene una base de negación ante lo que hoy somos como sociedades que se vinculan desde las pantallas como parte de las relaciones corporales a través del tiempo y las tecnologías, lo que indica que también se expresa como inscripción que "fuerza el cuerpo a doblarse, ceder, sufrir y responder, hasta tomar una nueva forma, teniendo la presión que se ejerce sobre éste, por lo que el cuerpo debe pensarse entonces

no como sustancia contenida, sino como un sitio de dañabilidad, exposición apasionada y contacto ético" (Butler, 2017, p. 23).

Pero si bajo las dinámicas de aislamiento autoimpuesto ya no hay nada que decirnos, entonces como sociedades de la palabra hoy silenciada tenemos menos interés en olernos y sentirnos. Esta aseveración no está dirigida al drama de un pasado mejor, sino a preguntarnos desde esta misma condición de desorganización, de putrefacción de nuestra "materia social", ¿cómo[21] encarnamos la resistencia y la transgresión a la normatividad desvinculante globalizada?

Me gustaría al menos dejar señalada —con preguntas— la problemática de los reacomodos políticos que estamos viviendo —línea pendiente a desarrollar con mayor profundidad—, para matizar este ensayo. Con el propósito de que no quede una abstracción de lo que llamo "materia social". Partimos de que —de una u otra manera— participamos de esta normatividad desvinculante globalizada, que se centra en el fenómeno de las redes sociales, pero ¿qué pasa con "lo demás" que nos rodea? No podemos dejar de lado que sistémicamente estamos viviendo profundos reacomodos de la propia estructura social. Algunos puntos a considerar son: ¿qué pasó con los movimientos sociales desneoliberalizantes a partir del paradigma del "progresismo" —podemos identificar que en la década de los noventa la presencia de el EZLN (México) y la CONAIE (Ecuador) fuerzas sociales emergentes con prácticas autonomomístas—? ¿De qué manera asociamos los aislamientos autoimpuestos —bajo las dinámicas pospandemia— con la crisis del paradigma de la democracia y las izquierdas? ¿Las dinámicas de las *fakenews,* así como el culto a la personalidad política y la expansión de las identidades resilentes y solitarias están constituyendo el pensamiento neoconservador (Trump, Milei, Bukele)?[22]

Estas preguntas nos llevan a establecer que la relación entre la violencia y la muerte parte de un fenómeno semejante: son palabras con una gran variedad de usos, incluso monedas de cambio en cualquier escala de escenarios políticos, sociales y culturales para denominar cualquier acto "atroz", desde las guerras

[21] "Bimba me recuerda eso, hoy. Todas nos vamos a morir, de la Parca y de las guampas no se salva nadie. El tema es cómo. Esencia singular de todo cuerpo: desgastarse, romperse, degradarse, ser vulnerable, corromperse" (Silvestri, 2021).

[22] Véase la discusión online "Ecuador y los reacomodos políticos en América Latina". *Mesa Roja* (17 de abril 2025).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

hasta la manipulación psicológica de una pareja de enamorados, o el cambio climático.

Lo cierto es que moralmente la violencia es condenada porque en sí misma es *mala* en los contextos del humanismo del pensamiento occidental y colonial. Sin embargo, ¿qué es lo justo, lo injusto, lo falso, lo verdadero, lo bueno y lo malo en otras lenguas y culturas?

Acercarnos a la idea de violencia implica identificar cuándo esta se volvió campo de identificación y discusión. La investigadora Elsa Blair Trujillo cita que Jean-Marie Domenach ubica el origen de la discusión sobre la violencia en el siglo XIX, con George Eugène Sorel, filósofo y teórico del sindicalismo revolucionario, a quien Walter Benjamín cita en su texto *Para la crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921), para diferenciar entre la violencia como huelga general revolucionaria y la huelga general política[23]. En este contexto, el concepto moderno de violencia es exclusivamente humano, el cual atraviesa el surgimiento del Estado y sus aspectos políticos en términos jurídicos y de derecho, que surgen por contrato "social".

La violencia existe en su pluralidad y cualidad múltiple, es decir, nos acercamos a *las violencias*. Lo que implica la exigencia a la comprensión del entrecruzamiento histórico, filosófico y cultural para explicar su volatilidad más allá de su componente de legalidad y de derecho. Por su parte, desde un planteamiento de orden filosófico, Oxana Timofeeva puntualiza que entre los distintos tipos y significados de violencia podemos referir a la violencia que surge de los grupos que se rebelan contra la opresión, la cual no se describe como el intercambio de lugares con la misma fórmula. Es decir, quienes se revelan no reproducen la misma violencia que produjo la rebelión ni se describe con el mismo lenguaje, sino al contrario, abre nuevas formulaciones en la proximidad de una nueva dimensión utópica. Al mismo tiempo, acota que una de las violencias que explica Walter Benjamin es aquella que no tiene propósito y se concibe como pura manifestación, como es el caso de la huelga general revolucionaria que cita de Sorel (Timofeeva, 2022).

[23] Benjamin se detiene a explicar ambos tipos de huelga debido a que diferencia que, aquello que Sorel llama "huelga general revolucionaria" se inclina a entender la violencia como mera manifestación de una fuerza que se distingue de un medio para un fin. En ese caso, es una acción que rompe con el orden establecido sin fines de negociación para edificar programas o reformas de ley, sino que busca la desaparición del Estado (Benjamin, 2008, p. 188).

En este sentido, la violencia, como pura manifestación, no se subordina a nadie fuera de ella.

> …aparece[n]como una revuelta, pura y simple, y no hay lugar reservado para los sociólogos, para la gente de moda que está a favor de las reformas sociales ni para los intelectuales que han abrazado la profesión de pensar para el proletariado. (Benjamin, p.190)

Una vez que se institucionaliza (técnicas, normas y ritos) la violencia es convertida en fuerza creadora. Blair atribuye esta cualidad a una visión antropológica de la violencia, que puede problematizarse respecto a lo que Walter Benjamín plantea:

> Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por si misma a toda validez; pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halla sometida a la problematicidad del derecho en general. (Benjamin 2008)

El resultado de esta problemática es que "todo contrato conduce a la violencia", porque siempre dichos firmantes contraen la disposición de que, quien no respetarse el contrato, se verá enfrentado a una sanción jurídica mediante la violencia (Benjamin, 2008, p. 184).

El discurrir benjaminiano nos aproxima a la complejidad misma de la violencia y su carácter contradictorio en las sociedades regidas por un estado moderno, de alguna manera es la serpiente que se muerde la cola, ya que el marco en que se mide y define la violencia, aun como violencia mítica o violencia divina, es el poder que establece el contrato social inscrito en las regulaciones del Estado moderno y el derecho romano.

Sin embargo, me interesa detenerme en el momento en que Benjamin describe la violencia mítica como una manifestación pura y como una violencia que instituye a diferencia de la violencia divina que castiga y alecciona. Así la define Benjamin:

> …violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; *[mientras]* que la violencia divina es violencia sobre toda vida, en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta. (Benjamin, 2008, p. 199)

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Es en este cruce que la violencia como manifestación se liga con los mitos, pero al mismo tiempo se plantea como un acto que puede someterse a la crítica porque no es un medio para un fin. Su relación con los mitos y su cualidad instituyente supone una variación crítica sobre lo establecido, no meramente un carácter aleccionador *a priori*, que reprueba lo que sale de la normativa del Estado. Lo que quiero señalar es que la muerte —mediante las actuales políticas de guerra y exterminio en el mundo difiere de las comunidades putrefactas— en su estado de transgresión nos rodea permanentemente, lo que nos lleva a traer al centro la problemática múltiple de la vulnerabilidad de los cuerpos.

Para un cierre momentáneo traigo a cuenta nuevamente la potencia mítica de los *ñahñuh*, no como un placebo histórico o poético, sino como un extrañamiento: los muertos ejercen un control social sobre los vivos (Galinier, 1990).

Mi interés por reconsiderar la noción y prácticas de la comunidad desde la sensibilidad de la putrefacción está ligado a reconocer dinámicas desequilibradas, dolorosas, contradictorias, antiproductivas y vulnerables más allá del reconocimiento de identidades o cuerpos diferentes. Identificar que quizás en los límites propios de este texto y de las prácticas generalizadas de colectividades digitales y ausentes su aplicación —momentáneamente— no tenga un dónde. Porque tan higiénicos y solitarios que somos, la putrefacción y la muerte todavía no puede revelarse desde su proliferación en todo lo existente.

Referencias bibliográficas

Álvarez González, E., & Moreno Linde, M. (2022). Francia: La protección del patrimonio sensorial rural, la eliminación de envases de plástico de frutas y hortalizas y el impacto de la ley del clima y la resiliencia. *Observatorio de Políticas Ambientales*. España: CIEMAT.

Arshamian, A., Gerkin, C., Kruspe, N., et al. (2002). The perception of odor pleasantness is shared across cultures. *Current Biology*, *32*, 2061–2066. https://doi.org/10.1016/j.cub.2022.04.027

Bauman, Z. (2010). *La globalización: Consecuencias humanas* (Obra original publicada en 1998). México: FCE.

Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Obra original publicada en 2004). Argentina: Paidós.

Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, (46), 13–30. Universidad Central, Bogotá, Colombia.

Canuto Castillo, F. (2020). *Yá nthogi ya já'itho nsantyago nt'ähi, maxei. Historias de los otomíes de Santiago Mexquititán, Querétaro*. México: Universidad de Guadalajara.

Eskins, J. (2022, 30 de diciembre). ¿Qué es el turismo olfativo y por qué su futuro huele a éxito? *National Geographic*. https://www.nationalgeographic.es/viaje-y-aventuras/2022/12/que-es-el-turismo-olfativo-y-por-que-su-futuro-huele-a-exito

Flores, E. (2011). El espejo otomí. Una síntesis diabólica. *Revista de Literaturas Populares*, *11*(1), 199–227.

Galinier, J. (1987). *Pueblos de la Sierra Madre: Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. OpenEdition Books. https://books.openedition.org/cemca/2798

Galinier, J. (2015). Pensar la hediondez. Una intuición cosmogónica otomí. *Arqueología Mexicana. Fragancias y Hedores en Mesoamérica*, *23*(135), 56–59.

González Casanova, P. (2003). Colonialismo interno (Una redefinición). *Revista Rebeldía*, (12). http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html

Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, *6*(15), 10–26.

Kristeva, J. (2004). *Los poderes de la perversión* (Obra original publicada en 1980). México: Siglo XXI.

Larrea, C. (1997). *La cultura de los olores: Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Ecuador: Abya-Yala.

Lenkersdorf, C. (2017). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (Obra original publicada en 1996). México: Siglo XXI.

Lenkersdorf, C. (2020). *Filosofar en clave tojolabal* (Obra original publicada en 2002). México: MAPorrúa.

Lévi-Strauss, C. (2010). *Mitologías. Lo crudo y lo cocido* (Obra original publicada en 1964). México: FCE.

Mancuso, S. (2020). *La nación de las plantas* (Obra original publicada en 2019). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Marín, C., & Suárez, J. (2024). Filosofía Fungi. *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, *30*(2), 71–96. https://doi.org/10.54613/ludus.v30i2.1234

Marlo, M. (2025). Comunidad Otomí logra victoria histórica: 40 viviendas dignas en CDMX tras 30 años de lucha. https://www.somoselmedio.com/comunidad-otomi-logra-victoria-historica-40-viviendas-dignas-en-cdmx-tras-30-anos-de-lucha/

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Mesa Roja. (2025). Ecuador y los reacomodos políticos en América Latina. https://youtu.be/FyCuUuIX_DU?si=0BsJP0VOeBzJSwE7

Ocampo-González, A. (2023). Descolonizar la educación inclusiva, producir otros hábitos mentales. *Folios*, *57*, 237–253. Universidad Pedagógica Nacional.

Parole de Queer. (2021). Entrevista a Leonor Silvestri a propósito de su libro *Ética mutante del deseo disca*. https://paroledequeer.blogspot.com/2022/11/entrevista-leonor-silvestri-etica-mutante.html

Pimentel, J., Černa, J., & Morales, A. (Eds.). (2024). *La memoria de los sentidos. El nuevo mundo y los sentidos menores*. México: Siglo XXI.

Rojo Gómez, M. C. (2014). *La antropofagia como concepto curatorial en la XXIV Bienal de São Paulo: Institucionalización de un discurso, crítica y negociación*. México: UNAM. http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5021_TD61

Rojo Gómez, M. C. (2021). Imaginaciones de la evolución de los cuerpos: Notas de las relaciones entre plantas y humanos. En L. Benítez & E. Berger (Coords.), *Artes en tiempos de pandemia* (*Artnodes*, *27*, 1–9). UOC.

Silvestri, L. (s.f.). ¿Elegirías curarte si pudieras hacerlo? *Revista Furias*. https://revistafurias.com.ar/elegirias-curarte-si-pudieras-hacerlo/

Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Obra original publicada en 1958). Argentina: Cactus.

Zhou, G., Olofs, K., Koubeissi, Z., et al. (2021). Human hippocampal connectivity is stronger in olfaction than other sensory systems. *Progress in Neurobiology*, *201*, 102027. https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0301008221000411

Open Access

La vulnerabilidad en el devenir hombre: la construcción de la masculinidad desde cuatro historias de vida

Vulnerability in Becoming a Man: The Construction of Masculinity through Four Life Stories

Karikunapa llakichiriykuna tikrarinamanta: chushku kawsaykunapi rikurin imasha kari kana yuyay awarikta

Andy Cadena Burbano
acadena@uotavalo.edu.ec
ORCID: 0000-0002-1670-9757
Instituto Otavaleño de Antropología.
(Otavalo. Ecuador)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
28/04/2025

Fecha de aceptación:
21/05/2025

Cita recomendada:
Cadena Burbano, A. (2025). La vulnerabilidad en el devenir hombre: la construcción de la masculinidad desde cuatro historias de vida. *Revista Sarance*, (54), 192 - 216. DOI: 10.51306/ioasarance.054.10

Resumen

Este artículo analiza la construcción de las masculinidades desde la perspectiva de la vulnerabilidad, dentro del campo de los estudios de género. Se parte de la premisa de que las sociedades operan bajo una estructura falogocéntrica que exige a los hombres validar constantemente su masculinidad, invisibilizando su capacidad de disenso y alejándolos de su individualidad. A través de un enfoque cualitativo, se exploran las experiencias de cuatro hombres en relación con sus procesos de construcción identitaria y sus percepciones sobre la masculinidad. La metodología se basó en entrevistas etnográficas, sistematizadas mediante el software Atlas.ti, para la elaboración de representaciones gráficas de las percepciones individuales. Los resultados evidencian que la construcción de la masculinidad está atravesada por procesos de validación, precariedad afectiva y contradicciones internas, revelando la ambivalencia del rol masculino, quien es simultáneamente opresor y oprimido. Se concluye que reconocer la vulnerabilidad como un componente inherente a nuestra naturaleza humana es esencial para cuestionar los modelos hegemónicos y promover formas diversas de ser hombre.

Palabras clave: masculinidades; vulnerabilidad; estudios de género; representación

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

Abstract

This article analyzes the construction of masculinities from the perspective of vulnerability, within the field of gender studies. It is based on the premise that societies operate under a phallogocentric structure that compels men to continually validate their masculinity, thereby obscuring their capacity for dissent and distancing them from their individuality. Through a qualitative approach, the study explores the experiences of four men in relation to their identity formation processes and their perceptions of masculinity. The methodology relied on ethnographic interviews, systematized using Atlas.ti software to generate visual representations of individual perceptions. The results reveal that the construction of masculinity is shaped by processes of validation, affective precariousness, and internal contradictions—highlighting the ambivalence of the male role, simultaneously positioned as both oppressor and oppressed. The article concludes that recognizing vulnerability as an inherent component of human nature is essential to challenge hegemonic models and promote diverse ways of being a man.

***Keywords**: masculinities; vulnerability; gender studies; representation*

Tukuyshuk

Kari warmi pakta aparina yachaymanta katichishpami kay killkaypi rikurin llakichirina yuyaykunapash imasha kari kana yuyayta wiñachin. Chay yachaywan katinkapakka ninmi imasha llaktakunapaka kari nishka yuyayllami ashtawan alli kan nishpa sinchiyachin, chaymanta kay yuyayka karikunanataka kutin kutin paykunapa imashalla kari kayta rikuchina nishpa mañan, chaymantaka mana rikunkapak munan shuk shuk laya kari tiyaktaka shinashpa tukuyllami shuklla laya kari kana nishpa nin. Chaymi kay killkaypika chusku karikuna imasha paykunapa kari kayta wiñachishkata rikukrinchik, imashallatak paykunapaka kari kayka kan. Tukuy maskayta tantachinkapakka etnografiamanta tapuykunatami rurarkanchik, chaymanta Atlas.ti softwarepi tantachishpa hipamanka paykunapa yuyaykunata shuyukunashnalla rikurichun rurarkanchik. Chaypimi tarirkanchik imashalla paykunapa kari kana yuyayka maymanta wiñarishka shukkuna chashnami alli, chashnami kana kanki nikpilla, shinallatak mana huyayta charishkankachu, ishkay shunku kashpapash kanchamanka na atinashpantin shinami karika kana yashpa katin kashka, ashtawan hatunyarishpa, shukkunataka uchiyallachishpapash. Shinami yacharin imasha kay llakichiriyka maymanta runa kakpika kimirishka kanka chayka imalla shuklla yuyaymi kana nishkakpika allikutapacha yuyay kallarina, chaymanta shuk shuk kari kana yuyaykunapash tiyay ushanmi nishpapash sinchiyachina.

***Sapi shimikuna:** karikuna kanamanta; llakichirishka; kari warmi pakta aparina yachay; rikurishka*

1. Introducción

> *Si bien para los varones ser hombre tiene su origen en una característica biológica -tener pene- las pautas internalizadas les dicen que nacen incompletos, que la plenitud se logra en la adultez, luego de un conjunto de experiencias iniciáticas o «pruebas». Así, los hombres tienen que enfrentarse a la paradoja de hacerse tales frente a ellos mismos y a los otros y otras.*
>
> Olavarría, 2017

Es indubitable que nuestra sociedad posee una estructura falogocéntrica[1] que somete a los hombres a prácticas de validación de su masculinidad, asumiendo que somos incapaces de disentir del pacto patriarcal y —mucho menos— renunciar a sus privilegios. No obstante, la construcción de la masculinidad es un proceso complejo. Desde un enfoque filosófico, Taylor (1996) considera que las identidades se configuran en una relación dialéctica entre elementos endógenos —auto interpretación— y exógenos —entorno sociocultural—. En esta línea, Skinner (1989) sostiene que las identidades son resultado de una interacción transactiva de variables.

Las identidades masculinas han sido marcadas por la tensión entre su individualidad y los dogmas impuestos por las instituciones sociales, cuya finalidad es homogeneizar la masculinidad. En efecto, Butler (2007) advierte que las identidades de género son interpeladas por estructuras de poder, para evitar "errores" que atenten a las estructuras sociales. De modo que, en la infancia, es la familia quien inicialmente refuerza los roles de género, bajo las normas de un cis-tema[2] heteronormativo[3] que se percibe como innato y natural.

Si bien la presencia de cromosomas XY constituye una distinción biologicista del sexo, merecer la categoría hombre implica que nuestra masculinidad responda a un modelo performático que, según Azamar (2015), "regula y reproduce la jerarquización y el ejercicio de un poder masculino y heterosexual" (p. 60). Esta forma dominante y socialmente legitimada de

[1] Jacques Derrida introduce el término falogocentrismo para describir la convergencia del falocentrismo (privilegio a la autoridad masculina) y el logocentrismo (la razón y el lenguaje como estructuras dominantes) que fundamentan el saber patriarcal.

[2] La Corte Interamericana de Derechos Humanos propuso este concepto para explicar que el imaginario colectivo asume a todas las personas como cisgénero; es decir, que el género debe corresponder al sexo: hombre/masculino, mujer/femenino.

[3] Michael Warner sugiere la terminología heteronormatividad en 1991 para definir a la legitimación de la heterosexualidad no solo como una orientación sexual sino como sistema sociopolítico dominante.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

masculinidad es conceptualizada por Connell (1997) como "masculinidad hegemónica", una idealización de lo que implica ser hombre.

Beauvoir (2015) cuestiona la relación sexo-género al afirmar que no se nace mujer sino que se llega a serlo. Premisa que nos invita a reconocer que el género, lejos de ser un atributo innato o inamovible, es una construcción social. En relación con la masculinidad, Lomas (2008) sostiene que los hombres estamos inmersos en un proceso de validación constante, marcado por dinámicas de complicidad y competencia entre nosotros mismos, para demostrar que merecemos ser considerados hombres.

La idea de que existe una única forma de masculinidad proviene de un sistema que, mediante discursos —verbales, simbólicos y visuales— impone marcos de referencia sobre lo que significa ser hombre. Aunque la adaptación de nuestra subjetividad al modelo hegemónico de masculinidad puede significar la obtención de ciertos privilegios frente a las mujeres y las disidencias sexogenéricas, es necesario reconocer que estas estructuras dominantes deshumanizan a quienes —aparentemente— representan.

Bajo esta perspectiva, es necesario reconocer que los hombres somos vulnerables ante el sistema sexo-género, entendiendo que "la vulnerabilidad es afectabilidad, afectamos y nos afectan" (Seguró, 2021, p.9). Es decir, no somos meros reproductores de opresión, sino que nuestra existencia está determinada por un sistema que promete poder a expensas de nuestro bienestar. Así, el proceso de llegar a ser hombre se encuentra intrínsecamente ligado a la precariedad afectiva, la violencia y la negación de otras formas de vivir la masculinidad.

Esta investigación, dentro del campo de los estudios de las masculinidades, presenta un debate respecto a la vulnerabilidad en la construcción de lo masculino. Una discusión necesaria para comprender que los hombres, de manera consciente o no, desempeñamos un rol ambivalente, siendo simultáneamente opresores y oprimidos. Por lo tanto, resulta fundamental cuestionarnos ¿en qué medida los hombres experimentan la vulnerabilidad como un componente inherente en la construcción de su masculinidad?

Bajo un enfoque cualitativo, en este artículo se exploran las experiencias de cuatro hombres para entender cómo se ha construido su masculinidad,

considerando tres elementos: las representaciones sociodiscursivas, las representaciones mediáticas y la autorepresentación. La propuesta metodológica parte de entrevistas etnográficas que se sistematizaron en el software Atlas.ti, permitiendo graficar el proceso de construcción de la masculinidad a partir de las historias de vida de los participantes. Asimismo, en un ejercicio introspectivo y reflexivo, se generaron representaciones gráficas que evidencian las percepciones de la masculinidad.

2. Fundamentación Teórica

2.1. El género y la construcción social de la masculinidad

El género, como categoría de análisis, ha sido parte de diversos debates y propuestas epistemológicas. Teóricas feministas (Beauvoir, 1987; Butler, 1993, 2007; Scott, 1981)han cuestionado con firmeza el rol de las mujeres en una estructura de opresiones y violencias sistemáticas, denominada patriarcado. Este término alude al orden social que históricamente ha privilegiado a los hombres, situándolos en espacios de poder y toma de decisiones. En este sentido, Núñez Noriega (2016) considera al feminismo como una revolución epistémico-política, que propone repensar las categorías hombre y mujer, más allá del reduccionismo biológico.

En efecto, dichas categorías parten de una división sexual —que en el reino animal sería macho y hembra— para prescribir en nuestros cuerpos y subjetividades un conjunto de normas que condicionan nuestra performatividad. Dicho en palabras de Schongut (2012) "nos hemos encargado de sexualizar nuestros cuerpos, nuestro espacio y nuestra historia en sistemas dicotómicos, como una forma específica de ordenar la sociedad" (p. 30). Por lo tanto, el género constituye una herramienta que, según Bourdieu (2000), legitima una forma de masculinidad dominante "inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción naturalizada" (p. 37).

A lo anterior se suma la heteronormatvidad, como un régimen disciplinario que —en base al discurso biomédico— ha naturalizado la heterosexualidad como la forma legítima de deseo erótico/afectivo. Esta prescripción arbitraria es, según Connell (1997), una forma de exclusión o marginalización hacia aquellas personas cuya sexualidad disiente de lo aparentemente natural. Asimismo, la

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

dicotomía en las dinámicas de poder entre hombres y mujeres, que sitúa a los primeros en una posición de supremacía, se proyecta en la diada heterosexual/homosexual.

Sin embargo, la pretensión de naturalizar una preferencia erótica/afectiva como expresión inherente a la condición humana no constituye una verdad absoluta. Guasch (2006) advierte que "la heterosexualidad (como toda acción humana) es antinatural porque está tamizada por la cultura" (p. 92). En consecuencia, la masculinidad hegemónica se vale de un sistema de corrección mutua que, según Azamar (2015), se caracteriza por repudiar en los varones las expresiones que se consideran femeninas —cuidado, afectividad, vulnerabilidad, entre otras—.

En efecto, la identidad masculina tiende a construirse en oposición a la feminidad, y asumirse heterosexual reafirma la dominación y protagonismo del hombre en la esfera social. Además, como lo advierte Foster (2009), lo que no se considera masculino es repudiado y trasladado a la otredad. En este sentido, comprender cómo se construyen las masculinidades requiere no solo de la identificación de las dinámicas de poder adscritas al género, sino también reconocer a los hombres como sujetos con género; dado que esta categoría se ha empleado en gran parte para referirse a lo femenino o género disidente[4].

Considerando lo expuesto, coincido con Guevara Ruiseñor (2008) al cuestionar el privilegio de la masculinidad. Aunque esta se asocia a una posición social de poder y prestigio, no todos los sujetos varones ocupan el mismo nivel dentro de esta jerarquía. Es necesario, entonces, reconocer a los hombres como sujetos de género, quienes "aparecen como víctimas de su biología o presos de una experiencia social" (Núñez Noriega, 2007, p. 51). No obstante, discrepo de la idea de que todos los hombres aceptamos de manera unívoca los mandatos de la masculinidad hegemónica[5].

Es crucial reconocer que los hombres, al igual que cualquier sujeto social, somos capaces de disentir del género, desafiando los roles prescritos e

[4] Se entiende como género disidente a todas aquellas expresiones que no pueden categorizarse dentro de lo binario o normativo. Dicho en palabras de Zavala Mundo, "el género es una experiencia holística que resulta inaprensible, difícilmente registrable en conceptos y categorías" (2020, p. 183).

[5] Connell (1997) propone la categoría de masculinidad hegemónica para referirse a las formas socialmente aceptadas de expresar la masculinidad, es decir la idealización de cómo debe ser y actuar un hombre.

incluso de adoptar posturas de resistencia o despatriarcalización. Así, estudiar la construcción de las masculinidades desde un enfoque de género implica cuestionar aquellos fenómenos sociales, culturales e ideológicos que, con el tiempo, se han legitimado como verdades incuestionables, un ejemplo de esto es pensar que *somos cortados por la misma tijera*[6].

2.2. Conciencia contradictoria y masculinidades

Antonio Gramsci propone el concepto de conciencia contradictoria como parte de su reflexión respecto a la forma en que una persona piensa, actúa y asume un rol dentro de una sociedad trasversalizada por relaciones de poder. Para Gramsci, la conciencia humana no es homogénea ni coherente, ya que se forma entre lo que nos enseñan a pensar y lo que podemos llegar a comprender por fuera de estos límites:

> El hombre activo de masas actúa prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de este su actuar que, sin embargo, es un conocer el mundo en cuanto que lo transforma. Su conciencia teórica incluso puede estar históricamente en contraste con su actuar. Casi puede decirse que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria) […] esta concepción "verbal" no carece de consecuencias: ata a un grupo social determinado, influye en la conducta moral, en la orientación de la voluntad, de modo más o menos enérgico, que puede llegar hasta un punto en el que la contradictoriedad de la conciencia no permite ninguna acción, ninguna decisión, ninguna elección y produce un estado de pasividad moral y política. (Gramsci, 1986, p. 253)

Gutmann (1998) retoma el concepto de conciencia contradictoria para explicar cómo los hombres asimilan e internalizan las normas de género impuestas por la masculinidad hegemónica. Aunque Gramsci formula esta hipótesis para explicar dinámicas de opresión en otros contextos, su incorporación al estudio de las masculinidades permite reconocer que estas identidades no siempre se construyen desde espacios cómodos, sino dentro de un sistema de opresiones, violencias y exigencias sociales que moldean su performatividad e incluso emotividad.

De este modo, la construcción de las masculinidades puede comprenderse como una dialéctica entre la subjetividad y los mandatos sociales, en la que ambos elementos se confrontan, dialogan y afectan. En esta línea, Ocampo Bernasconi (2019) sostiene que las referencias sobre lo masculino emergen de

[6] Esta es una frase popular que se ha empleado para reforzar el imaginario de que las identidades masculinas responden únicamente a un modelo hegemónico marcado por las dinámicas de poder, machismo y virilidad.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

una compleja tensión entre experiencias personales y aprendizajes, entre lo que sentimos y lo que se nos permite sentir. Esta dinámica nos sitúa en prácticas que resultan contradictorias.

En la construcción de nuestra masculinidad, tendemos a interiorizar los mandatos heteropatriarcales como parte de nuestra personalidad (Kaufman, 1994). Desde la infancia se nos ha enseñado que la virilidad, dominación y poder son características inherentes a nuestro sexo/género (Kimmel 1997). No obstante, este proceso, lejos de ser una elección cómoda, responde a una lógica instrumental que moldea nuestra subjetividad, adaptándola a las exigencias de determinadas estructuras de poder.

Por lo tanto, es imprescindible reconocer y cuestionar la idea de que los hombres siempre habitan el —y desde el— privilegio. Si bien adoptar el modelo hegemónico de masculinidad confiere ventajas dentro del orden social, también los convierte en sujetos vulnerables, afectados por una estructura que restringe sus emociones, expresiones y condiciona sus vínculos. Esto permite entender que los hombres no solo reproducen lógicas de poder, sino que también son moldeados por ellas. Visibilizar estas tensiones posibilita una lectura más compleja de las masculinidades.

2.3. Representaciones de la masculinidad en América Latina

Las representaciones pueden entenderse, en un primer acercamiento, como los símbolos, imágenes y significados que sustentan nuestra percepción del entorno, aquello que comúnmente denominamos realidad. No obstante, Moscovici (1979) señala que las representaciones no solo configuran esta percepción, sino que también preservan las estructuras mediante las cuales se piensa, se siente y se construye dicha realidad.

En este sentido, las representaciones, más allá de su dimensión performática, se componen de un entramado construido y compartido socialmente. Como lo sostiene Jodelet (1986), la representación "se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social" (p. 473).

Siguiendo esta perspecitva, Volpi (2024) sugiere que todos los fenómenos sociales y lo que llamamos realidad son finalmente un conjunto de ficciones, que responden a narrativas mediadas por su contexto. La masculinidad no es una excepción, Azamar (2015) afirma que los hombres no asumimos nuestra masculinidad, sino que la representamos. En efecto, es relevante reconocer que la construcción de las identidades masculinas —aunque se pretende moldearlas en un patrón— es un proceso marcado por la tensión entre el universo simbólico y la subjetividad individual.

En esta misma línea, el análisis de los sistemas de representación se vuelve imprescindible, pues a través de ellos se configuran, legitiman y naturalizan las ficciones que estructuran, entre otras cosas, la masculinidad. Desde una perspectiva semiótica, Hall (1997) afirma que la representación no se limita al lenguaje verbal o visual, sino que también incorpora objetos, prácticas y manifestaciones culturales como significantes en los procesos de producción de sentido. Así, los sistemas de representación permiten comprender la forma en que los significados asociados a la masculinidad se producen, difunden y normalizan en determinados marcos culturales.

En este contexto, las industrias culturales han desempeñado un rol central en la configuración de los imaginarios sociales en torno a la masculinidad. A través de dispositivos como el cine, la televisión, la publicidad, entre otros, no solo se reproducen estereotipos, sino que se naturalizan atributos simbólicos, cognitivos y performativos que esbozan las formas de ser hombre. En consecuencia, este estudio dirige su atención a los procesos socioculturales que estructuran y sostienen la construcción de las identidades masculinas (Castro y Carmona, 2021)

Con relación a lo mencionado anteriormente, Zurian (2015) plantea que “ningún hombre se puede definir por su propia especificidad particular sino, únicamente, por su ser universal” (p. 17). No obstante, considero que las conductas atribuidas a la masculinidad hegemónica —como la restricción afectiva, virilidad y dominación (Connell, 1997)— pueden ser cuestionadas, en tanto que, antes que responder a una elección individual, los mandatos del género operan como exigencias sociales, reforzadas por dinámicas punitivas propias del dispositivo del vigilar y castigar.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

3. Metodología

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo, utilizando entrevistas a profundidad en formato de historias de vida para explorar cómo los sujetos de estudio han construido su masculinidad. La elección metodológica para este trabajo se basó en un análisis situado de las representaciones de la masculinidad, en línea con lo propuesto por Fairclough (1998), quien destaca la relevancia del discurso y las posiciones subjetivas en la configuración de la identidad. Repensar estas representaciones a partir de las historias de vida permite identificar los factores performáticos, cognitivos y psicosociales que, en los contextos cotidianos, han consolidado un modelo de masculinidad que posiciona a los hombres en un estado de vulnerabilidad.

Tabla 1.
Descripción de los participantes del estudio

Categoría	Participante 1	Participante 2	Participante 3	Participante 4
Edad	25	25	38	17
Contexto	Mestizo, Rural	Mestizo, Urbano	Afroecuatoriano, Rural	Mestizo, Urbano
Identidad de género	No Binario	Cisgénero	Cisgénero	Transgénero
Orientación sexual	Bisexual	Heterosexual	Heterosexual	Heterosexual

Fuente: Elaboración propia

La selección de los cuatro participantes de este estudio se realizó mediante un muestreo aleatorio, y el criterio de exclusión fue identificarse como hombre. En este sentido, como se observa en la tabla 1, los sujetos de estudio provienen de contextos diversos. Este enfoque metodológico permitió enriquecer la investigación, integrando dimensiones de género, orientación sexual y diversidad étnica, lo que contribuyó a proporcionar un análisis más amplio y matizado de las representaciones de la masculinidad en distintos contextos socioculturales.

Se llevaron a cabo varias entrevistas a profundidad con los participantes, las cuales fueron transcritas de manera detallada. Posteriormente, estas transcripciones fueron sistematizadas y codificadas utilizando el software Atlas.ti. A través de este proceso, se generaron redes gráficas que posibilitan

las percepciones individuales de la masculinidad, permitiendo explorar cómo cada sujeto de estudio la experimenta en su contexto particular y cómo estas experiencias se manifiestan en sus propias corporalidades.

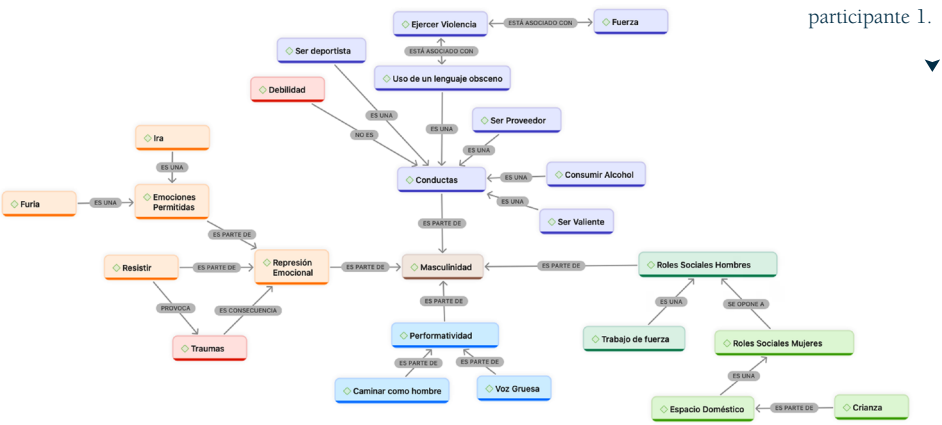
4. Narrativas de la construcción de la masculinidad

La primera historia de vida que se aborará es la del participante 1, quien se identifica como una persona disidente y ha adoptado una performatividad que trasgrede al modelo tradicional de masculinidad. Según su testimonio, esta elección ha generado diversos conflictos. Este fenómeno se vincula con la afirmación de Wigdor (2016), quien señala que la masculinidad hegemónica "aísla otras formas de ejercer la masculinidad que se consideran disidentes (no heterocentradas)" (p. 105).

Una de las primeras percepciones que se capta en el relato del participante 1 es que la construcción social —llámese también tradicional— de la masculinidad en su entorno, se caracteriza por replicar relaciones de dominación heteropatriarcal sujetas a estructuras de poder y orden social. Esta dinámica abarca "los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad" (Lugones, 2014, p. 58).

Figura 1
Percepción de la masculinidad en un entorno mestizo/rural

Fuente: Elaboración propia a partir del relato del participante 1.



© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

Como se puede visualizar en la figura 1, en este testimonio se destaca que, a través de la figura de su abuelo, la masculinidad se construía en función de los roles sociales vinculados al género. En este caso, los hombres debían dedicarse al trabajo de fuerza en las haciendas —haciendo referencia al ingenio azucarero— para cumplir con la expectativa de ser proveedores. En contraste, las mujeres eran relegadas al escenario reproductivo (Connell, 1997), donde se les asignaban tareas relacionadas con la maternidad y quehaceres domésticos.

Esta forma de organización social caracterizada por la división de los espacios, trabajos y ritos, fundamentada en el género, es conceptualizada por Segato (2014) como un hiato jerárquico abisal, una dinámica en la que los sujetos varones, desde su infancia, son educados para ser hombres, internalizando en sus subjetividades una serie de conductas asociadas a la masculinidad hegemónica. Este proceso de socialización refuerza la naturalización de roles rígidos y diferenciados que posicionan a los hombres y las mujeres en esferas de poder y subordinación, respectivamente.

Un aspecto central de la masculinidad que se profundiza en los diálogos con el participante 1 es la represión emocional. Al haber crecido en un entorno rural, experimentado de manera intensa la forma en que se prescriben como características inherentes a los hombres ciertas cualidades como la fuerza, racionalidad, valentía y limitada emocionalidad. Esta perspectiva coincide con el postulado de diversos autores que señalan que la masculinidad hegemónica impone un modelo de hombre caracterizado por la precariedad afectiva y la supresión de sus vulnerabilidades (Azamar, 2015; Castro y Carmona, 2021; Connell, 1997; Fuller, 2020; Kimmel, 2008; Núñez Noriega, 2016; Sánchez, 2017; Vásquez del Águila, 2013).

El participante 1 afirma que su proceso de construcción como hombre ha sido conflictivo, ya que nunca se sintió cómodo con las formas tradicionales de vivir la masculinidad. Explica que, para él, ser hombre implicaba ser violento y no poder expresar emociones, lo cual generaba una disonancia con su autoconcepto, dado que no encajaba con estos modelos idealizados. De hecho, considera que estas dinámicas de socialización masculina le han causado varios traumas:

> Y no… ha sido, ha sido fatal para mí. Que me ha impedido hoy en día que ya estoy grande. Vivir mis relaciones de una manera sana […]Entonces toda esa represión sí me afectó de una manera muy drástica, porque terminé odiándoles a los hombres. (Participante 1, comunicación personal)

La represión emocional está estrechamente relacionada con la validación de la masculinidad en oposición a lo femenino. Dado que la emocionalidad y debilidad se han asignado como características de lo femenino, lo masculino excluye lo emotivo para consolidar su fortaleza. Para ser considerado hombre, además, es necesario participar en rituales de masculinización, entre los cuales, según Vázquez del Águila (2013), se incluye el consumo de alcohol, la naturalización de violencia y el heterosexismo. Estos elementos, según el testimonio del participante 1 —véase figura 1—, comúnmente asociadas a la masculinidad en su entorno.

Al respecto, él enfatiza: "Por ejemplo, no, algo que la familia admira de mí, como de masculinidad, es que yo sé beber, como que aguanto bebiendo" (Participante 1, comunicación personal). Este comentario refleja cómo la capacidad para consumir alcohol —en realidad el alcoholismo— se presenta como una prueba de virilidad en su contexto social. En este proceso de masculinización también juega un papel crucial la performatividad de género (Butler, 2007). A través de los itinerarios corporales, Esteban (2013) explica cómo los elementos socioculturales del género se inscriben en los cuerpos, sugiriendo que toda identidad de género es también una identidad corporal.

Es decir, la masculinidad no solo se manifiesta en conductas y actitudes, sino que también se materializan en la corporalidad de los individuos, quienes internalizan y representan los modelos de masculinidad que les fueron impuestos por el entorno. Al respecto, el participante 1 señala lo siguiente:

> A mí se me llegó como a restringir mucho dentro de mi performatividad física de cómo yo me movía. Y creo que soy una persona muy kinestésica. Entonces el movimiento es algo muy importante en mí. Se me llegó a restringir un montón. (Participante 1, comunicación personal)

A pesar de las restricciones impuestas por la sociedad, el testimonio del participante 1 reafirma que, aunque ha sido un proceso complejo, adoptar una performatividad disidente representa para él una forma de protesta contra el modelo hegemónico de masculinidad. Un modelo que no solo reprimió aspectos inherentes a su condición humana —como sus emociones— sino que además intentó moldear sus pasiones, anhelos y deseos.

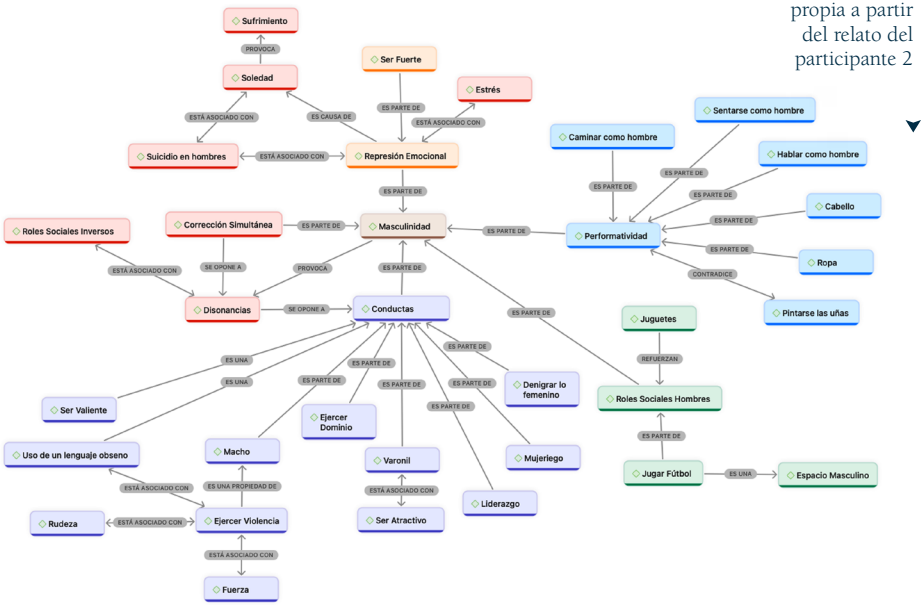
© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Desde otra óptica, el participante 2 ofrece un acercamiento a una masculinidad heterosexual, mestiza y urbana. El punto de partida de su historia de vida se basa en la disonancia que ha experimentado en relación con su masculinidad, ya que las expectativas sociales, particularmente aquellas vinculadas a la división sexual del trabajo y los roles de género, no se aplicaban en su hogar. Esto propició que su percepción sobre el ser hombre difiera de la óptica tradicional:

> Algo que me hizo cambiar de perspectiva y es que mi entorno familiar es diferente. En casa mi mamá es la que se puso a la cabeza y entonces ella es la fuerte y creó como un choque en mi cabeza, no, entre lo socialmente aceptable y lo que me pasaba en la realidad. (Participante 2, comunicación personal)

Figura 2
Percepción de la masculinidad en un entorno mestizo/urbano

Fuente: Elaboración propia a partir del relato del participante 2



Uribe Roncallo (2020) sostiene que las dinámicas familiares constituyen experiencias disruptivas que inciden en la transformación de las identidades masculinas. En este sentido, la configuración del espacio familiar puede contribuir a la construcción de masculinidades que se distancien del modelo hegemónico. En el contexto ecuatoriano, Guzmán Paredes (2016) señala que

los parámetros de masculinidad son trasmitidos principalmente en el ámbito doméstico, donde la madre es el actor más importante.

No obstante, no resulta posible afirmar que los hogares encabezados por mujeres generen necesariamente masculinidades alternativas, dado que el machismo opera como una estructura social arraigada que puede ser reproducida tanto por hombres como por mujeres. Continuando con el relato de su historia de vida, se observa que, al igual que en el caso anterior, el participante 2 identifica entre los elementos constitutivos de la masculinidad la restricción emocional. Asimismo, resulta ineludible la influencia del entorno, ya que en la construcción de su masculinidad reconoce la presencia de las opiniones de familia y amigos:

> Empecé como que a decir, no, el hecho de que sea hombre no quiere decir que no voy a sentir dolor, no voy a llorar, no voy a… no me voy a quejar, voy a callarme todo eso, pero eso si en la sociedad todavía está mal visto, incluso amigos cuando te ven mal y te ven llorar te dicen ¿por qué lloras, no eres hombre acaso? […]Pero cuando eres niño no sabes eso y tú dejas, te dejas guiar por lo que te dice la familia, por lo que te dicen tus papás, por lo que dicen tus amigos. (Participante 2, entrevista personal)

En este extracto se puede entender cómo operan los ritos de masculinización, procesos en los que según el participante 2, se construye hombre. Incluso menciona que los juguetes fungen como dispositivos de reafirmación de los roles de género —balones de futbol para los niños y muñecas y cocinas para las niñas—, así se moldea la subjetividad de los infantes en un proceso pedagógico que los sujeta al sistema sexo/género. Desde esta perspectiva, Jablonka (2020) sostiene que:

> Un niño es particularmente vulnerable a la cultura machista. Los ritos de paso, la violencia 'educativa', la tiranía del padre de familia tiene por objetivo hacer que en el varón coincidan el sexo y el género: esconder su debilidad, negar sus emociones, comportarse 'como un hombre'. (p. 240)

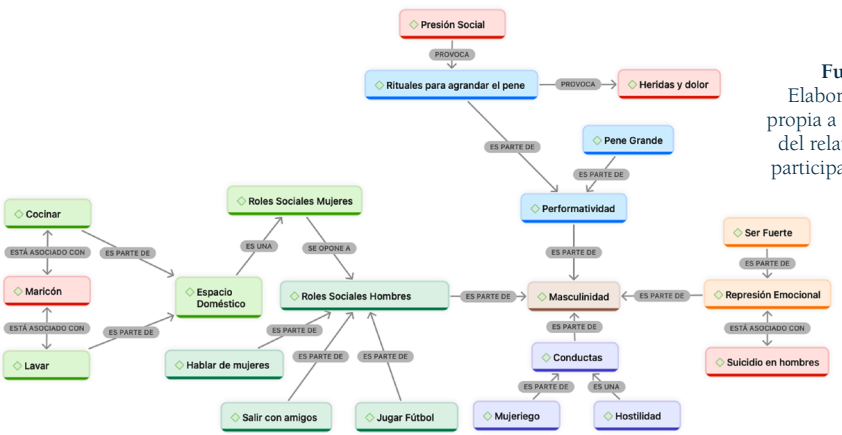
Asimismo, en relación con la represión emocional —véase figura 2—, más allá de lo expuesto por el participante 1, esta historia de vida destaca cómo esta conducta provoca estrés, sufrimiento y soledad, factores que en conjunto pueden conllevar a un acto suicida. Partiendo de esta idea, Mendieta-Izquierdo, Tinjaca-Prada y Cuevas-Silva (2021) señalan que construirse hombre exige mostrarse como alguien invulnerable y fuerte, lo que deriva en una precarización afectiva (Azamar, 2015).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Además, conductas como el liderazgo y la valentía llevan a la imposición de enfrentar los problemas en solitario, incluso las emociones se mantienen en privado debido a la censura social hacia la emotividad masculina. Muñoa Fernández (2017) describe esto como una autosuficiencia prestigiosa, que implica que los hombres no deben depender de nadie. De acuerdo con Abarca (2022), el suicidio masculino está relacionado con la frustración que surge al no poder cumplir adecuadamente con su rol de proveedores. El participante 2 agrega que la represión emocional conduce a violencia, ya que la sociedad reafirma la idea de que el hombre es el agresor, el fuerte y el violento.

En este sentido, Ramírez Rodríguez (2020) subraya la importancia de fomentar la comunicación en los hombres para exteriorizar sus emociones, ya que, de lo contrario, estas tienden a expresarse de manera abrupta y violenta. Siguiendo con las historias de vida, debido al evidente borrado sistemático de las personas negras[7], considero importante incluir la narrativa de un hombre negro/afro, con la finalidad de explorar junto a él la construcción de su masculinidad y comprender con mayor profundidad las dinámicas de su entorno sociocultural.

Figura 3
Percepción de la masculinidad en un entorno afro/rural



Fuente: Elaboración propia a partir del relato del participante 3

[7] Me apego al término personas negras y negritud con base a los postulados del texto Racismos en Ecuador, que proponen a lo negro como la oposición a lo blanco o blanqueado que se ha legitimado como lo superior y lo deseable en las dinámicas sociales.

En la figura 3 se puede observar que una variable en común entre los participantes de este estudio es la identificación de la represión emocional como una de las principales características de la masculinidad en sus contextos. Así, aunque las masculinidades se construyen de manera particular según la experiencia de cada individuo, también existen dinámicas socioculturales compartidas. En cuanto a las consecuencias de la represión emocional, el participante 3 considera que esta podría ser incluso la causa de suicidios en su localidad.

La percepción del participante 3 no es lejana a la realidad, según las cifras del Ministerio de Salud Pública del Ecuador (2021), la tasa de suicidios en hombres es más alta que en mujeres, brecha que se intensifica a partir de los 30 años. En esta misma línea, Abarca advierte que la incapacidad de cumplir con el rol de proveedores, así como la soledad y depresión, son consecuencias de la dificultad que experimentan los hombres para pedir ayuda y expresar sus emociones (2022, p. 150). Así, se establece una relación entre algunas causas del suicidio y las expectativas sociales impuestas sobre los hombres.

Asimismo, la presión social en el contexto afro no se limita a la represión emocional, fortaleza, liderazgo, entre otras conductas masculinas previamente mencionadas, sino que también incorpora el componente fálico, una construcción que el participante 3 califica como horrenda, debido a que la hombría se evalúa en función del tamaño del pene. Es decir, el entorno exige que los hombres afro posean un tamaño de pene específico.

Fanon (2009) señala que el hombre negro está vinculado al falo, advirtiendo que "ya no se percibe al negro, sino un miembro: el negro se ha eclipsado. Se ha hecho miembro. Es un pene" (p. 249). En relación con la hipersexualización y la obsesión por el pene afro, el participante 3 comenta que existe un mito en torno al falo afro, esperando que sea de gran tamaño.

Incluso menciona un ritual denominado *leche en pinsha* o *leche en tinga*, que consiste en aplicar un ungüento en el pene para promover su crecimiento, aunque esto provocaba heridas y dolor. Al respecto, agrega: "me puse algunas veces y eso dolía. Dolía horrible. Sí, la primera vez me puso alguien. Y después las siguientes veces, ya me puse yo mismo" (Participante 3, comunicación personal).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

En este sentido, los ritos de masculinización se convierten en espacios de homosocialidad. Aunque se llevó a cabo una búsqueda de información para profundizar en esta práctica, no se obtuvieron resultados, lo que sugiere que podría tratarse de un fenómeno cultural reservado y compartido únicamente entre la comunidad. Por otro lado, en la figura 3 se puede observar que, en este contexto, los roles sociales están muy marcados por la división sexual del trabajo, empleando como mecanismo de control la etiqueta de *maricón.*

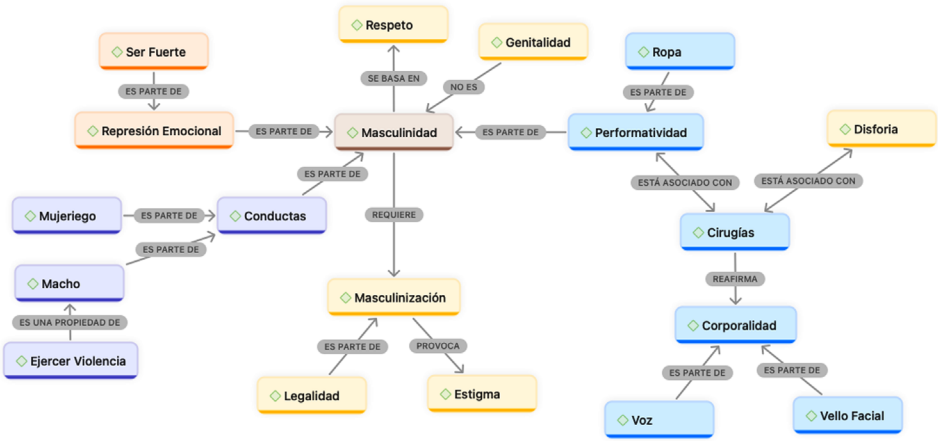
Cualquier hombre que realice actividades consideradas femeninas será calificado como tal. Según Badinter (1993), esto responde a la triple negación que fundamenta la masculinidad: no ser mujer, no ser niño y no ser homosexual. En esta línea, Fuller (2020) sostiene que "la forma aceptada de ser de un varón adulto, se define fundamentalmente en términos negativos" (p.30), lo que se resume en el rechazo hacia la feminidad.

El último relato corresponde al participante 4, un adolescente transmasculino que accedió a formar parte de esta investigación porque considera fundamental sensibilizar e informar a las personas sobre las identidades trans. Su testimonio se sitúa en el momento en que se identificó como lesbiana, un proceso que, como señala Halberstam (2008), es frecuente en las personas transmasculinas (FTM[8]). No obstante, con el transcurso del tiempo, la intensificación de su disforia le permitió reconocer que era una persona transgénero.

En relación con la disforia, en la figura 4 se aprecia que uno de los elementos que el participante 4 destaca en la construcción de su masculinidad es la performatividad, entendida como aspecto corporal. En este sentido, se enfatiza la relevancia de los procesos quirúrgicos no solo para mitigar la disforia, sino también para representar la masculinidad de la manera que la sociedad considera adecuada.

[8] FTM *(female to male)* es el acrónimo para referirse a las transiciones de mujer a hombre, transmasculinidad.

Figura 4 *Percepción de la masculinidad desde una experiencia transmasculina*



Fuente: Elaboración propia a partir del relato del participante d

Según Mas Grau (2015), en un esfuerzo por alcanzar una representación masculina cómoda, algunos hombres trans "no solo recurren a las hormonas y a las cirugías, ya que ponen en práctica una amplia gama de estrategias corporales […] vigilan su lenguaje corporal y su expresividad" (p. 491). En el diálogo sobre las intervenciones quirúrgicas, el participante 4 menciona que podrá reafirmar su masculinidad mediante el vello facial, el engrosamiento de su voz y la remoción de sus senos.

En este sentido, Missé y Coll-Planas (2010) señalan que "se ha pasado de querer modificar la identidad de género de las personas trans a aceptarla siempre y cuando reproduzcan el género normativo al máximo" (p. 50). Esto implica que la legitimación de las identidades trans no solo se basa en las modificaciones quirúrgico-estéticas, sino también en la adopción de los estereotipos de género socialmente impuestos.

Por otra parte, en el proceso de masculinización, no solo se despliegan estrategias corpóreo-performativas orientadas a alcanzar el reconocimiento social y ser insertado en la categoría hombre; también surge la necesidad de la legitimación institucional a través del reconocimiento de la identidad de género por parte del Estado. Así, la construcción de la masculinidad trans también

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

depende de procesos biopolíticos (Foucault, 1979) que controlan, autorizan y validan las identidades.

Finalmente, un aspecto que difiere de las otras historias de vida es que, si bien el participante 4 reconoce que la represión emocional, así como la figura del macho, mujeriego y violento, son características socialmente atribuidas a los hombres, estos son elementos que le resultan ajenos, incluso cuestiona estos marcos normativos. Este distanciamiento al modelo hegemónico powdría explicarse, en mi opinión, por el hecho de que su primera socialización en el sistema sexo/género ocurrió desde el ámbito femenino, por lo que su percepción de las dinámicas masculinas es distinta.

5. Conclusiones

Con base en los diálogos con los participantes de este estudio y la relectura de sus experiencias en discusión con el corpus teórico, es ineludible que ser reconocido como hombre en la esfera social no puede entenderse solo desde privilegio masculino, debido a que los modelos hegemónicos —al forzar que los sujetos varones se asuman desde la fuerza y virilidad— los alejan de su naturaleza humana, en especial por restringir sus emociones a un nivel en el que se conduce a la naturalización de la violencia.

Es fundamental reconocer la vulnerabilidad inherente a nuestra condición como sujetos en el proceso de construcción de la masculinidad. Esta categoría no es necesariamente un sinónimo de debildad, al contrario, constituye una dimensión relacional que evidencia nuestra inderdependencia como seres humanos. Desde esta perspectiva, al ser vulnerables no solo somos afectados por la violencia de un modelo de masculinidad machista, sino que también generamos un impacto en el entorno y nosotros mismos al reproducir estas formas de violencia (Butler, 2017).

En el debate contemporáneo se habla de las nuevas masculinidades (García, 2015; Huberman, 2012; Jablonka, 2020; Sánchez López, 2020; Uribe Roncallo, 2020) para intentar referirse a modelos que se alejan de la violencia. No obstante, considero que estas dinámicas han existido de manera constante, aunque en muchos casos permanecen invisibilizadas. Por lo tanto, propongo reconocer a las masculinidades no como nuevas, sino como emergentes,

dado que el proceso de construcción de la masculinidad no es estático. Por el contrario, se configura a partir de dinámicas socioculturales en constante transformación.

Asimismo, resulta fundamental considerar las dinámicas de la conciencia contradictoria aplicadas a la masculinidad (Gutmann, 1998). Para cuestionar el mito que sostiene que todos los hombres se encuentran en una misma posición de privilegio, ya que este discurso tiende a invisibilizar prácticas compartidas, como la represión emocional. Los participantes del estudio señalan que dicha represión ha generado en ellos sentimientos de impotencia, agobio, soledad e incluso ha derivado en pensamientos autolíticos.

En este sentido, reitero que no es posible generalizar ni asumir que todos los hombres se rigen por las mismas lógicas, ya que cada individuo asume su masculinidad desde un espacio muy personal. Así, este estudio constituye un acercamiento a experiencias particulares vinculadas a la construcción de las masculinidades. Historias que visibilizan un gran desafío por delante, dado que el entramado cultural y simbólico empleado por el sistema para regular las masculinidades es basto y complejo.

Referencias bibliográficas

Abarca, H. (2022). *Masculinidad y suicidio, una cuestión de sentido*. Revista Punto Género, (17), 144–168.

Azamar, C. (2015). *Masculinidades; algunas notas sobre sus crisis, retos y perspectivas*. Fuentes Humanísticas, 27(51), 57–73.

Badinter, E. (1993). *XY. La identidad masculina*. Alianza Editorial.

Beauvoir, S. de. (1987). *El segundo sexo*. Siglo XXI.

Beauvoir, S. de. (2015). *El segundo sexo* (6.ª ed.). Ediciones Cátedra.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.

Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. Routledge.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad.). Paidós.

Butler, J. (2017). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (B. Moreno Carrillo, Trad.). Paidós.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Castro, B. E., & Carmona, J. A. (2021). *Masculinidades: Una perspectiva latinoamericana*. Tempus Psicológico, 4(1), 45–65. https://doi.org/10.30554/tempuspsi.4.1.3988.2021

Connell, R. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés & J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (Vol. 24, pp. 31–48).

Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (2.ª ed.). Ediciones Bellaterra.

Fairclough, N. (1998). *Discourse and social change* (J. Zullo, V. Unamuno, A. Raiter, & P. García, Trads.). En *Cuadernos de sociolingüística y lingüística crítica* (Vol. 3, p. 77). Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Foster, D. (2009). *Ensayos sobre culturas homoeróticas latinoamericanas* (1.ª ed.). Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder* (2.ª ed.). Las Ediciones de la Piqueta.

Fuller, N. (2020). *Difícil ser hombre: Nuevas masculinidades latinoamericanas*. Fondo Editorial de la PUCP.

García, L. F. (2015). *Nuevas masculinidades: Discursos y prácticas de resistencia al patriarcado*. FLACSO Ecuador.

Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel* (1.ª ed.). Ediciones Era.

Guasch, Ó. (2006). *Héroes, científicos, heterosexuales y gays: Los varones en perspectiva de género*. Ediciones Bellaterra.

Guevara Ruiseñor, E. (2008). *La masculinidad desde una perspectiva sociológica. Una dimensión del orden de género*. Sociológica, 23(66), 71–92.

Gutmann, M. (1998). *Traficando con hombres: La antropología de la masculinidad*. La Ventana, 1(8), 47–99.

Guzmán Paredes, M. del P. (2016). Estudio preliminar sobre las masculinidades en el Ecuador. En J. M. Valcuende del Río, M. J. Marco Macarro & P. Vásquez Andrade (Eds.), *Sexualidades: Represión, resistencia y cotidianidades* (pp. 307–322). Aconcagua Libros.

Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina* (J. Sáez, Trad.). Egales Editorial.

Hall, S. (1997). Representation: Cultural representations and signifying practices (pp. 13–74). Sage Publications.

Huberman, H. (2012). *Masculinidades plurales. Reflexionar en clave de géneros*. Programa Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Jablonka, I. (2020). *Hombres justos: Del patriarcado a las nuevas masculinidades*. Anagrama.

Jodelet, D. (1986). La representación social: Fenómenos, conceptos y teoría. En S. Moscovici (Ed.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social: Psicología social y problemas sociales* (Vol. 2, pp. 469–494). Paidós.

Kaufman, M. (1994). Men, feminism, and men's contradictory experiences of power. En T. Newburn & E. A. Stanko (Eds.), *Just boys doing business? Men, masculinities and crime* (pp. 142–165). Routledge.

Kaufman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés & J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (Vol. 24, pp. 63–81).

Kimmel, M. (2008). Los estudios de la masculinidad. En À. Carabí & J. M. Armengol (Eds.), *La masculinidad a debate*(pp. 15–32). Icaria.

Lomas, C. (2008). *¿El otoño del patriarcado? Luces y sombras de la igualdad entre mujeres y hombres*. Ediciones Península.

Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. M. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57–74). Editorial Universidad del Cauca.

Mas Grau, J. (2015). Transexualidad y transgenerismo: Una aproximación teórica y etnográfica a dos paradigmas enfrentados. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(2), 485–501. https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.02.009

Mendieta-Izquierdo, G., Tinjaca-Prada, D. P., & Cuevas-Silva, J. M. (2021). Representaciones sociales sobre emociones y masculinidad en hombres bogotanos. *Masculinities & Social Change*, 10(2), 186–210. https://doi.org/10.17583/mcs.2021.7319

Mies, M. (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficantes de Sueños.

Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2021). *Lineamientos operativos para la atención a personas con intención y/o intentos suicidas en establecimientos del Ministerio de Salud Pública del Ecuador*. https://www.salud.gob.ec/wp-content/uploads/2021/09/Lineamiento-de-intencion-e-intentos-de-suicidio.pdf

Missé, M., & Coll-Planas, G. (2010). La patologización de la transexualidad: Reflexiones críticas y propuestas. *Norte de Salud Mental*, 8(38), 44–55.

Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público* (2.ª ed.). ANESA - Huemul.

Muñoa Fernández, E. (2017). *Mirando de cerca al macho guayaco: Análisis en la ficción televisiva local de los estereotipos de masculinidad percibidos por los adultos emergentes de la ciudad de Guayaquil, Ecuador* [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona].

Núñez Noriega, G. (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿Qué son y qué estudian? *Culturales*, Época II, 4, 9–31.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Núñez Noriega, G., Amuchastegí, A., & Szasz, I. (2007). *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. El Colegio de México.

Ocampo Bernasconi, I. (2019). ¿Yo, hombre? Las masculinidades y el ser hombre en un programa reeducativo contra la violencia en México. *Asparkía: Investigació Feminista*, (35), 67–86. https://doi.org/10.6035/Asparkia.2019.35.4

Ramírez Rodríguez, J. C. (Ed.). (2020). *Hombres, masculinidades, emociones*. Editorial Página Seis.

Sánchez, H. M. (2017). *Hacerse hombres: La construcción de masculinidades desde las subjetividades*. Universidad de Antioquia. https://doi.org/10.2307/j.ctt21kk1jd

Sánchez López, V. (2020, julio 2). "Nuevas masculinidades", un concepto y un proceso marcado por el desconocimiento. *Ameco Press*. https://amecopress.net/Nuevas-masculinidades-un-concepto-y-un-proceso-marcado-por-el-desconocimiento

Schongut, N. (2012). La construcción social de la masculinidad: Poder, hegemonía y violencia. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 2(2), 27–65.

Scott, J. (1981). El problema de la invisibilidad. *American Historical Association*.

Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: Expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa Miñoso, D. M. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75–90). Editorial Universidad del Cauca.

Seguró, M. (2021). *Vulnerabilidad* (1.ª ed.). Herder.

Skinner, B. F. (1989). *Recent issues in the analysis of behavior*. Merrill.

Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista de Investigaciones Filosóficas y Políticas*, 7, 10–19.

Uribe Roncallo, P. (2020). Masculinidades alternativas: Varones que se narran al margen del modelo hegemónico y generan cambios a través de la educación. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 14(2), 115–129.

Vásquez del Águila, E. (2013). Hacerse hombre: Algunas reflexiones desde las masculinidades. *Política y Sociedad*, 50(3), 817–835. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2013.v50.n3.41973

Volpi, J. (2024). *La invención de todas las cosas: Una historia de la ficción*. Alfaguara.

Wigdor, G. B. (2016). Aferrarse o soltar privilegios de género: Sobre masculinidades hegemónicas y disidentes. *Península*, 11(2), 101–122. https://doi.org/10.1016/j.pnsla.2016.08.003

Zavala Mundo, F. L. (2020). Disidentes de género: La nueva generación. *Debate Feminista*, 60, 181–183. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.09

Zurian, F. (2015). *Diseccionando a Adán: Representaciones audiovisuales de la masculinidad*. Síntesis.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Open Access

Afectos en movimiento: Correr, habitar y resistir en un espacio urbano desigual

Affects in Motion: Running, Inhabiting, and resisting in an Unequal Urban Space

Huyaykunaka kuyurinahunmi: Chullayashka kitipi kallpashpa, kawsashpa, sinchitukushpantin

Magdalena Moreno Ortíz
magda.moreno.or@gmail.com
ORCID:0009-0007-2319-8063
Universidad Autónoma de Tamaulipas.
(Tamaulipas. México)
Verité Org.
(Massachusetts. Estados Unidos)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
08/04/2025

Fecha de aceptación:
21/04/2025

Cita recomendada:

Moreno Ortíz, M. (2025). Afectos en movimiento: Correr, habitar y resistir en un espacio urbano desigual. *Revista Sarance*, (54), 217 - 245. DOI: 10.51306/ioasarance.054.11

Resumen

Este artículo analiza las experiencias afectivas y corporales de personas corredoras urbanas, desde una perspectiva metodológica mixta, integrando un cuestionario digital (N=81), entrevistas semiestructuradas y una autoetnografía crítica. El objetivo fue explorar cómo se configuran las prácticas del running urbano en relación con el género, el miedo, el acoso y las dinámicas socioafectivas en ciudades del continente americano. Los resultados muestran una trayectoria consolidada: el 55 % de los participantes lleva más de cuatro años corriendo. Las motivaciones para entrenar varían según la edad: en el grupo de 26–35 años predomina la influencia de redes afectivas cercanas (75 %); entre los 36 y 55 años, el interés propio se posiciona como la principal motivación (más del 40 %). El análisis de las percepciones de miedo revela una profunda desigualdad: el 66.6 % de las mujeres reportó haber sentido miedo al correr, frente al 43.7 % de los hombres ($X^2 = 13.25$, $p = 0.01$). Además, un 35.4 % de las mujeres declaró haber sido víctima de acoso verbal, mientras que entre los hombres el reporte fue prácticamente nulo. También se identificaron diferencias significativas en las causas del miedo. Para los hombres, la opción más

común fue "nada" (25 %), mientras que las mujeres señalaron "presencia de personas" (29.2 %) y "oscuridad" (20.8 %). En cuanto a las prácticas relacionales, las mujeres corren más en grupo, mientras que los hombres lo hacen con mayor frecuencia en solitario. La articulación entre los datos cuantitativos, los testimonios cualitativos y la experiencia encarnada de la investigadora revela cómo el cuerpo que corre se convierte en un dispositivo de disputa del espacio público. Correr, especialmente para las mujeres, es una práctica afectiva y política atravesada por tensiones, resistencias y formas cotidianas de agencia urbana.

Palabras clave: afectos; cuerpo; espacio público; género; running urbano

Abstract:

This article analyzes the emotional and physical dimensions of urban running using a mixed-method approach that integrates a digital questionnaire (N = 81), semi-structured interviews (n = 8), and a critical autoethnography. The aim is to explore how urban running practices are configured in relation to gender, fear, harassment, and socio-affective dynamics in cities across the Americas. The results reveal a well-established practice: 55% of participants have been running for more than four years. Motivations for running vary by age: among those aged 26–35, affective networks play a predominant role (75%), while among those aged 36–55, personal interest stands out as the main motivation (over 40%). Analysis of fear perceptions reveals profound inequality: 66.6% of women reported feeling fear while running, compared to 43.7% of men (X^2 = 13.25, p = 0.01). Additionally, 35.4% of women reported having experienced verbal harassment, while such reports among men were virtually nonexistent. Significant differences were also found in the causes of fear: the most common response among men was "nothing" (25%), whereas women identified "presence of people" (29.2%) and "darkness" (20.8%) as primary sources of fear. In terms of relational practices, women tend to run more often in groups, while men more frequently run alone.

The articulation of quantitative data, qualitative testimonies, and the researcher's embodied experience reveals how the running body becomes a device for contesting public space. Running—particularly for women—is an affective and political practice marked by tensions, resistance, and everyday forms of urban agency.

***Keywords**: affects; body; gender; public space; urban running*

Tukuyshuk

Kay killkaypimi rimarin imasha kitipi kallpakkkuna huyayta kawsashka, aychawan kawsashkatapash yarishpa kaypi riman. Chaypaka chapulla yachayñantami katikrinchik, chaypa tapuykunami kakrin (N=81) wakin wakin tapuykunata katita usharinkallami, shinallatak alli yuyarinkapak autoetnografíapash yanapankami. Kay maskaywanka yachankapak munarkanchik imashatak kitipi kallpanaka rurarin kari warmikunapi rikushpaka imashatak

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

kanka, paykunapi manllay imashata tiyarinka, wakinpika aychata takarinkapak munaykuna tiyanka, wakinpika shuk shuk laya huyaytapash rikuchirinka kay Abya Yala hatun allpapika.

Kayta rurashpami tarirkanchik tawka watakunata katishka kallpakkunata chaykunami 55% chusku wata yallita ña kallpashpa katinahun. Ima munaykunamantatak kallkashpa katinkichik nishpa tapukpika watapimi shikan shikan rikurirka; mayhan 26-35 watata charikkunaka nirkami (75%) ayllu kumpakuna chaypi kakpi chayta ruranchik nirka; 36-55 watata charikkunaka paykunapa munaymantalla kantinahunchik nirka (40%). Kuti pikunallata manllayta charikta tapukpika rirkurkanchik ashtaka shikanyari kutichi tiyarka kariwan warmiwan; 66,6% warmikunami kallpashpaka manllanchik nirka, kuti 43,7% karikunami ($x^2 = 13.25$, $p = 0.01$) kallpashpaka manllanchik nirka. Shinallatak 35.4 % warmikunami pipash paykunapa aychata rikushpa takarinkapak munashkami nalli shimikunawan rimashkami nishpa nirka, kuti karikunapi rikushpaka ni mayhan mana shinata kawsashkanchikchu nirka. Shinallatak imamantatak manllankichik nishpa tapukpika karikunaka (25%) "nimata" na manllanchikchu nirka kuti warmikunaka "shukkuna chaypi kakpi" manllanchik nirka (29.2 %) shinallatak "tutayakpi" (20.8 %) manllanchik nirka. Kuti imashallatak kallpankichik nishpa tapukpika, warmikunaka tantanahushpa ashtawan kallpanchik nirka, kuti karikunaka ashtawanpachaka paykunalla kallpanchik nirkami.

Shinami kay tarishkakunaka kan paykunapa yuyaykunata tantachishpa, yupashpa, imashalla paykunapa aychapi kawsashkata kutin yarikpi rikunchik imashalla mayhan kallpahuk aychaka maymanta sinchitukushpa kanchamanka kallpahun. Warmikunapaka kashna kallpashpaka huyaymanta, kapakyaymanta ruran tukuy manllayta yallishpa, sinchitukushpa paykunapa ushayta rikuchin kitikunapi.

Sapi shimikuna: *huyaykuna; aycha; kancha; kari warmi pakta kana yachay; kitipi kallpay*

1. Introducción [1]

En muchas ciudades del continente americano, los corredores y corredoras urbanos —conocidos como *runners*— entrenan en escenarios marcados por contrastes sociales, escaso equipamiento urbano, inseguridad vial y temperaturas extremas, lo que configura una geografía de obstáculos que el cuerpo debe negociar constantemente. Ante la falta de espacios diseñados para la práctica deportiva al aire libre, avenidas, plazas, puentes, veredas y canalones se convierten en pistas improvisadas que se recorren al amanecer o durante la noche. En este contexto, correr no es solo un acto físico, sino una forma de habitar, disputar el espacio y trazar rutas allí donde el urbanismo no las contempla.

Esta forma de habitar, sin embargo, no está exenta de tensiones ni riesgos. El miedo, la vigilancia y la sensación de exposición acompañan especialmente a las mujeres que entrenan en espacios urbanos, donde la violencia simbólica y material condiciona sus recorridos. Las trayectorias de runners femeninas muestran cómo la inseguridad puede alterar horarios, modificar rutas o incluso interrumpir la práctica, transformando el acto de correr en una constante negociación con el espacio.

Correr, en este marco, implica más que ejercicio físico: es un encuentro entre el cuerpo y el entorno urbano, una práctica cotidiana que transforma la manera en que se perciben los territorios y los vínculos que allí se tejen.

El entrenamiento, especialmente en distancias largas (mayores a 10 kilómetros) denominado en el mundo del *running* como carrera de fondo o carrera continua suave, activa no solo sensaciones físicas, sino también una cartografía afectiva: formas de relación con el espacio que incluyen, planeación, hidratación y alimentación previa pero también incorporan mecanismos de vigilancia, cuidado y euforia.

[1] Agradezco a las corredoras y corredores que compartieron sus experiencias para este estudio, y a Ultras Amigos de MachuPicchu, Habaneros Runner's, Balam, We Advance, Amigos de los Viveros de Coyoacán y Renegados Runners.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Sin embargo, estas experiencias no son iguales para todos los cuerpos. Las mujeres que corren en la ciudad enfrentan formas específicas de vulnerabilidad. A lo largo del trabajo de campo, surgieron numerosos testimonios de corredoras que modificaron sus rutas, cambiaron sus horarios o dejaron de entrenar en ciertos

lugares por experiencias de acoso o agresión. Estos episodios no son hechos aislados, sino expresiones de una violencia estructural que busca reinstalar a las mujeres en el ámbito privado. Frente a esto, emergen formas colectivas de cuidado: redes entre corredoras, rutas protegidas, acompañamiento entre pares, avisos comunitarios en redes sociales. Estas prácticas afectan tanto la percepción del espacio como los vínculos que se construyen en torno a él, resignificándolo desde la experiencia compartida.

Desde esta perspectiva, se adopta un enfoque metodológico mixto que articula un cuestionario digital, entrevistas semiestructuradas y una autoetnografía crítica, en la que la experiencia de la autora como *runner* urbana y *trail runner* se incorpora como fuente legítima de conocimiento situado. Esta combinación metodológica permite analizar las emociones, los riesgos y las formas de agencia que emergen cuando el cuerpo corre en una ciudad que, muchas veces, no fue diseñada para él.

Este artículo explora cómo el *running* urbano configura experiencias afectivas de vulnerabilidad, cuidado y resistencia —especialmente en mujeres—, entendiendo el espacio público como una construcción física, simbólica y emocionalmente disputada. Desde esta perspectiva, las trayectorias de quienes corren la ciudad se revelan como formas de habitar y transformar lo urbano desde el cuerpo y los afectos.

2. Fundamentación Teórica

Este trabajo se enmarca en el giro afectivo, una perspectiva que desplaza el análisis de las representaciones hacia las intensidades relacionales que circulan entre cuerpos, objetos y espacios. Los afectos, en este enfoque, no son emociones individuales, sino fuerzas situadas que orientan los cuerpos y configuran formas de habitar el mundo (Ahmed, 2004).

Ahmed propone que los afectos surgen en el encuentro, orientando a los cuerpos hacia ciertos espacios y alejándolos de otros. Así, el miedo no es solo una emoción, sino una fuerza que estructura recorridos, horarios y formas de presencia en el espacio urbano, especialmente en cuerpos históricamente vulnerabilizados. Desde América Latina, Lara y Enciso (2013) destacan que los afectos actúan como potencias prelingüísticas que atraviesan el cuerpo, reconfigurando su relación con el entorno.

Correr, en este marco, se constituye como una práctica afectiva. Implica placer, vigilancia, conexión, miedo y agencia. También es una técnica corporal aprendida (Mauss, 1971, p. 337) que transforma tanto al cuerpo como a la percepción del espacio. Entre las dimensiones sensoriales en la experiencia de correr, la dimensión háptica adquiere especial importancia. Lejos de limitarse al tacto, lo háptico abarca sensaciones corporales internas como el movimiento, la postura y el equilibrio. Según Paterson (2009), esta dimensión integra la cinestesia, la propiocepción y el sistema vestibular, lo que permite comprender cómo el cuerpo que corre se relaciona de forma intensiva y sensible con el entorno más cotidiano.

Esta apropiación se articula con la trialéctica espacial de Soja (2008), quien concibe el espacio como físico, simbólico y vivido. Desde esta perspectiva, correr produce espacialidades: el territorio no se habita pasivamente, sino que se transforma con cada paso, cada ruta, cada ritmo corporal.

Sin embargo, esta transformación se encuentra atravesada por relaciones de poder. El espacio urbano ha sido históricamente estructurado desde una lógica masculina que regula la visibilidad y circulación de ciertos cuerpos. Segato (2016) plantea que la violencia contra las mujeres en el espacio público no es excepcional, sino funcional al patriarcado, que busca reinstalarlas en el ámbito privado mediante el miedo y el acoso.

Frente a ello, emergen prácticas de resistencia afectiva y colectiva. Cardozo y Torre (2023) señalan que los conflictos territoriales pueden generar formas de solidaridad y cuidado que transforman las condiciones de habitabilidad urbana. En el caso de las mujeres runners, esto se expresa en rutas compartidas, acompañamiento grupal y avisos en redes, resignificando los espacios desde la experiencia compartida.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

El concepto de "campo" de Bourdieu (1997) permite leer el espacio urbano como un espacio social estructurado por relaciones de poder, donde los actores compiten por distintos tipos de capital —económico, simbólico, corporal—. Las mujeres corredoras, al habitar ese campo desde una posición históricamente subordinada, desafían su lógica al sostener su presencia activa. Como señala Bourdieu, el capital simbólico es "capital en cuanto reconocido, es decir, legítimo" (1997, p. 170); así, el acto de correr se convierte en una forma de inscripción corporal de agencia y legitimidad en un territorio que históricamente les ha sido restringido.

En suma, correr no es solo un acto físico, sino también una práctica política, corporal y territorial que reconfigura el espacio urbano. Las mujeres que corren no solo transitan: resisten, transforman y disputan el derecho a habitar la ciudad.

3. Método

Este estudio se desarrolló desde un enfoque metodológico mixto, articulando herramientas cuantitativas y cualitativas para comprender las experiencias afectivas asociadas a la práctica del *running* urbano, así como sus implicaciones en la forma de habitar el espacio público. Se combinaron estrategias de recolección de datos que permitieran captar tanto patrones generales como relatos situados, sensibles y encarnados.

La primera técnica aplicada fue un cuestionario en línea, diseñado con base en las dimensiones teóricas y empíricas del estudio. El instrumento fue piloteado con 5 corredoras experimentadas y con el coach mexicano Juan Carlos Betancourt, quienes brindaron observaciones y recomendaciones que permitieron ajustar el formulario a los objetivos del estudio.

El cuestionario se aplicó entre el 13 de mayo y el 5 de junio de 2024, y su distribución se realizó a través de *whatsapp* en cinco clubes de corredores del norte y centro de México, y una red de *ultra trails* de América de corredores de Perú, Argentina, Bolivia y el sur de Estados Unidos, conformadas por hispanohablantes vinculados/as tanto por lazos de amistad como por experiencias compartidas en carreras y trail running. Esta investigación se plantea como una exploración inicial de las experiencias afectivas de corredores y corredoras urbanas. La

muestra, integrada por 81 personas, resulta adecuada para identificar patrones emergentes, contrastes entre variables y orientar futuras investigaciones con mayor alcance, en el marco de un diseño metodológico mixto y de carácter exploratorio.

A partir del análisis preliminar del cuestionario, se elaboró una guía de entrevista semiestructurada con preguntas abiertas, orientadas a profundizar en los relatos afectivos, espaciales y corporales que emergieron de los datos. Se realizaron ocho entrevistas: seis a corredores/as urbanos/as y dos a *coaches*, seleccionados por su cercanía con la investigadora, así como por la diversidad en sus trayectorias, edades y formas de vinculación con el running.

De forma paralela, se elaboró una bitácora digital en Obsidian para registrar observaciones de campo, notas reflexivas y experiencias personales, las cuales se integraron en una autoetnografía crítica que activó el cuerpo de la investigadora —como *runner* y *trail runner*— como herramienta legítima de conocimiento situado. Esta aproximación permitió enriquecer el análisis de las emociones, vínculos y tensiones vividas en el espacio urbano masculinizado, articulando con las demás técnicas del diseño mixto una lectura encarnada y compleja del fenómeno.

Con el objetivo de articular los niveles cuantitativo y cualitativo del estudio, se construyó una matriz teórico-metodológica que organiza las principales dimensiones de análisis, las variables del cuestionario y las preguntas guía empleadas en las entrevistas y la bitácora. Esta herramienta permitió estructurar la recolección, el análisis y la interpretación de los datos de forma integrada, tal como se presenta a continuación:

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Tabla 1.
Matriz que articula dimensiones teóricas, variables cuantitativas y técnicas cualitativas utilizadas en el análisis, en el marco de un diseño metodológico mixto

Dimensión	Pregunta orientadora	Variable cuantitativa	Instrumento cualitativo
Trayectoria corporal y subjetiva	¿Qué motiva a correr y cómo varía según la etapa vital?	Edad <–>Motivación para correr	Entrevistas: motivación inicial, cambios corporales
Afectos y violencias urbanas	¿Cómo se percibe el miedo y el acoso en el espacio urbano?	Sexo <–> Sentir miedo / Sexo <–> Causa del miedo / Sexo <–> Sensación de acoso / Sexo <–> Tipo de acoso	Entrevistas: miedo, reacciones, experiencias de acoso
Estrategias afectivas y relacionales	¿Cómo influye el correr sola o acompañada en la experiencia del espacio?	Sexo <–> Frecuencia de correr sola / en grupo	Entrevistas: percepción de seguridad, vínculos con otros/as runners
Relaciones socioafectivas	¿Qué papel juegan los vínculos y la pertenencia a clubes?	Pertenencia a club <–> relaciones / Frecuencia de correr en grupo	Entrevistas: relaciones significativas, comunidad
Resignificación del campo urbano (dimensión transversal)	¿Cómo se resignifica el espacio urbano a partir del correr?	—	Entrevistas más bitácora: rutas, horarios, zonas evitadas, cambios en percepción urbana
Conocimiento encarnado	¿Qué aporta la autoetnografía al análisis del fenómeno?	—	Bitácora más experiencia corporal de la investigadora

Fuente: Elaboración propia

4. Interpretación y análisis de resultados

La siguiente sección presenta la articulación entre los hallazgos cuantitativos y cualitativos obtenidos a partir del cuestionario, las entrevistas y la autoetnografía. Desde una lógica inductiva y situada, los datos se analizan en diálogo con las dimensiones teóricas propuestas, permitiendo identificar patrones, contrastes y trayectorias afectivas vinculadas a la práctica del running urbano. Cada apartado desarrolla una dimensión clave —motivaciones, miedo, acoso, vínculos socioafectivos y resignificación del espacio—, iluminando la forma en que los cuerpos que corren experimentan, resisten y reconfiguran el campo urbano desde una perspectiva de género y afectos.

4.1. Motivaciones para correr y trayectorias afectivas según el ciclo vital

La caracterización de la muestra evidencia trayectorias consolidadas en la práctica del running urbano: un 55 % de las personas encuestadas declaró tener más de cuatro años de experiencia, lo que sugiere vínculos sostenidos con la actividad y la posibilidad de que hayan desarrollado estrategias personales para navegar y apropiarse del espacio urbano.

El análisis de las motivaciones para correr en relación con los rangos etarios permite observar cómo los impulsos que sostienen la práctica no son homogéneos, sino que responden a configuraciones afectivas, sociales y biográficas específicas según la etapa de vida. Esta lectura relacional permite superar una comprensión individualizante de las motivaciones, situándolas en el cruce entre cuerpos, historias y condiciones materiales.

En el grupo más joven (26–35 años), predominan las razones afectivas y vinculadas al cuidado corporal: el 75 % de las personas reportó como motivo principal la invitación de alguien cercano y la búsqueda de un estilo de vida saludable. Esta combinación sugiere que, en edades tempranas, el ingreso al mundo runner puede estar mediado por dinámicas de socialización, pertenencia y validación, en diálogo con valores asociados a la juventud, la imagen corporal y el bienestar físico. Como lo expresa una corredora:

> Sentía que me empezaba a salir una lonja, y aunque ya hacía pesas, mi coach me dijo que si quería bajar la panza tenía que correr. Así que poco a poco entré, y ahora ya solo hago runner. Dejé las pesas porque me funcionó mejor y me siento mejor (Corredora 4, comunicación personal, 12 de mayo de 2024).

A partir de los 36 años, comienza a destacar la autonomía en la decisión de correr: en los grupos de 36–45 y 46–55 años, el interés propio aparece como la motivación más frecuente. Este desplazamiento puede interpretarse como una transición hacia formas de agencia más consolidadas, donde correr responde a procesos internos de autorregulación, disciplina y goce corporal.

En el grupo de 56–70 años se observa la mayor diversidad de motivaciones: junto con el interés propio y la invitación cercana, aparecen con mayor frecuencia la recomendación médica y la búsqueda de nuevas experiencias. Esto sugiere que, en etapas más avanzadas de la vida, la práctica puede adquirir sentidos

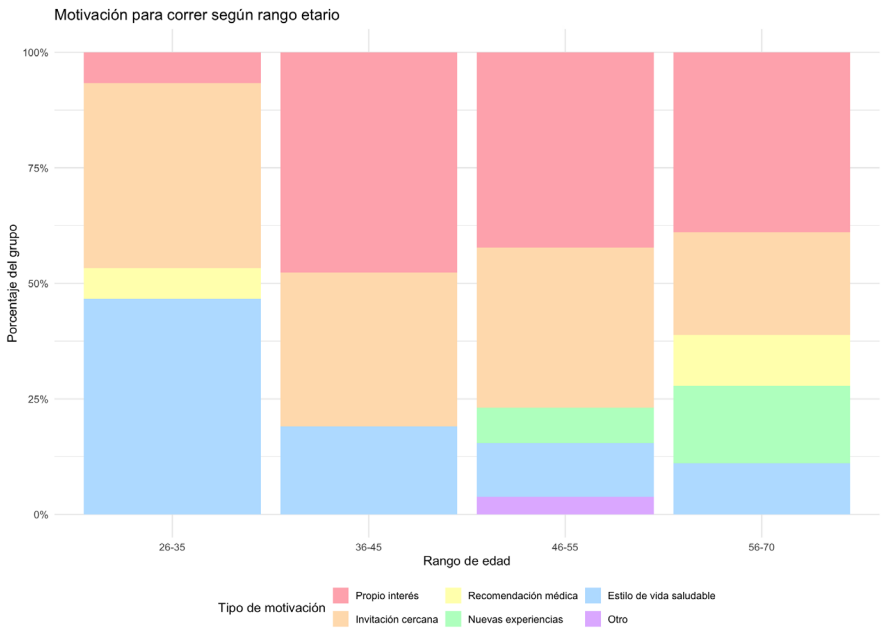
© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de transformación vital, reconfiguración del cuerpo envejecido o formas de resistencia ante el mandato pasivo del envejecimiento.

Esta distribución refuerza la idea de que el running urbano, más allá de su dimensión física, se configura como una práctica atravesada por elecciones autónomas, vínculos interpersonales y procesos de subjetivación, antes que por prescripciones institucionales.

Figura 1.

Motivación principal para comenzar a correr según grupo etario



Fuente: Elaboración propia en Rstudio con base a cuestionario aplicado (n=81)

Estos resultados dialogan con los postulados del giro afectivo. Como sostiene Ahmed (2010), los afectos no son simples estados interiores, sino fuerzas orientadoras que configuran trayectorias corporales y sociales. En ese sentido, correr por recomendación médica, por interés propio o por una invitación afectiva no son impulsos equivalentes, sino orientaciones afectivas diferenciadas, que sitúan el cuerpo en el mundo de modos diversos.

Mientras que los datos cuantitativos muestran una relativa distribución homogénea de las categorías motivacionales entre hombres y mujeres, los testimonios cualitativos permiten matizar esa aparente simetría. Entre las mujeres entrevistadas, el *running* emerge como una práctica cargada de significado emocional, recuperación personal y ruptura con dinámicas de encierro o agotamiento:

> Yo ya tenía a las niñas grandes y no me sentía completa de solo trabajar e ir a casa a servir comida y lavar ropa, así que un día vi en *Feis* las fotos de una amiga que corría y me emocioné... así que le platiqué a mi esposo y entré y me fui sintiendo cada vez mejor… ahora ya no lo dejo por nada". (Corredora 1, comunicación personal, 18 de abril, 2024)

> Yo venía de una relación muy complicada y de una separación muy dolorosa, me urgía hacer algo. Un día me salió una foto en el *Facebook* y le escribí al coach para inscribirme y él me dijo: —claro que sí, dime ¿cuál es tu objetivo? —, yo le contesté: —salir de casa—. Y era verdad porque yo ya no salía, no podía… el club fue lo mejor que me pudo pasar. (Corredora 2, comunicación personal, 25 de abril, 2024)

Incluso entre los hombres, algunos relatos sugieren que la motivación por correr no siempre está exenta de crisis o de una necesidad de transformación afectiva: "yo estaba ya muy por arriba de mi peso, mi esposa estaba superando una enfermedad de mucha gravedad y yo ocupaba un espacio mío y de relax, ya me urgía y lo encontré en el runner" (Corredor 5, comunicación personal, 15 de abril, 2024).

Estos relatos muestran que el *running* funciona como un dispositivo de subjetivación y reconfiguración del cuerpo, del tiempo y de los vínculos. No se trata simplemente de "hacer ejercicio", sino de generar nuevas formas de habitar la ciudad, de lidiar con experiencias de pérdida, agotamiento o encierro, y de construir una agencia afectiva en movimiento.

4.2. Percepciones de miedo y reorganización del espacio urbano

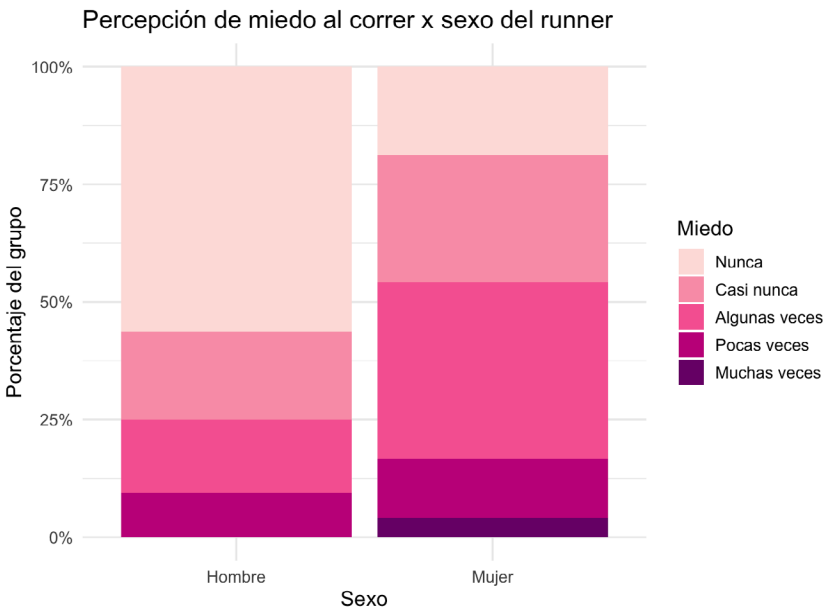
La experiencia del miedo al correr revela una dimensión afectiva profundamente marcada por el sexo. Mientras que el 56.2 % de los hombres afirmó no haber sentido nunca miedo durante su entrenamiento, solo el 18.7 % de las mujeres pudo decir lo mismo. Esta diferencia, estadísticamente

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

significativa (p = 0.01), pone en evidencia que el miedo no se distribuye de manera homogénea entre los cuerpos que habitan la ciudad, sino que se orienta socialmente, afectando de forma más intensa a quienes históricamente han sido más vulnerabilizadas.

Figura 2

Percepción miedo al correr por sexo

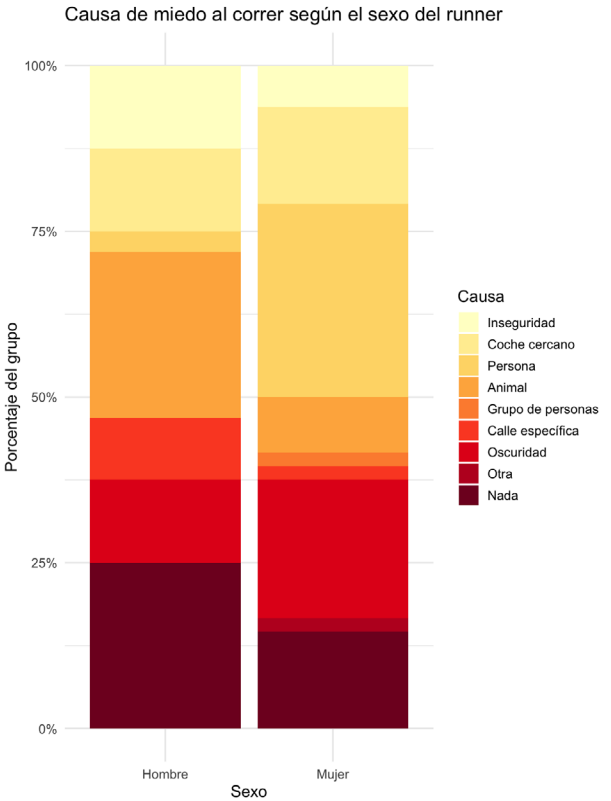


Fuente: Elaboración propia en Rstudio con base a cuestionario aplicado (n=81)

Entre las mujeres, las principales causas de miedo fueron la presencia de personas (29.2 %), la oscuridad (20.8 %) y la cercanía de vehículos (14.6 %). En cambio, en los hombres predominó la categoría "nada" (25 %) o la mención de animales (25 %), lo que sugiere que su experiencia del espacio está menos mediada por el riesgo interpersonal. Esta diferencia no solo marca una división sexual del miedo, sino también distintas formas de recorrer, evitar o resignificar el territorio.

Figura 3

Causas del miedo al correr según sexo



Fuente: Elaboración propia en Rstudio con base a cuestionario aplicado (n=81)

La relevancia de estas vivencias se intensificó durante el trabajo de campo con un hecho específico que marcó un antes y un después para la comunidad: la desaparición y posterior hallazgo sin vida de una corredora en el norte de México, en diciembre de 2023. Aunque las autoridades atribuyeron el caso a causas personales, la narrativa oficial fue percibida por muchas corredoras como una forma de silenciamiento y estigmatización. Este evento detonó una oleada de indignación, miedo y reorganización afectiva del entrenamiento: se evitaron ciertas rutas, se modificaron horarios y se intensificó el entrenamiento en grupo como una estrategia de protección colectiva.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Como plantea Sara Ahmed (2010), los afectos no son reacciones individuales ni subjetivas, sino fuerzas que orientan los cuerpos hacia o lejos de ciertos objetos, personas o lugares. Así, el miedo no es únicamente una emoción, sino una forma de leer el entorno desde una historia encarnada de amenazas y exclusión. En esa línea, Segato (2017) sostiene que los agresores y acosadores no son casos aislados, sino operadores funcionales de un sistema que busca reinstalar a las mujeres en el espacio privado. El miedo, entonces, no es solo personal ni azaroso: es un mecanismo estructural que restringe el derecho de las mujeres a habitar el espacio público con libertad, placer y seguridad.

Desde mi propia experiencia como runner urbana, he sentido cómo el miedo transforma no solo el trayecto, sino también el ritmo del cuerpo, la respiración y el nivel de alerta con el que se corre. Evitar ciertas zonas no es una decisión racional únicamente, sino una reacción afectiva que se acumula en el cuerpo a lo largo del tiempo. Estas vivencias, aunque individuales, dialogan con los testimonios recolectados y con lo que Ahmed (2010) denomina "atmósferas afectivas": climas emocionales que anteceden los hechos y estructuran la manera en que ciertos cuerpos se mueven por el mundo.

Desde la perspectiva de Bourdieu (1997), el espacio urbano puede leerse como un campo estructurado por relaciones de poder, donde los cuerpos acceden con desiguales niveles de capital simbólico, corporal y relacional. Las mujeres, al contar con menor legitimidad simbólica para ocupar la calle sin ser interpeladas, deben construir estrategias constantes de adaptación: evitar ciertas rutas, correr acompañadas, cambiar de horarios o entrenar con dispositivos de alerta.

Estas no son elecciones individuales, sino formas de resistencia cotidiana frente a una estructura de dominación que opera sobre el cuerpo en movimiento.

La teoría de la geografía de la percepción de Lynch (2015) contribuye a complejizar este análisis al proponer cinco elementos evaluativos (caminos, límites, barrios, nodos y puntos de referencia) que dan cuenta del modo en que los espacios son significados subjetivamente. Las mujeres runners, al identificar ciertas calles como riesgosas, zonas de sombra como amenazantes o parques como más seguros si hay otros cuerpos presentes, cartografían la ciudad desde sus trayectorias afectivas.

La práctica del running, lejos de ser solo una actividad recreativa o de salud, se convierte así en una intervención política del espacio urbano. Como muestran los datos, los cuerpos que corren no solo transitan la ciudad: la transforman, reescriben sus sentidos, disputan su apropiación. Y, sin embargo, esta transformación se da en condiciones desiguales. El acoso, el temor, la vigilancia constante no son eventos aislados, sino mecanismos de disciplinamiento (Segato, 2017) afectivo y territorial.

En este marco, las rutas urbanas pueden leerse como cartografías afectivas y políticas. Los caminos elegidos, las zonas evitadas, los ritmos modificados no solo expresan emociones, sino también estructuras de poder que se materializan en el cuerpo y en el espacio. Así, la ciudad no es un fondo neutro sobre el cual se corre, sino un campo de disputa, donde el cuerpo en movimiento —especialmente el cuerpo femenino— lucha por el derecho a habitar, existir y disfrutar del espacio público.

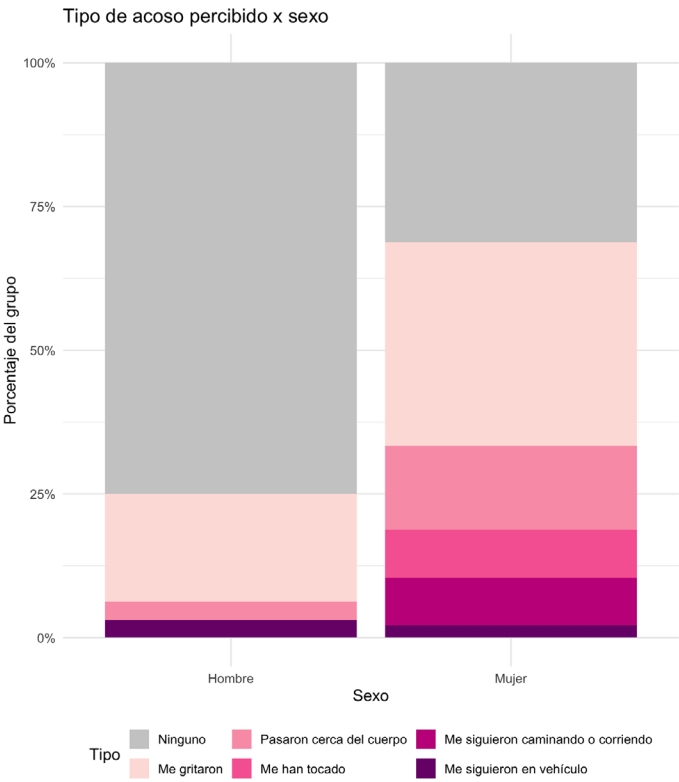
4.3. Acoso, cuerpo y desigualdad en el campo urbano

El análisis del tipo de acoso percibido según sexo pone en evidencia una clara desigualdad estructural en la experiencia corporal del espacio urbano. Mientras que tres de cada cuatro hombres (75 %) afirman no haber experimentado ninguna forma de acoso, esta cifra se reduce a un 31.2 % entre las mujeres, lo que confirma que el campo urbano no se habita de manera simétrica, sino en función de relaciones de poder marcadas por el género.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Figura 4.

Tipo de acoso percibido al correr según sexo



Fuente: Elaboración propia en Rstudio con base a cuestionario aplicado (n=81)

Entre las mujeres encuestadas, el acoso verbal —"me gritaron" (35.4 %)— constituye la forma más común de hostigamiento, seguido de experiencias más invasivas como pasar cerca del cuerpo (14.6 %), contacto físico ("me han tocado", 8.3 %), seguimiento a pie (8.3 %) o en vehículo (2 %). Estas situaciones no solo vulneran la integridad física, sino que afectan directamente el ritmo, la autonomía y la percepción de seguridad durante la práctica del running. En este sentido, el cuerpo femenino en movimiento se convierte en un blanco de interrupciones constantes, recordándole sus límites simbólicos y materiales en el espacio público.

Desde el giro afectivo, estas experiencias activan intensidades como el miedo, la desconfianza, la rabia o la alerta colectiva, que transforman tanto las rutas como los vínculos entre runners. Como plantea Ahmed (2010), los afectos no son meras reacciones individuales, sino fuerzas orientadoras que posicionan los cuerpos en relación con los objetos, los otros y los espacios. Así, la práctica de correr, lejos de ser una actividad neutra, se convierte para muchas mujeres en una acción atravesada por la vigilancia permanente, la anticipación del riesgo y la renegociación constante del territorio urbano.

Esta experiencia no solo se manifiesta en los datos recolectados: como corredora urbana, he experimentado la forma en que el miedo transforma el ritmo del cuerpo, modifica la ruta y condiciona incluso la respiración. Durante semanas evité ciertos trayectos, no por un hecho puntual, sino por una atmósfera difusa de alerta constante. Esa vivencia, aunque personal, dialoga profundamente con los testimonios recogidos y con lo que Ahmed (2010) denomina atmósferas afectivas: climas emocionales que anteceden al hecho, se inscriben en los cuerpos y estructuran nuestra experiencia del espacio.

Estos hallazgos también pueden leerse a través del concepto de campo propuesto por Bourdieu (1997). El espacio urbano funciona como un campo de fuerzas donde se disputan capitales simbólicos y materiales. En este campo, las mujeres runners ocupan una posición más vulnerable: deben justificar, negociar y muchas veces contener su presencia ante un entorno que las percibe como intrusas o desplazables. El acoso opera así como un mecanismo de reproducción de las jerarquías del campo, en el que los cuerpos masculinos circulan con mayor libertad y legitimidad.

Finalmente, como señala Segato (2017), el acoso no es una desviación, sino un mecanismo funcional del orden patriarcal que busca reinstalar a las mujeres en el ámbito privado. La reiteración de estas experiencias incluso durante prácticas de cuidado y goce corporal revela que correr también es un acto político: una forma de disputar el derecho a existir, moverse y habitar la ciudad desde el cuerpo propio.

4.4. Correr sola: autonomía, miedo y desigualdad de género

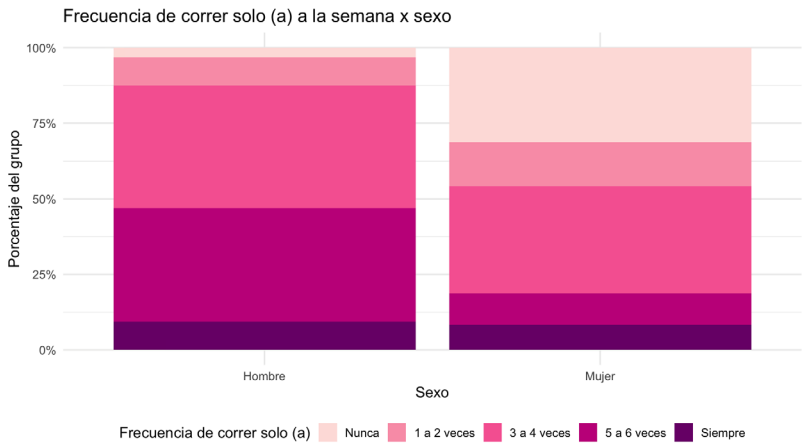
La frecuencia de correr en soledad revela profundas desigualdades de género en la apropiación del espacio urbano. Mientras que más del 78 % de

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

los hombres reporta correr solo entre 3 y 6 veces por semana, solo un 8.3 % de las mujeres declara hacerlo siempre, y un significativo 31.2 % afirma nunca hacerlo. Esta diferencia, estadísticamente significativa ($X^2 = 14.80$; $p = 0.005$), no es casual: expresa una brecha estructural de acceso al espacio público.

Figura 5

Frecuencia semanal de correr solo (a) según sexo.



Fuente: Elaboración propia en Rstudio con base a cuestionario aplicado (n=81)

Desde la perspectiva del giro afectivo (Ahmed, 2010), el miedo no es solo una emoción individual, sino una orientación afectiva que condiciona el movimiento de los cuerpos. En este caso, el miedo de las mujeres a correr solas no responde necesariamente a experiencias concretas, sino a una atmósfera afectiva estructurada por el patriarcado: una disposición espacial que les recuerda constantemente que su presencia en el espacio público está bajo vigilancia o amenaza. Esto es coincidente con lo que describe un coach:

> A las mujeres no les gusta correr solas porque las molestan mucho y ellas tienen miedo, en cambio a los hombres eso no nos detiene, podemos andar entrenando a las 4 de la mañana o a las 12 de la noche y nadie nos molesta. (Coach 2, comunicación personal, 22 de junio, 2024)

La soledad, para las mujeres, no representa necesariamente libertad, sino exposición. Como sostiene Segato (2016, 2017), el acoso y el miedo son estrategias funcionales del patriarcado para restringir la agencia femenina y recolocar sus cuerpos en el espacio privado.

Así, correr sola puede leerse como un acto de riesgo o resistencia, dependiendo de la posición que ocupa cada cuerpo en el campo urbano. Desde la mirada de Bourdieu (1997), esta práctica cotidiana se inscribe en un campo de relaciones de poder donde el capital simbólico —como la autoridad para circular sin ser cuestionada— no está distribuido equitativamente. Las mujeres, con menor capital en este campo, desarrollan estrategias para evitar la exposición: corren acompañadas, cambian rutas, horarios o directamente evitan salir. Los testimonios cualitativos refuerzan esta lectura. Una corredora relata: "correr sola casi no es mi hit, no me gusta, si voy a correr sola mejor no voy, siempre busco ir con alguien más así la pasamos bien y también me ejército". (Corredora 3, comunicación personal, 18 de abril, 2024)

Aquí, correr no solo es una práctica física, sino una forma de recuperar agencia y autonomía, de reinscribir el cuerpo en el espacio público. Sin embargo, como lo muestran los datos, ese acto de reapropiación no ocurre sin tensiones ni amenazas.

4.5. Redes, afectos y cuidado en la práctica del running

La frecuencia con la que se corre en grupo permite identificar cómo el running urbano no solo es una práctica individual de ejercicio, sino también una actividad mediada por dinámicas sociales y afectivas. En los resultados cuantitativos, se observa que los hombres tienden a correr en grupo con menor frecuencia: el 59.3 % lo hace apenas una o dos veces a la semana, y un 18.7 % declara nunca hacerlo. En contraste, las mujeres presentan una distribución más equilibrada: aunque un 39.5 % también corre en grupo una o dos veces por semana, un porcentaje mayor lo hace con mayor regularidad —incluyendo un 14.5 % que corre entre cinco y seis veces por semana y un 10.4 % que lo hace siempre—.

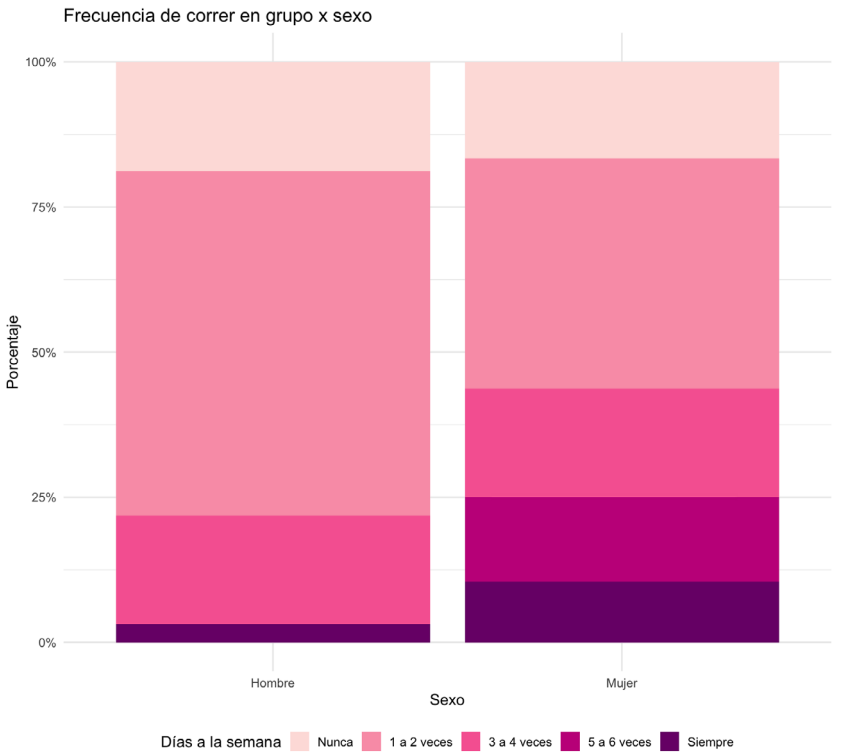
Aunque la prueba de chi-cuadrado no alcanzó significancia estadística ($p = 0.10$), estos datos sugieren una tendencia relacional más fuerte entre las

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

mujeres corredoras, quienes parecen encontrar en el entrenamiento grupal una fuente de contención, seguridad y pertenencia.

Figura 6

Frecuencia semanal de correr en grupo según sexo.



Fuente: Elaboración propia en Rstudio

Esto se ve reflejado en testimonios:

> Me di cuenta de que me estaba quedando sola, mi hijo cada vez más independiente y yo solo trabajaba e iba a casa, un día vi a una amiga con una playera de runner y le pregunté que era y por ella me metí al club. (Corredora 6, comunicación personal, 13 de marzo, 2024)

Aquí, la práctica del running no aparece solo como una estrategia de autocuidado físico, sino como una forma de tejer redes afectivas y relacionales que mitigan la soledad y refuerzan el vínculo social. Esta experiencia colectiva del cuerpo corriendo resignifica el espacio urbano y produce lo que Ahmed (2010) denomina "alineaciones afectivas", es decir, formas de estar en el mundo que orientan los cuerpos hacia otras personas y prácticas desde las emociones.

Desde la sociología de Bourdieu (1997), estas dinámicas también pueden leerse como parte de las luchas dentro del campo urbano: la participación en un club de corredores o en rutinas grupales incrementa el capital relacional y simbólico, reforzando la legitimidad de ciertos cuerpos (en particular los femeninos) para habitar el espacio público.

El entrenamiento acompañado funciona como una práctica de protección y resistencia que reorganiza las trayectorias individuales y colectivas en la ciudad, articulando deseo, seguridad y pertenencia. Estas formas de correr no son solamente decisiones prácticas, sino estrategias afectivas construidas frente a un entorno urbano masculinizado y potencialmente hostil.

Desde mi experiencia como *runner*, recuerdo un entrenamiento en el que, sin planearlo, corrí con un grupo de deportistas mayores, experimentados. Éramos casi 40 personas tomando juntos una avenida al amanecer. En medio del movimiento, sentí una potencia corporal, una fuerza compartida que parecía surgir de un ritmo colectivo más que de mi propia voluntad. Escuchaba sus pasos, sentía su respiración, sus ritmos marcaban los míos.

Fue una experiencia de sincronía intensa, donde el cuerpo se dejaba llevar por la energía grupal. No era como una carrera oficial, en la que cada quien va a su ritmo; aquí, lo importante era el avance conjunto, la sensación de ser parte de una red en movimiento.

Esa vivencia me hizo comprender que el running no solo se trata de marcas personales o trayectos individuales, sino también de ritmos afectivos compartidos que reorganizan el vínculo con el espacio y con los otros.

Para muchas mujeres, correr en grupo representa una tecnología de cuidado colectivo, donde la experiencia compartida disminuye el miedo y

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance Nº 54
Junio - Noviembre 2025

refuerza la confianza corporal. Como relata una de las corredoras: "Es la mejor experiencia, correr en grupo en la madrugada por las avenidas vacías; te sientes protegida y fuerte a la vez, es padrísimo" (Corredora 3, comunicación personal, 13 de junio de 2024).

Este tipo de testimonios muestra que los grupos de running no son únicamente espacios para ejercitar el cuerpo, sino también espacios de reparación emocional, reencuentro con una misma y construcción de comunidad. En contextos donde la violencia simbólica y material restringe el derecho de las mujeres a habitar el espacio público, estas redes emergen como formas concretas de resistencia afectiva.

Lo que está en juego es el cuerpo y su capacidad de adaptación frente a la adversidad. En ese espacio compartido, se produce una igualdad relativa, como lo expresa otra corredora: "Somos simplemente runners que, al final, buscamos regresar al punto de encuentro para tomarnos una foto grupal" (Corredora 3, comunicación personal, 13 de junio de 2024).

Desde la perspectiva del giro afectivo (Ahmed, 2010), los cuerpos no solo ocupan el espacio, sino que se orientan hacia él mediante intensidades como el miedo, la confianza o la euforia. Así, correr juntas no es una preferencia anecdótica, sino una estrategia afectiva y política de apropiación del territorio.

Desde la sociología de Bourdieu (1997), esta dinámica puede leerse como una disputa dentro del campo urbano: las mujeres que han experimentado exclusión, acoso o violencia construyen trayectorias simbólicas que transforman su posición. Correr en grupo, trazar rutas colectivas o emitir alertas en redes sociales son prácticas que acumulan capital relacional y simbólico, reforzando su legitimidad para habitar el espacio público.

Incluso algunos testimonios masculinos reflejan esta lógica de cuidado colectivo: "Cuando algo le pasa a una compañera, nos organizamos todos y vamos a correr intencionalmente al lugar para disuadir a los acosadores, ya los tenemos muy localizados" (Corredor 6, comunicación personal, 13 de mayo de 2024).

Aunque dichas respuestas pueden estar marcadas por una lógica defensiva o punitiva, evidencian un giro afectivo en la comunidad runner: el

reconocimiento del miedo ajeno, la activación colectiva y el compromiso por proteger el espacio compartido.

Para cerrar esta sección, se presenta la siguiente tabla que sintetiza los principales hallazgos del estudio en torno a las dimensiones teóricas y metodológicas propuestas. La tabla articula los cruces de variables más relevantes del análisis cuantitativo, los relatos emergentes del trabajo cualitativo y extractos significativos de la autoetnografía. Esta mirada integrada permite visualizar cómo el cuerpo, los afectos y las desigualdades de género se entrelazan en la experiencia de correr la ciudad, revelando patrones, tensiones y formas situadas de agencia.

Tabla 2.

Síntesis de resultados: cuerpos, afectos y desigualdad en movimiento

Dimensión	Cruce / Variable	Hallazgos cuantitativos	Hallazgos cualitativos / autoetnográficos	Interpretación clave
Trayectoria corporal y subjetiva	Edad <–> motivación	75 % del grupo 26–35 motivado por vínculos cercanos y salud; en 36–55 domina interés propio	Testimonios muestran que correr se inicia por crisis personales, transformación corporal o necesidad de agencia (Corredora 2, 3, 5)	La motivación cambia según el ciclo vital: del lazo afectivo al cuidado de sí mismo. El cuerpo funciona como eje de reconfiguración subjetiva y social.
Afectos y violencias urbanas	Sexo <–> miedo / causa del miedo	56.3 % de hombres nunca sintieron miedo vs. 18.7 % de mujeres; mujeres temen a "personas" y "oscuridad" (29.2 %)	"No es que me haya pasado algo, pero corro alerta todo el tiempo" (bitácora); miedo anticipado modifica rutas, horarios y ritmo	El miedo es estructural, no anecdótico. Configura trayectorias y afecta la experiencia del espacio urbano, especialmente para las mujeres.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Afectos y violencias urbanas	Sexo <–> sensación de acoso / tipo de acoso	90.6 % de hombres nunca han sentido acoso; solo 41.6 % de mujeres lo niegan. Acoso verbal 35.4 %; contacto 16.6 %	Testimonios muestran acoso normalizado: "me gritaron", "me siguieron", "me tocó" (Corredoras 1, 2, 4). Respuestas incluyen miedo, silencio y resignificación de las rutas	El acoso es una forma de disciplinamiento afectivo. Las mujeres reconfiguran su forma de habitar el espacio desde la anticipación del riesgo.
Estrategias afectivas y relacionales	Sexo <–> frecuencia de correr sola / en grupo	31.2 % de mujeres nunca corren solas vs. 3.1 % de hombres. 14.6 % de mujeres corren en grupo 5–6 veces por semana	"Es la mejor experiencia, correr en grupo en la madrugada por las avenidas vacías, te sientes como protegida y fuerte" (Corredora 3)	Correr acompañadas es una tecnología afectiva: refuerza vínculos, disminuye el miedo y construye presencia legítima en el espacio urbano.
Relaciones socioafectivas	Club <–> relaciones / correr en grupo	56 % de quienes pertenecen a club tienen vínculos afectivos constantes; más mujeres en grupos regulares	"Yo solo iba a correr poco, pero me dejé llevar por la energía de la manada" (bitácora). Sentí una fuerza compartida que marcaba mi ritmo y me integraba al espacio	Las comunidades de running actúan como redes de contención, sostén emocional y legitimación social. Lo colectivo organiza el cuerpo y reconfigura el vínculo con la ciudad.
Conocimiento encarnado	—	—	"Escuchaba sus pasos, sentía su respiración, sus ritmos marcaban los míos […] fue una experiencia de sincronía intensa" (bitácora auto-etnográfica)	El cuerpo de la investigadora funcionó como sensor afectivo, permitiendo registrar tensiones, potencias y afectos difíciles de captar solo desde lo verbal o estadístico.

Fuente: Elaboración propia a partir de los resultados obtenidos en RStudio, análisis cualitativo y autoetnográfico.

En conjunto, los resultados revelan que el *running* urbano se construye como una práctica afectiva, relacional y situada. Más allá del ejercicio físico, implica resistencias cotidianas, vínculos de cuidado y formas desiguales de habitar

la ciudad, especialmente para las mujeres. Estos hallazgos serán retomados en las reflexiones finales del artículo.

En conjunto, los resultados revelan que el *running* urbano se construye como una práctica afectiva, relacional y situada. Más allá del ejercicio físico, implica resistencias cotidianas, vínculos de cuidado y formas desiguales de habitar la ciudad, especialmente para las mujeres. Estos hallazgos serán retomados en las reflexiones finales del artículo.

5. Limitaciones del estudio

Este estudio, de carácter exploratorio, se basó en una muestra no probabilística (n=81), lo que impide generalizar los resultados, aunque permite identificar patrones significativos. La distribución del cuestionario en redes de corredores organizados pudo excluir a personas no vinculadas a estas comunidades.

Además, algunas categorías —como miedo o acoso— podrían requerir mayor profundidad cualitativa para captar su complejidad. La inclusión de una autoetnografía fortaleció el análisis situado, aunque implica desafíos de reflexividad y equilibrio entre lo personal y lo colectivo.

El contexto reciente de violencia de género en espacios de entrenamiento también pudo influir en la carga afectiva de las respuestas y en la disposición a narrar experiencias sensibles.

6. Conclusiones

Este estudio exploratorio permitió explorar cómo las prácticas de running urbano configuran experiencias afectivas de vulnerabilidad, cuidado y resistencia en el espacio público, especialmente en mujeres, entendiendo dicho espacio como una construcción física, simbólica y emocionalmente disputada. Lejos de ser una actividad física neutral o universal, correr activa una serie de tensiones y afectos que revelan las desigualdades estructurales que enfrentan ciertos cuerpos en la ciudad, particularmente los cuerpos feminizados.

Desde el plano cuantitativo, los datos muestran que el 55 % de las personas

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

encuestadas tiene más de cuatro años corriendo, lo cual indica trayectorias consolidadas que posibilitan una mirada profunda sobre la experiencia cotidiana de esta práctica. Las motivaciones para correr varían según el ciclo vital: en los grupos más jóvenes predominan los vínculos afectivos y el cuidado del cuerpo; en las edades medias, el interés propio se vuelve más central, y en los grupos mayores se diversifican las razones, incluyendo la recomendación médica y el deseo de transformación personal.

En cuanto a la percepción de miedo, el 33.7 % de las personas declaró nunca haberlo sentido, pero casi el 50 % lo ha experimentado en alguna medida. La distribución por sexo fue estadísticamente significativa ($p = 0.01$): mientras el 56.2 % de los hombres dijo no haber sentido nunca miedo, solo el 18.7 % de las mujeres afirmó lo mismo. Entre ellas, el miedo se orienta hacia la figura de "persona" (29.2 %) y la "oscuridad" (20.8 %), mientras que en los hombres predominan causas más difusas o no sociales, como "animal" (25 %) o incluso "nada" (25 %).

Sobre el acoso, los resultados también fueron contundentes: el 90 % de los hombres dijo no haber vivido acoso, mientras que el 35.4 % de las mujeres reportó haber sido acosada verbalmente y un 16.6 % señaló haber sido seguida o tocada. Estas cifras reflejan una vivencia profundamente desigual del espacio urbano, marcada por el género y sus jerarquías implícitas. Además, se encontró que el entrenamiento en grupo es más frecuente entre mujeres, no solo por preferencia, sino como una estrategia de autoprotección y contención afectiva.

Desde la mirada cualitativa, los relatos recuperados y la autoetnografía revelaron cómo el miedo, el acoso, la vigilancia y la indignación no solo afectan al cuerpo individual, sino que reconfiguran las rutas, los ritmos y los sentidos del espacio urbano. Las mujeres runners construyen redes de cuidado, solidaridad y resistencia que, si bien no eliminan el riesgo, permiten resignificar el acto de correr como un gesto político, afectivo y colectivo.

El uso de una autoetnografía crítica enriqueció el análisis al integrar el cuerpo de la investigadora como fuente legítima de conocimiento. Esta dimensión encarnada aportó sensibilidad y comprensión situada de los afectos y tensiones del running urbano, articulando con los demás niveles metodológicos (cuestionario y entrevistas) una lectura compleja del fenómeno.

En conjunto, estos hallazgos sostienen que el running urbano es una práctica que no solo pone el cuerpo en movimiento, sino que transforma el espacio, genera comunidad y disputa el derecho a habitar la ciudad. Correr, especialmente para las mujeres, no es solo entrenamiento: es resistencia cotidiana, cuidado colectivo y apropiación del territorio.

Finalmente, este estudio abre múltiples líneas para futuras investigaciones: profundizar en las estrategias afectivas y relacionales que desarrollan las mujeres para habitar contextos urbanos hostiles; explorar el papel de las comunidades deportivas como dispositivos de cuidado mutuo; e incorporar perspectivas del urbanismo feminista, la planificación participativa y los estudios del cuerpo. En particular, resulta prometedor indagar en las dimensiones sensoriales del running urbano, especialmente en la dimensión háptica, que articula percepción, movimiento y equilibrio en la relación entre cuerpo y entorno. Desde mi experiencia autoetnográfica como corredora urbana y trail runner, he podido percibir cómo el entrenamiento transforma no solo el cuerpo, sino también la manera de habitar la ciudad: el ritmo, el aire, el terreno y el entorno se vuelven parte activa de la experiencia. Esta línea de análisis, junto con los enfoques de género y afectividad, representa un campo fértil para futuras exploraciones sensibles, situadas y encarnadas.

Referencias

Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.

Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Duke University Press.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press.

Cardozo, S., & Torre, V. (2023). ¿El movimiento feminista crea espacio urbano y nuevas maneras de (re)generar la ciudad? Un acercamiento al caso de Montevideo, Uruguay. *Geograficando, 19*(2). https://doi.org/10.24215/2346898Xe139

Lara, L. A., & Enciso, E. A. (2013). The affective turn. *Journal of Cultural Studies, 25*(2), 125–138.

Lynch, K. (2015). *La imagen de la ciudad*. Gustavo Gili.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Tecnos.

Paterson, M. (2009). Haptic geographies: Ethnography, haptic knowledges and sensuous dispositions. *Progress in Human Geography, 33*(6), 766–788.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.

Segato, R. (2017, abril 5). Instituciones y vulnerabilidad: Pensar la política en clave femenina. *QuinceUCR*. Universidad de Costa Rica. https://www.youtube.com/watch?v=lCdXyrdeWvY

Soja, E. (2008). *Postmetrópolis: Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Traficantes de Sueños.

Solano, M. (2020). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿Está agotado el giro lingüístico? *Revista de Estudios Sociales, 72*(2), 56–73.

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGÍA

Open Access

REVISTA SARANCE 1975 - 2025 50 años

Cuidado y género. Experiencias de mujeres-madres sobre la inserción escolar de hijos con trastornos del neurodesarrollo

Care and Gender. Mothers' Experiences of School Inclusion for Children with Neurodevelopmental Disorders

Imasha rikuriyana, kari warmi pakta aparina yachaywanpash kimichishpa. Umamanta llakiwan wacharishka wawakunapa mamakuna-warmikuna imasha rikuriyan paykunapa wawakuna yachana wasiman yaykukpi

Lizbeth Flores Hernández
floresh.lizbeth@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0490-7251
Escuela Normal No. 4 de Nezahualcóyotl.
(Estado de México. México)

Jonathan Ojeda Gutiérrez
ojedagjona@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1110-1160
Escuela Normal No. 4 de Nezahualcóyotl.
(Estado de México. México)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
17/04/2025

Fecha de aceptación:
29/04/2025

Cita recomendada:
Flores Hernández, L. y Ojeda Guitiérrez, J. (2025). Cuidado y género. Experiencias de mujeres-madres sobre la inserción escolar de hijos con trastornos del neurodesarrollo.. *Revista Sarance,* (54), 246 - 268. DOI: 10.51306/ioasarance.054.12

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar las experiencias de cuidado de mujeres-madres que se encuentran detrás de la inserción y acompañamiento escolar de sus hijos con trastornos del neurodesarrollo en educación preescolar y en escenarios de la inclusión educativa. El enfoque metodológico utilizado fue cualitativo-interpretativo con un alcance descriptivo. El método hermenéutico fue seleccionado para realizar la interpretación situada de las experiencias de cuidado de las mujeres-madres. Este artículo busca ser provocativo para señalar que es preciso colocar bajo sospecha el discurso de la inclusión educativa desde un horizonte crítico como es el enfoque de género, que permita visibilizar los trabajos de cuidado que son realizados por mujeres para que sus hijos accedan a su derecho a la educación. Esto, para comprender que detrás del derecho y acceso a la educación de infantes neurodiversos existen prácticas de cuidado realizadas por mujeres que son invisibilizadas por el discurso capacitista, funcional y asistencialista que impera en la inclusión educativa.

Palabras clave: división sexual del trabajo; otredades cognitivas; inclusión educativa; maternidad; capacitismo

Abstract:

This article analyzes the caregiving experiences of mothers who are involved in the inclusion and support of their children with neurodevelopmental disorders in preschool education and inclusive education settings. A qualitative-interpretative methodology with a descriptive scope was employed, using a hermeneutic approach to develop a situated interpretation of mothers' caregiving experiences. This article aims to provoke critical reflection by questioning the discourse of inclusive education from a gender-based perspective —one that makes visible the often-overlooked care work performed by women to secure their children's right to education. This is to understand that behind the right to and access to education for neurodiverse children, there are caregiving practices carried out by women that are made invisible by the ableist, functional, and welfare-based discourse that prevails in inclusive education.

***Keywords**: Sexual division of labor; cognitive othering; inclusive education; motherhood; ableism*

Tukuyshuk

Kay killkaypimi rimarin umamanta llakiwan wacharishka wawakunapa mamakuna-warmikuna imashaman rikuriyan paykunapa wawakuna wawawasiman shuk shuk yachana wasikunaman yaykukpika. Kay maskayta rurankapakka paykuna willachishkakunatami alli hamutashpa kutin yuyarishpa killkashkanchik. Chaypami alli alli paykunapa shimi rimashkata uyarkanchik imalla llakikunawanta rimashkata paykuna warmi kaymanta mama kaymanta imashalla wawakunata rikuriyashpa kashkata. Shinami kay killkaypika rikuchinkapak munanchik kashna umamanta llakiwan wacharishka wawakunapa wawa wasikuna paykunaman rurarishka nin shinapash mana warmikunapa llamkayta rikunchu, kashna rikuriyaypash llamkaymi kan ashtawanpacha warmikuna ruran paypa wawakuna yachahuy ushachun. Shinami paykunaka wawakunaman shuk yachahuna kamachiynakuyta kushun kashpa chayta rurahukpipash ashtaka rikuriyana llamkaykunatami warmikunaka shinan, chaytaka mana rikurinchu capitalismo rimay ukupika, mana rikurinchu kaypa chaypa shinana nishka ukupika, shinallami shuk laya wawakunapa yachana wasikunaka warmikunapa rurayta mana rikun.

***Sapi shimikuna**: kari kakpi warmi kakpi rikushpalla llamkayta kun; shuk laya uma yuyarikuna; shuk laya wawakunapa yachana wasikuna; mamakana; capacitismo*

1. Introducción

El objetivo de este artículo es analizar las experiencias de cuidado de mujeres-madres existentes detrás de la inserción y acompañamiento escolar de sus hijos con trastornos del neurodesarrollo en educación preescolar y en tiempos de la inclusión educativa. El artículo está dividido en cinco apartados. En el primero, se expone el marco conceptual, donde se indica que cuidado y género tienen una relación directa. Esto para explicar que, si bien el cuidado es esencial para el sostenimiento de la vida, su distribución es desigual porque tiene un sesgo de género, que recae principalmente en las mujeres y que es justificada por la división sexual del trabajo (Cortina, 2017; Gilligan, 2013; Lagarde, 1997; Rivera, 2023). En el segundo apartado, se hace una aproximación conceptual a la neurodiversidad y otredades cognitivas, al exponer que se tratan de categorías teórico-políticas que contribuyen a interrogar los marcos normativos onto-cognitivos que prevalecen en el ámbito de la educación y en el discurso de la inclusión educativa (Ocampo, 2024; Rojas, 2019; Walker, 2024).

En la tercera parte, se expone que para esta investigación se usó un enfoque cualitativo - interpretativo con un alcance descriptivo. La hermenéutica fue el método utilizado para realizar la interpretación situada de las experiencias de las mujeres, en una realidad concreta (Álvarez-Gayou, 2003; Anadón, 2008; Lara, 2012; Beiras et al., 2017). En el cuarto apartado, se indica que las mujeres-madres son las principales responsables del trabajo de cuidado en torno al acompañamiento escolar, que incluye la toma de decisiones. Además, se identifican los cambios en la dinámica familiar, la incertidumbre y miedos que enfrentan sobre la inserción escolar de sus hijos, debido a que quedan expuestos a la violencia por su diagnóstico (Martínez & Bilbao, 2008; Ocampo, 2024; Ortega et al., 2012).

Asimismo, se identifica que la carga de trabajo incrementa al procurar la inserción escolar de sus hijos, que puede tener efectos negativos en su salud, situaciones emocionales y físicas. Lo anterior es justificado por la división sexual del trabajo, que coloca históricamente a las mujeres como principales proveedoras de cuidado (Cáceres-Manrique et al., 2014; Díaz & Ramírez, 2022; Palomar, 2005; Sánchez, 2016). En las conclusiones se indica que es importante colocar bajo sospecha —desde el enfoque de género— los discursos capacitista, funcional y asistencialista de la inclusión educativa, que invisibilizan el aporte

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de las mujeres en los procesos de inserción escolar de infantes con trastornos del neurodesarrollo.

2. Cuidado y género. Una aproximación conceptual

La maternidad como constructo social debe ser entendida como un fenómeno complejo, escindido por una serie de factores (etnia, clase, discapacidad, orientación sexual, vejez) que ayudan a comprender las brechas de desigualdad social, inequidades y desventajas que enfrentan las mujeres con relación a esta práctica. La maternidad es un fenómeno sociocultural que está "compuesto por discursos y prácticas sociales que conforman un imaginario complejo y poderoso que es, a la vez, fuente y efecto del género" (Palomar, 2005, p. 36). Dentro del discurso que gira en torno a la maternidad, el cuidado se convierte en una función materna adquirida el momento en que la mujer se vuelve madre; no se trata de un hecho natural, sino de uno proveniente de la carga histórica que existe dentro de esta práctica social.

Para Federici (2013), que las tareas de cuidado recaigan principalmente en las mujeres es resultado de la división sexual de trabajo, donde el capitalismo, como proyecto civilizatorio, encontró una manera de producir fuerza de trabajo. Esto representa que, "tras cada fábrica, tras cada escuela, oficina o mina se encuentra oculto el trabajo de millones de mujeres que han consumido su vida, su trabajo, produciendo la fuerza de trabajo" (2013, pp. 55-56). De esta manera, el cuidado como una actividad femenina propia de las mujeres es justificado por la división sexual del trabajo. Para Rivera (2023), el cuidado desde la economía del mercado no tiene como propósito la supervivencia misma, lo hace parte de la cosificación de las relaciones sociales.

Para las mujeres, convertirse en las principales protagonistas en torno a la proveeduría de cuidados de hijas/os y de la familia ha sido el resultado de un largo proceso histórico. Las experiencias en torno al ejercicio de la maternidad pueden ser distintas dentro del horizonte histórico y es necesario entenderlas en contextos particulares. Para comprender las experiencias reproductivas de cuidado de mujeres en torno al ejercicio de su maternidad de hijos/as en contextos educativos con trastornos del neurodesarrollo, es importante entender la relación entre el cuidado y el género. El cuidado es un elemento esencial para la vida, es una actitud que se convierte en un modo humano de estar en el

mundo, debido a que implica una relación con los otros. Para Rivera (2023), el cuidado tiene un fuerte rasgo de género que lo ha convertido históricamente en una actividad feminizada.

El cuidado involucra un modo de estar en el mundo que apela a la responsabilidad hacía el otro, se trata de "una característica fundamental de nuestra condición de seres relacionales" (Rivera, 2023, p. 351). Para Cortina (2017), el cuidado tiene un peso existencial, es un modo de estar en el mundo con los otros; y la esencia del ser humano es cuidar. El cuidado está pregnado de sensibilidad y apertura hacía los otros. Pero,

> si la actitud cuidadora pertenece al ser más profundo de los seres humanos y hunde sus raíces en su ser animales, es evidente que debe ser propia tanto de mujeres como de varones. Y, sin embargo, la ética del cuidado se ha atribuido tradicionalmente a las mujeres, como si los varones pudieran librarse de cuidar y como si las mujeres se realizaran únicamente cuidando. (Cortina, 2017, p. 53)

Esta premisa expone que el cuidado es una característica intrínseca de la existencia, que, en términos éticos, posibilita la sostenibilidad de la vida, ya que somos seres dependientes (Cortina, 2017; Rivera, 2023). Sin embargo, el sistema moderno-patriarcal ha hecho del acto de cuidar una práctica feminizada que coloca a las mujeres como seres-para-los otros (Lagarde,1997).

Para Gilligan (2013), "en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural" (p. 50). Pero, si es distribuido de manera desigual, es necesario problematizarlo en distintos escenarios de la vida cotidiana. La normalización del cuidado como una práctica feminizada trae desventajas para las mujeres, se presenta como un hecho evidente, pero necesita ser desnaturalizado, repensado y discutido.

Luigina Mortari (2015) expone que "en el campo de la experiencia humana hay cosas esenciales, irrenunciables. Sin embargo, puede ocurrir que esta esencialidad, incluso evidente en la cotidianidad, escape a la actividad del pensar" (p. 11). El fenómeno del cuidado se presenta en la cotidianidad como algo evidente, que no puede escapar de la actividad del pensar, y tiene que ser repensado de manera crítica.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

La crítica feminista ha contribuido a interpelar los discursos esencialistas del cuidado como una actividad feminizada, apela a que es parte de las estructuras de dominación del sistema sexo-genérico y que necesita ser desnaturalizada (Bonavitta, 2020). Para la crítica feminista, el ordenamiento sexo-genérico funciona como un dispositivo de control biopolítico, donde se incluye el cuidado; además de ser un sistema político que se manifiesta en la regulación de la vida de las personas. En el caso de las mujeres, la maternidad como destino natural asociado al cuidado contribuye a una mayor desigualdad, porque esta actividad es abrumadora, es desproporcionada e instrumentalizada. Para Lagarde (1997), la potencia del pensamiento feminista es que trastoca la hostilidad del orden social y genérico del mundo.

Desde el pensamiento feminista, la categoría de género es una apuesta teórico-metodológica que posibilita la construcción de conocimientos e interpretaciones sobre prácticas sociales y políticas que anteriormente no eran cuestionables, por ser consideradas naturales o innatas en las mujeres; es el caso del cuidado (Lagarde, 1997). Para Batthyány (2020), los cuidados desde la perspectiva de género ayudan a comprender su distribución desigual, las desventajas sociales, los costos y las consecuencias que enfrentan las mujeres debido a esta responsabilidad exacerbada. Además del impacto negativo en el cuerpo y vida de las mujeres.

La perspectiva de género permite nombrar y visibilizar las experiencias sociales de mujeres en torno al cuidado desde una realidad específica. Por ejemplo, en las dinámicas de cuidado de hijos/as con trastornos del neurodesarrollo (autismo, discapacidad intelectual, déficit de atención, hiperactividad, discapacidad motora). En estos casos, la actividad se intensifica en comparación con otras madres que acompañan a infantes sanos.

Según Restrepo et al. (2023), las personas cuidadoras de infantes con trastornos del neurodesarrollo están más propensas a verse afectadas física y emocionalmente. Para Arias et al. (2019), las mujeres cuidadoras de personas con discapacidad presentan altos niveles de agotamiento emocional y baja realización personal. Racchumí & Cortez (2020) expresan que las mujeres que se desempeñan como cuidadores primarios de infantes con autismo se enfrentan a altos niveles de estrés, porque proveer cuidados en estas condiciones involucra una mayor demanda, grandes esfuerzos y un significativo desgaste emocional,

y no hay que olvidar los problemas físicos. El cuidado desde la perspectiva de género busca interpelar y contribuir a la transformación de las desigualdades en su distribución, que coloca a las mujeres en un lugar protagónico e insustituible como las principales proveedoras, y a los varones en un orden secundario (Batthyány, 2020). Para Díaz & Ramírez (2022), "el cuidado es un concepto que políticamente tiene conexión con las desigualdades sociales, en especial con la equidad de género, en tanto es impuesto a las mujeres desde una perspectiva de estereotipos de género" (p. 54). Este argumento ayuda a comprender que el género como categoría analítica favorece a la construcción de un conocimiento situado respecto a las experiencias de cuidado de mujeres de manera compleja, desde el orden de lo cotidiano (Díaz & Ramírez, 2022).

3. Neurodiversidad, otredad cognitiva y educación

Las personas con trastornos del neurodesarrollo como autismo, discapacidad intelectual, déficit de atención, hiperactividad, entre otros, han sido construidas sociohistóricamente como "los otros", los excluidos. En este escrito, la neurodiversidad y la otredad ocupan un lugar importante para entender las experiencias de mujeres frente al cuidado de hijos/as con trastornos del neurodesarrollo en espacios educativos. Para Moctezuma (2023), las personas con trastornos del neurodesarrollo, en relación con la discapacidad, están anclados a dispositivos de dominación que los signan como la "otredad". Estas personas representan una desviación de la norma, una imagen invertida de la normalidad hegemónica; son vistos como cuerpos dependientes y enfermos, que requieren de acompañamiento y cuidado. Las personas con trastornos del neurodesarrollo forman parte de la diversidad de lo humano, pero son representadas con una imagen estigmatizada, como una otredad cognitiva que se escapa de los marcos normativos que regulan la vida social de manera hegemónica. Para explicar esta otredad cognitiva, es necesario hacer referencia al concepto de neurodiversidad propuesto por Judith Singer (Ocampo, 2022). Se trata de una categoría de análisis teórico-política que ayuda a comprender esas otras expresiones ontológicas, e incluso las violencias que emergen del dominio hegemónico de la ideología de la normalidad que deshumaniza al "otro". Para Ocampo (2024)

> …la neurodiversidad como categoría de análisis social nos informa acerca del tipo de representaciones culturales y relaciones de poder que interroga y participa. Desde otra arista, fomenta una analítica acerca de las desigualdades de poder que atraviesan a múltiples personas, en diferentes situaciones, con diversidad neuro-lógica. (p. 58)

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

La neurodiversidad, vista como otredad cognitiva, interroga la normatividad onto-cognitiva que es impuesta por una serie de prácticas sociales y culturales neuronormativas. Estas apuntan a que lo neurodiverso debe desanclarse del paradigma de la patología en el que descansa para cuestionar que no existe una única manera de ser "normal" (Ocampo, 2024; Walker, 2024). Para Rojas (2019), dentro del pensamiento moderno, la constitución del sujeto se da en medio de discursos que promueven una identidad forjada bajo una lógica binaria que establece lo deseado y esperado sobre los cuerpos y subjetividades. Esto da paso a la constitución de alteridades, que es la "invención del otro", donde se ubica a las personas con discapacidad y/o con trastornos del neurodesarrollo como "otredades subordinadas", expuestas a una violencia estructural por no corresponder con el imaginario de lo deseado y esperado del "sujeto normal".

Desde la ideología de la normalidad, las personas con trastornos del neurodesarrollo representan una otredad cognitiva subordinada que es sancionada (excluida) y que debe ser corregida. Para Rojas (2019), a partir del pensamiento de Franz Fanon, aquellos sujetos que no se ubican dentro de los marcos (neuro) normativos, neurotípicos, que definen lo humano, se encuentran en la frontera del no ser. Para Ocampo (2024), visibilizar las otredades cognitivas permite el reconocimiento de otras expresiones ontológicas, así como su interrogamiento. Esta visibilización involucra desafiar las estrategias de poder que se ejerce en los cuerpos y sobre el cerebro humano. Asimismo, comprender que la ideología de la normalidad, el modelo médico y la medicalización de la vida humana, funcionan como dispositivos de poder que no dejan repensar las otredades cognitivas de modo constructivo, donde opera lo biológico como fuerza normativa de lo fáctico, donde lo patológico está por encima de lo social (Amor, 2015).

La medicalización de la vida humana funciona como una forma de organización del poder para disciplinar cuerpos y limitar expresiones onto-neurológicas. Al medicalizar las otredades cognitivas, la patología va por delante antes que el sujeto, se ignoran las "controversias en torno a las injusticias cognitivas y sociales vividas por mujeres y hombres de todas las edades que van por la vida con el rótulo impuesto por un diagnóstico de discapacidad" (Munévar et al., 2019, p. 46). Para Amor (2015), la diversidad de expresiones neurológicas no puede dejar de relacionarse con un trastorno biológico multifactorial. Pero el imperativo médico limita la posibilidad de considerar

cómo estas expresiones onto-neurológicas, "otredades cognitivas", se relacionan con problemas derivados del funcionamiento social, político, económico y educativo. Esto ayuda a entender que el sistema social en el que habitan y se mueven los individuos, producen y reproducen fenómenos relacionados con las discriminación y expulsión de lo distinto, que reduce la existencia del sujeto con trastornos del neurodesarrollo a partir del diagnóstico.

En el ámbito educativo, la inserción escolar de personas con discapacidad y con trastornos del neurodesarrollo ha sido de a poco. Uno de los recursos utilizados para garantizar el derecho a la educación es el diseño de políticas públicas educativas, acciones orientadas a promover y generar condiciones para el acceso equitativo a la educación. Esto, bajo los principios de igualdad, inclusión y diversidad. Para Naciones Unidas (2018), todo individuo debe recibir una educación de calidad, inclusiva y equitativa, que promueva las mismas oportunidades de aprendizaje. Para esto, es necesario contemplar las necesidades de aprendizaje del individuo, su condición social, de clase, género, política e incluso médica. La inclusión de personas con discapacidad y/o con trastornos del neurodesarrollo en el ámbito educativo ha sido compleja, y ha derivado del estigma que prevalece en torno a los padecimientos y condiciones que les atraviesan.

Para Pérez-Castro (2022), su inclusión al ámbito educativo se ha visto limitada por la idea de "iguales pero separados", porque representan una otredad que está fuera de los cánones considerados como "normales", por lo que necesitan estar en lugares especializados. Para Ocampo (2023), la inclusión de personas con discapacidad y/o neurodiversos al ámbito educativo está secuestrada por el "aparato normativo de la educación especial con algunos matices informados por proyectos de justicia social" (p. 158). Estos matices de justicia social están representados por ficciones interpretadas por el sujeto no-discapacitado del yo capacitado que impera social y culturalmente. La inserción escolar está condicionada por un "sesgo inclusivo" que corresponde a un enfoque capacitista que impera sobre el alumnado, desde el sujeto no-discapacitado y yo capacitado (García-Barrera, 2023). Para Pérez-Castro (2022), a los Estados-nación se les ha solicitado que adquieran un compromiso político para garantizar el acceso de las personas con discapacidad a la educación, por lo que los sistemas educativos han tenido que superar retos relacionado con "aspectos operativos como las adaptaciones físicas, hasta cuestiones más complejas como la reorientación de

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

los currículos" (p. 65). Empero, existe "un patrón estructural discriminatorio de exclusión y segregación hacia el alumnado con discapacidad" (García-Barrera, 2023, p. 178). La inclusión se traduce como sinónimo de integración, se dejan de lado las desigualdades socioeconómicas familiares que inciden en el acceso a la educación, así como la complejidad de la dinámica de cuidados que existe detrás de la inserción escolar de personas con trastornos del neurodesarrollo.

4. Metodología

El enfoque utilizado para esta investigación fue cualitativo-interpretativo, que se caracteriza por investigar "en el entorno del mundo real, en vez de hacerlo en entornos creados específicamente para los fines de la investigación" (Álvarez-Gayou, 2003, p. 25). Este enfoque posibilita comprender las particularidades de un fenómeno desde la experiencia de los actores sociales. Esto, con el propósito de dejar ver estructuras socioculturales significativas del mundo vivido a través de los individuos (Anadón, 2008). Además, permite un mejor acceso a las narrativas personales para una mejor atención al contexto investigado (Beiras et al., 2017). El método utilizado fue el hermenéutico para interpretar las experiencias de mujeres frente al cuidado de hijos en procesos de escolarización. Para Lara (2012), la hermenéutica desde la postura crítica feminista es un método de interpretación situada que parte de una realidad concreta que busca la comprensión de los fenómenos humanos. En este caso, en torno al género y al cuidado. La perspectiva de género dentro del quehacer científico permite realizar cuestionamientos desde otra óptica, como es la participación diferenciada de mujeres y hombres en la sociedad en las prácticas de cuidado. Por ejemplo, en los procesos de crianza y acompañamiento en la formación educativa de hijos/as.

Este estudio tuvo un alcance descriptivo, se enfocó en describir las representaciones subjetivas de mujeres sobre el cuidado de hijos con trastornos del neurodesarrollo en escenarios de la inclusión educativa. Por esta razón, se eligió una Unidad de Educación Especial e Inclusiva (UDEEI) que se encuentra ubicada en la Alcaldía Iztacalco, Ciudad de México para la selección de las informantes. La UDEEI seleccionada ofrece servicio a siete planteles preescolares públicos para acompañar procesos educativos de estudiantes de nivel preescolar en situación de vulnerabilidad y garantizar una educación inclusiva.

En México, en el marco de la educación inclusiva, las UDEEI forman parte de las acciones por parte del Estado mexicano para brindar un servicio educativo especializado para una auténtica accesibilidad educativa y una atención de calidad a estudiantes de educación básica con mayor riesgo de exclusión y vulnerabilidad (SEP, 2015). Se realizaron cinco entrevistas semiestructuradas a mujeres. Los criterios de selección fueron: 1) ser madres de hijos/a con trastorno del neurodesarrollo; 2) que sus hijos/as estén inscritos/as en una institución pública educativa de nivel preescolar y; 3) haber solicitado revocación de grado o dispensa de edad para la permanencia del infante en preescolar por un ciclo escolar más. Una de las mujeres informantes es directora de un preescolar y madre de un hijo con autismo. En la Tabla 1 se exponen los datos generales de las informantes. Por cuestiones éticas, fueron remplazados los nombres de las mujeres entrevistadas por nombres ficticios.

Tabla 1

Datos de informantes

Nombre	Edad	Escolaridad	Ocupación	Estado Civil	Diagnóstico del estudiante
Norma	28	Licenciatura	Ama de casa	Casada	Trastorno del Espectro Autista (TEA)
Blanca	25	Preparatoria	Empleada	Casada	Discapacidad Intelectual (DI)
Luisa	26	Preparatoria	Comerciante	Soltera	Trastorno Generalizado del Desarrollo
Marta	43	Preparatoria	Ama de casa	Casada	Trastorno del Espectro Autista (TEA)
Gloria	45	Licenciatura	Directora preescolar	Soltera	Trastorno del Espectro Autista (TEA)

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo realizado

Para la selección de las informantes se tomó en cuenta la información proporcionada por parte del personal directivo, que ayudó a identificar a estudiantes con trastorno del neurodesarrollo como se expone en el cuadro anterior. Esto facilitó que la investigación residiera en casos situados. Para Arroyo-Rodríguez et al. (2023), los estudios de caso dentro del enfoque cualitativo ayudan a la comprensión del fenómeno de estudio, donde la experiencia de los sujetos frente a la realidad concreta permite la realización de un análisis más profundo.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

5.- Experiencias de cuidado detrás de la inserción escolar. Análisis de resultados

En México, en 2019, los cambios realizados al artículo 3° constitucional y a la Ley General de Educación fueron significativos en materia de política pública educativa para la inclusión. En estas reformas, la inclusión se planteó como un enfoque con el propósito de fortalecer el sistema educativo mexicano y mejorar la vida educativa de las personas. Esto, para un aprendizaje en igualdad de condiciones, que atienda las demandas pedagógicas y gire su atención hacía las distintas poblaciones estudiantiles, principalmente en condiciones de vulnerabilidad; por ejemplo, infantes con trastornos del neurodesarrollo (Cabrera & Escalera, 2024; Solis & Tinajero, 2022). El objetivo de este apartado es exponer experiencias de prácticas de cuidado de mujeres-madres que existen detrás de la inserción escolar de estudiantes con trastorno del neurodesarrollo.

5.1. Experiencias sobre la permanencia en preescolar

El enfoque de la inclusión en la política educativa es un elemento clave para el establecimiento de "principios, propósitos, estrategias y acciones que los actores educativos de distintos niveles de autoridad deberán interpretar y traducir para la puesta en marcha de prácticas inclusivas en las escuelas" (Solis y Tinajero, 2022, p. 121). Detrás de la inserción escolar de infantes con trastornos del neurodesarrollo existen prácticas de cuidado que son ejercidas principalmente por mujeres. De acuerdo con el comunicado de prensa número 578/23 por parte del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, "del total de personas de 15 años y más en el país, 31.7 millones (32.0 %) brindaron cuidados a integrantes del propio hogar u otros hogares. De estos, 75.1 % era mujer y 24.9 %, hombre" (INEGI, 2023, p. 3). De este 75.1%, las principales proveedoras de cuidados son las madres e hijas.

En el caso de las mujeres entrevistadas se identifica que son las principales proveedoras de cuidado y responsables del acompañamiento escolar de sus hijos. La selección de participantes fue intencional bajo el criterio de haber solicitado revocación de grado o dispensa de edad para que sus hijos permanezcan un ciclo escolar más en preescolar, para el desarrollo de más habilidades sociales y cognitivas previo a su ingreso a educación primaria.

Para los intereses del texto, la dispensa de edad o revocación de grado se entiende como un recurso para que la familia y/o tutores soliciten que el infante inscrito en educación básica pueda permanecer otro ciclo escolar en el plantel (AEFCM, 2023). Se identificó que la razón para solicitar este recurso fue que las madres consideran que el apoyo por parte de las maestras especialistas que laboran en la UDEEI ha sido de utilidad para que sus hijos desarrollen habilidades sociales, de comunicación, cognitiva y emocionales. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios,

> …ya se enoja [se refiere a su hijo] y él dice por qué está enojado o está contento y dice por qué está enojado cuando antes no. (Norma, comunicación personal, 2023)

> …yo siento que, a expresarse, porque sí lo he visto que ha avanzado mucho, tiene más seguridad, su vocabulario ha aumentado, se expresa mejor, tiene más conocimiento, no el que él debería tener, pero sí avanzó muchísimo a como él llegó. (Blanca, comunicación personal, 2023)

> …mi idea de la revocación del grado es eso, que tenga más avances en mi hijo, tanto en lenguaje y desarrollo motor. (Gloria, comunicación personal, 2024)

En el caso de Norma, madre de un infante con autismo, considera que el acompañamiento de las maestras especialistas ha sido de utilidad y beneficioso para su hijo, porque ha notado avances. Esto mismo menciona Blanca, que ha visto avances en su hijo relacionado con la adquisición de vocabulario. Gloria, madre de un hijo diagnosticado con autismo, considera que la revocación de grado logra ser útil para que el infante desarrolle habilidades y llegue más preparado al momento de integrarse a la primaria. Es importante destacar que el testimonio de Gloria tiene doble significado, primero, porque habla desde su lugar como madre y segundo como directiva de un prescolar; por lo que, en algún momento, sugirió la revocación de grado a un padre de familia:

> Mire, señor, si usted quiere, podemos pedir la revocación para que esté otro año en tercero (preescolar) (…). Pero la idea es que fortalezcamos esos aprendizajes que el niño va teniendo, esos avances, y que se vaya con más aprendizajes y más maduro a la primaria. (Gloria, comunicación personal, 2024)

La sugerencia al padre de familia por parte de Gloria puede estar asociada a un acto de empatía, pero también escindida por su experiencia como madre de

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

un niño autista. Para Guillén (2018), a partir de la idea Edith Stein, la empatía es una herramienta educativa para la formación de personas. Para Edith Stein, la empatía tiene tres niveles, el encuentro con el otro, la escucha y ponerse a la par del otro, que es "identificar estados similares a lo que puede estar viviendo el alumno y recordar cómo resolvió su propio caso" (Guillén, 2018, p. 68). Otra de las madres expresó que la revocación de grado fue sugerencia de una maestra, al mencionarle que sería de ayuda para su hijo, "Leo (hijo) debería de repetir el año porque no está preparado para entrar al siguiente nivel" (Blanca, comunicación personal, 2023). Se identifica que la revocación de grado y/o dispensa de edad es comprendida como un recurso para que los infantes con trastorno del neurodesarrollo desarrollen y fortalezcan habilidades para integrarse de mejor manera a la educación primaria, aunque también prevalece el temor de que sean excluidos, que es otro de los motivos de la solicitud.

5.2. Inserción escolar: incertidumbre y temor

Para Ocampo (2024), el sujeto con trastornos del neurodesarrollo irrumpe con las formas de legibilidad de la naturaleza humana, cuestiona las normas que rigen el funcionamiento sensorial, afectivo y cognitivo, que son parte de la variedad de estructuras neurológicas que prevalecen y se manifiestan. Estas otredades cognitivas, al hacer presencia en la vida familiar, generan un impacto que altera su organización. Para Ortega et al. (2012), se hace presente el miedo y la negación, que puede llevar a los progenitores a no asumir su maternidad y paternidad por la incertidumbre de que posiblemente el hijo/a no será autosuficiente. A esto, se suma el incremento de las actividades de cuidado. Para Martínez & Bilbao (2008), la llegada de hijos/as con trastornos del neurodesarrollo cambia la dinámica familiar y exige "llevar a cabo ajustes en la vida familiar que permitan una vida lo más armónica posible" (p. 226). Ahora, la angustia e incertidumbre se trasladan al momento en que las hijas/os se insertan en el ámbito educativo. Para Gloria, prevalece el temor de que los hijos, por su condición, sean violentados o excluidos al ingresar a la educación primaria. Esto se puede apreciar en el testimonio,

> Sí, como papás nos da miedo el no saber, ¿no?, cuando no hablan, dicen, no sé si le van a pegar, si va a ser buleado (violentado), si la maestra le va a poner atención o Ll va a tener ahí sentado sin hacer nada. (Gloria, comunicación personal, 2024)

Otra madre manifiesta esta preocupación: que su hijo quede expuesto a situaciones de violencia por su condición,

> A mí no me gustaría que llegara hasta ese grado mismo (primaria) y que lo molestaran en la escuela por la forma en que no ha desarrollado el habla y la atención que tiene. (Luisa, comunicación personal, 2023)

La educción es un derecho humano, sin embargo, el acceso e inserción se complejizan cuando están escindidos por elementos como la discapacidad y/o trastornos del neurodesarrollo. En el caso de las mujeres entrevistadas, sus hijos requieren de atención especializada y acompañamiento. Esto implica buscar espacios educativos que brinden atención a partir de las singularidades del infante. La búsqueda de estos espacios se convierte en parte del trabajo de cuidado. Para las madres, la inserción educativa de sus hijos con trastornos del neurodesarrollo genera incertidumbre y temor, debido a que son las principales responsables del cuidado y crianza. Por ejemplo,

> me inquieta que en la primaria empiecen los niños con el *bullying*, que está a todo lo que da [risa]. Entonces, sí me da miedo que en la primaria sea rechazado o simplemente por la maestra también, que lo tenga como juntito ahí en la esquina. (Marta, comunicación personal, 2024)

Este temor no es infundado; de acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Discriminación de 2022, el "33.8 % de la población con discapacidad de 12 años y más manifestó haber sido discriminada en los últimos 12 meses. De este porcentaje, 49.6 % declaró que la razón fue tener alguna discapacidad" (INEGI 2023a, p. 17). Las narrativas de las madres son evidencia del temor que sienten de que sus hijos sufran violencia en los espacios educativos por su condición y diagnóstico. En palabras de Ocampo (2024), la discriminación hacía las personas con trastornos del neurodesarrollo está asociado a que "no coinciden con los criterios transferidos por las representaciones culturales, semiológicos, ontológicos y políticos instituidos por el canon dominante, actuando como supuestos de racionalidad ideal" (p. 55). Esto es resultado de los efectos políticos del poder que actúa sobre y a través de los cuerpos y las subjetividades.

5.3. Madres cuidadoras en escenarios educativos

En México, de acuerdo con la Ley General de Educación (2024), la educación impartida por el Estado mexicano será inclusiva, orientada a eliminar

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

toda forma de discriminación y exclusión. Es decir, toda persona, sin excepción alguna, tiene derecho a la educación. Lo que este apartado expone es que detrás de la inserción escolar de infantes con trastornos del neurodesarrollo se esconden prácticas de cuidado que contribuyen a que dichos sujetos accedan a su derecho a la educación. Para Ibarra & Piña (2019), las mujeres asumen primariamente el compromiso moral del proceso educativo de hijos/as, como resultado de la construcción histórica en torno a la maternidad, un destino natural, justificado por estereotipos de género que vincula a las mujeres como las principales proveedoras de cuidado del otro (Cáceres-Manrique et al., 2014; Palomar, 2005; Sánchez, 2016). Las actividades de cuidado están escindidas por la división sexual del trabajo, que frente a la discapacidad de un integrante de la familia incrementa la sobrecarga, principalmente para las mujeres (Díaz & Ramírez, 2022). Esto se extiende al acompañamiento escolar de hijos/as, lo que involucra que la dinámica familiar se modifique y que las propias mujeres concilien y organicen sus tiempos para que sus hijos/as acudan a la escuela y a otras actividades que contribuyan a mejorar su calidad de vida. Esto se aprecia en el siguiente testimonio:

> …vivo con mi hijo [Trastorno Generalizado del Desarrollo], su papá se fue desde que era pequeño y tengo que trabajar, por eso está en este jardín [preescolar]. (Luisa, comunicación personal, 2023)

Para Luisa, la escuela de tiempo completo le permite conciliar su trabajo con el acompañamiento escolar de su hijo. En México, en 2022, 7 de cada 10 madres con estado civil solteras, son económicamente activas, además, 48% de ellas eran jefas de hogar (INEGI, 2023b). Esto implica conciliar el trabajo productivo con el reproductivo, aunque las actividades de cuidado se intensifican con una discapacidad y/o trastorno del neurodesarrollo de por medio. En el caso de Marta, madre de un niño con autismo, tener a su hijo en el turno vespertino le posibilita acompañar a su otra hija en las actividades escolares:

> …para tener tiempo con Ivanka [hija] para trabajar en sus tareas porque prácticamente le encargan tareas todos los días, […] si yo trabajo con Ivanka, Iván anda fastidiado, enojado, molesto porque pues no le hago caso (Marta, comunicación personal, 2024).

Para Batthyány (2020), la división sexual del trabajo como categoría analítica permite entender la complejidad del cuidado y la distribución desigual

de las tareas en el espacio privado. Esto deja a las mujeres como las principales responsables del cuidado íntimo de la familia y a los varones como cuidadores indirectos, proveedores. Pero el diagnóstico de un hijo —como en el caso de las mujeres entrevistadas— es un evento disruptivo que reconfigura las asimetrías de género. Blanca expuso que su pareja no se involucraba en el proceso de acompañamiento escolar de su hijo porque lo consideraba "una pérdida de tiempo". Ella era la principal responsable de los procesos de gestión para que hijo ingresara a una institución educativa, pero manifestaba que era desgastante. Sin embargo, su pareja de a poco se ha ido involucrando en el proceso del acompañamiento escolar:

> …ahorita sí ya lo veo más accesible [se refiere a su pareja], ya sabe, dice cómo te fue, qué tenemos que hacer, para cuándo, (…) ya le digo que necesito copias de esto, necesito que vayas a buscar esto (…) él pues igual me anda ayudando en eso, ya no estoy sola y yo la que ande sola con los dos niños y andar buscando todo lo que tenga que juntar para llevar [se refiere al ingreso de su hijo a la escuela]. (Blanca, comunicación personal, 2023)

Estos testimonios ayudan a comprender que el trabajo reproductivo se intensifica si alguno de los hijos/as padece alguna situación de salud, discapacidad y/o trastorno; por lo que las condiciones de proveer cuidado cambian significativamente. Para Llanes & Gómez (2021), las actividades de cuidado históricamente han sido ancladas a una lógica androcéntrica y patriarcal, que justifica el papel de las mujeres como gestionadoras permanentes del manteamiento del hogar, lo que envuelve las actividades escolares de hijos/as. Otro tema que se identificó fue el desgaste físico y emocional que existe dentro de las prácticas de cuidado que aumenta por las actividades complementarias que ayudan al desarrollo integral del infante como terapias de lenguaje, de integración sensorial y/o natación. Una de las madres manifestó que es "agotador" el acompañamiento necesario para que su hijo esté bien:

> …siempre es la parte de ayudarlos, ¿no? A que ellos estén lo mejor posible y que sean lo más independiente que se pueda, ¿no? (…) con ellos hay que trabajar todavía más, como el doble o el triple que con niños neurotípicos, ¿no? (Norma, comunicación personal, 2023)

Norma es la principal responsable de acompañar el proceso educativo de su hijo, y es la proveedora de cuidado. Ella explica que alternar la vida escolar con las terapias de lenguaje, aprendizaje y actividades extracurriculares hace que

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

termine agotada. Para Soto-Romero et al. (2024), las mujeres, al ser las principales responsables del cuidado, generan un gran requerimiento de energía, tiempo, desgaste físico y emocional. Esto se intensifica con mujeres cuidadoras de infantes con autismo y/o trastorno del neurodesarrollo. Esta carga incrementa más cuando "las mujeres se desarrollan laboralmente sin dejar de lado sus actividades familiares y domésticas y que además se encuentra invisible" (Soto-Romero et al., 2024, p. 6).

Estudios como los de Arias et al. (2019) y Racchumí & Marilia (2020), exponen que las mujeres que son cuidadoras primarias de infantes con autismo afrontan estrés por la sobrecarga de trabajo derivada del cuidado, que es una actividad que genera grandes esfuerzos, baja realización personal y agotamiento emocional. Este escrito busca problematizar aquello que se esconde detrás de la inserción escolar y escolarización de infantes con trastornos del neurodesarrollo en escenarios de la inclusión educativa. Se trata de exponer que existen prácticas de cuidado que son proveídas por mujeres, que es importante visibilizar en los procesos educativos en escenarios de la inclusión educativa.

6. Conclusiones

El objetivo de este artículo fue exponer que, detrás de la inserción escolar de estudiantes con trastornos del neurodesarrollo, existen experiencias de cuidado de mujeres-madres que necesitan ser visibilizadas. Desde el discurso funcional de la educación inclusiva promovida por el Estado, el acceso y derecho a la educación está garantizado cuando las otredades cognitivas están insertas en los centros educativos; empero, estas políticas educativas inclusivas fijas en un discurso asistencialista no consideran que el trabajo de cuidado es un elemento que influye en la inserción escolar de personas con trastornos del neurodesarrollo, por lo que estas quedan invisibilizadas. Las narrativas de las mujeres-madres invita a repensar los escenarios de la inclusión educativa desde otros ejes analíticos como el género, el cuidado y la división sexual del trabajo, que permitan ampliar los horizontes de reflexión. Si bien se identificó que la revocación de grado y/o dispensa de edad fue un recurso para el desarrollo y fortalecimiento de habilidades cognitivas de sus hijos, previo al ingreso a la educación primaria, detrás de esta decisión imperaba el temor de que fueran excluidos y violentados, por lo que, frente a la incertidumbre, se sentían seguras en dejar a sus hijos con una docente de preescolar, al significarlas como "más apapachadoras", que por su condición de género están más próximas al cuidado.

Se identificó que las mujeres-madres que viven en pareja eran las que se encargaban, principalmente, del proceso de acompañamiento escolar, mientras que la participación de padres era menor debido al trabajo remunerado que ejercen el rol de proveedores. Mientras, las mujeres-madres con estado civil solteras conciliaban el trabajo reproductivo con el productivo y las escuelas de tiempo representaba un apoyo para empatar ambas actividades de cuidado.

Además, se identificó que existen otras actividades extracurriculares en las que acompañan a sus hijos con el fin de mejorar su calidad de vida, así como el desarrollo cognitivo y motriz, como natación, terapia de lenguaje y sensorial.

El análisis desde la perspectiva crítica de género permitió comprender que, detrás de la inserción escolar de infantes con trastornos del neurodesarrollo, se encuentran prácticas de cuidado realizadas por mujeres-madres, de las cuales depende la asistencia regular a la escuela. Y, aunado a la inserción y acompañamiento escolar, están las actividades físicas, recreativas, sociales y médicas, entre otras, que incrementan la carga de las prácticas de cuidado. Dichas actividades, al ser asumidas principalmente por las mujeres, genera un desgaste emocional y físico que puede poner en riesgo la salud de estas cuidadoras primarias. Este análisis tuvo como propósito visibilizar las brechas de desigualdad social, inequidades y desventajas que enfrentan mujeres en torno a la escolarización de sus hijos en escenarios de la inclusión educativa. Y que, detrás de la inserción y permanencia de infantes con trastornos del neurodesarrollo y/o con discapacidad, se encuentra una manifestación de la división sexual de trabajo.

Para terminar, se pone de manifiesto que la inclusión educativa no puede ser entendida sin las experiencias de cuidado que se encuentran en los procesos de inserción y acompañamiento escolar de grupos vulnerables. Este texto busca ser provocativo para señalar que es preciso colocar bajo sospecha —desde un horizonte crítico como es la perspectiva de género— el discurso capacitista, funcional y asistencialista de la inclusión educativa. Y hay que exponer que existen experiencias de vida que no coinciden con la buena voluntad de las acciones. El acceso al derecho a la educación del sujeto diverso cognitivamente que escapa del ideal normativo de lo humano depende de otros factores que necesitan ser visibilizados y problematizados, como las experiencias de cuidado de mujeres-madres que se encuentran detrás del acompañamiento escolar.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

7. Referencias bibliográficas

Administración Educativa Federal de la Ciudad de México. (2023). *Guía operativa para la organización y funcionamiento de los servicios de educación básica, especial y para adultos de escuelas públicas en la Ciudad de México*. SEP.

Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Paidós.

Amor, J. (2015). Neurociencia, discapacidad intelectual y biopolítica. *Revista Síndrome de Down, 32*, 15–20. https://revistadown.downcantabria.com/wp-content/uploads/2015/03/revista124_15-20.pdf

Anadón, M. (2008). La investigación llamada "cualitativa": de la dinámica de su evolución a los innegables logros y los cuestionamientos presentes. *Investigación y Educación en Enfermería, 26*(2), 198–211. http://www.scielo.org.co/pdf/iee/v26n2/v26n2a02.pdf

Arias, W., Cahuana, M., Ceballos, K., & Caycho-Rodríguez, T. (2019). Síndrome de Burnout en cuidadores de pacientes con discapacidad infantil. *Interacciones: Revista de Avances en Psicología, 5*(1), 7–16. https://doi.org/10.24016/2019.v5n1.135

Arroyo-Rodríguez, A., Amezcua, M., & Orkaizagirre-Gómara, A. (2023). Diez claves para la elaboración de un estudio de caso cualitativo. *Index de Enfermería Digital, 32*(2), 1. https://doi.org/10.58807/indexenferm20235871

Batthyány, K. (Ed.). (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. CLACSO/Siglo XXI.

Beiras, A., Cantera, L., & Casasanta, A. (2017). La construcción de una metodología feminista cualitativa de enfoque narrativo-crítico. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad, 16*(2), 54–65. https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol16-Issue2-fulltext-1012

Bonavitta, P. (2020). Cuidados (invisibles) y cuerpos para otros: Un estudio de caso de mujeres de Córdoba, Argentina. *Cuadernos Inter.c.a.Mbio Sobre Centroamérica y el Caribe, 17*(2), 2–22. https://doi.org/10.15517/c.a..v17i2.43759

Cabrera, L., & Escalera, L. (2024). Inclusión educativa universitaria y discapacidad en México. En L. Silva (Ed.), *Reflexiones en torno a la inclusión y grupos vulnerables. Tomo III* (pp. 223–246). Universidad Autónoma de Nuevo León.

Cáceres-Manrique, F., Molina-Marín, G., & Ruíz-Rodríguez, M. (2014). Maternidad: un proceso con distintos matices y construcción de vínculos. *Aquichan, 14*(3), 316–326. https://doi.org/10.5294/aqui.2014.14.3.4

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2024). *Ley General de Educación*. Diario Oficial de la Nación. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf

Cortina, A. (2017). *¿Para qué sirve realmente...? La ética*. Paidós.

Díaz, M., & Ramírez, M. (2022). Experiencias de cuidado y configuraciones subjetivas de madres de niños y niñas con discapacidad. *Siglo Cero. Revista Española sobre Discapacidad Intelectual, 53*(1), 51–69. https://doi.org/10.14201/scero20225315169

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.

García-Barrera, A. (2023). El "sesgo inclusivo" del enfoque capacitista en la educación inclusiva. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria, 35*(2), 175–190. https://doi.org/10.14201/teri.29595

Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Guillén, E. (2018). Educación socioemocional y empatía. *Didac, 72*, 64–69. https://biblat.unam.mx/hevila/Didac/2018/no72/9.pdf

Ibarra, L., & Piña, J. (2019). La escuela vista por mujeres de tres generaciones de México y Colombia. *Edetania. Estudios y Propuestas Socioeducativas, 55*, 131–154. https://doi.org/10.46583/edetania_2019.55.360

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023a). *Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC) 2022*. INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023b). *Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2022*. INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023c). *Estadística a propósito del día de la madre (10 de mayo)*. INEGI.

Lagarde, M. (1997). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. horas y Horas.

Lara, N. (2012). La propuesta de la hermenéutica feminista como método en los estudios de comunicación. *Derecho a Comunicar, 4*, 34–45. https://biblat.unam.mx/hevila/Derechoacomunicar/2012/no4/3.pdf

Llanes, N., & Gómez, E. (2021). Maternidad y trabajo no remunerado en el contexto del Covid-19. *Revista Mexicana de Sociología, 83*, 61–92. https://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v83nspe/2594-0651-rms-83-spe-61.pdf

Martínez, M. Á., & Bilbao, M. C. (2008). Acercamiento a la realidad de las familias de personas con autismo. *Psychosocial Intervention, 17*(2), 215–230. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179814018009

Moctezuma, A. (2023). La discapacidad y su configuración como signo de otredad: una mirada historiográfica. *Asclepio, 75*(2), 1–15. https://doi.org/10.3989/asclepio.2023.30

Mortari, L. (2015). *Filosofía del cuidado*. Editorial Universidad del Desarrollo.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Munévar, D., Fernández, A., & Gómez, A. (2019). Epistemologías otras en la formación posgraduada en discapacidad de la Universidad Nacional de Colombia. En A. Yarza, L. Mercedes, & B. Pérez (Eds.), *Estudios críticos en discapacidad: una polifonía desde América Latina* (pp. 45–74). CLACSO.

Ocampo, A. (2022). Neurodiversidad, educación inclusiva y lectura: esperanzas para el redescubrimiento de la naturaleza humana. En *Leer se conjuga en plural. Desafíos y oportunidades de la neurodiversidad para las prácticas de lectura, escritura y oralidad* (pp. 57–104). CERLALC.

Ocampo, A. (2023). Epistemología de la educación inclusiva o la pregunta por sus dilemas de definición. *Escritos, 31*(66), 144–161. https://doi.org/10.18566/escr.v31n66.a09

Ocampo, A. (2024). Estudios críticos de la discapacidad y neurodiversidad: desviaciones/imaginaciones analítico-metodológicas. *Revista Intersticios, 18*(1), 35–66. https://intersticios.es/article/view/23873/14994

Organización de las Naciones Unidas. (2018). *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: Una oportunidad para América Latina y el Caribe*. ONU/CEPAL.

Ortega, P., Torres, L., Reyes, A., & Garrido, A. (2012). Discapacidad en hijos: Cambios en la dinámica familiar. *Revista PsicologiaCientifica. Com, 14*(6).

Palomar, C. (2005). Maternidad: historia y cultura. *La Ventana. Revista de Estudios de Género, 3*(22), 35–67. https://www.scielo.org.mx/pdf/laven/v3n22/1405-9436-laven-3-22-35.pdf

Pérez-Castro, J. (2022). Avatares del derecho a la educación de las personas con discapacidad: Análisis desde las políticas públicas. En J. Pérez-Castro (Ed.), *El derecho a la educación de las personas con discapacidad* (pp. 53–80). UNAM.

Racchumí, C., & Marilia, C. (2020). Afrontamiento al estrés en cuidadores primarios de niños con autismo. *Revista de Investigación Psicológica, 24*, 97–108. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2223-30322020000200007&lng=es&tlng=es

Restrepo, J., Castañeda-Quirama, T., Gómez-Botero, M., & Molina-González, D. (2023). Salud mental de cuidadores de niños con trastornos del neurodesarrollo durante la pandemia. *Neurología Argentina, 15*(1), 28–36. https://doi.org/10.1016/j.neuarg.2022.12.004

Rivera, G. (2023). Filosofía y ética del cuidado: Ensayando algunos fundamentos posibles. *Trabajo y Sociedad, 24*(40), 343–357. https://www.scielo.org.ar/pdf/tys/v24n40/1514-6871-tys-24-40-343.pdf

Rojas, S. (2019). Trazos de deshumanización: la discapacidad en la línea del no-ser. En A. Yarza, L. Mercedes, & B. Pérez (Eds.), *Estudios críticos en discapacidad: una polifonía desde América Latina* (pp. 101–131). CLACSO.

Sánchez, M. (2016). Construcción social de la maternidad: el papel de las mujeres en la sociedad. *Opción, 32*(13), 921–953. https://www.redalyc.org/pdf/310/31048483044.pdf

Secretaría de Educación Pública. (2015). *Unidad de Educación Especial y Educación Inclusiva*. Dirección General de Operación de Servicios Educativos/ Dirección de Educación Especial.

Solís, S., & Tinajero, G. (2022). Reforma educativa inclusiva en México. *Perfiles Educativos, 44*(176), 363–378. https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2022.176.60534

Soto-Romero, D., Valdez-Montero, C., & Villa-Rueda, A. (2024). Análisis de experiencias de personas cuidadoras de infantes autistas basado en perspectiva de género. *Ciencia & Saúde Coletiva*, 1–8. https://cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/analisis-de-experiencias-de-personas-cuidadoras-de-infantes-autistas-basado-en-perspectiva-de-genero/19280

Walker, N. (2024). Principios orientadores para un curso de autismo. En A. Ocampo (Ed.), *Estudios críticos sobre neurodiversidad. Emergencias culturales, performatividad e imaginación política* (pp. 81–89). CELEI.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718