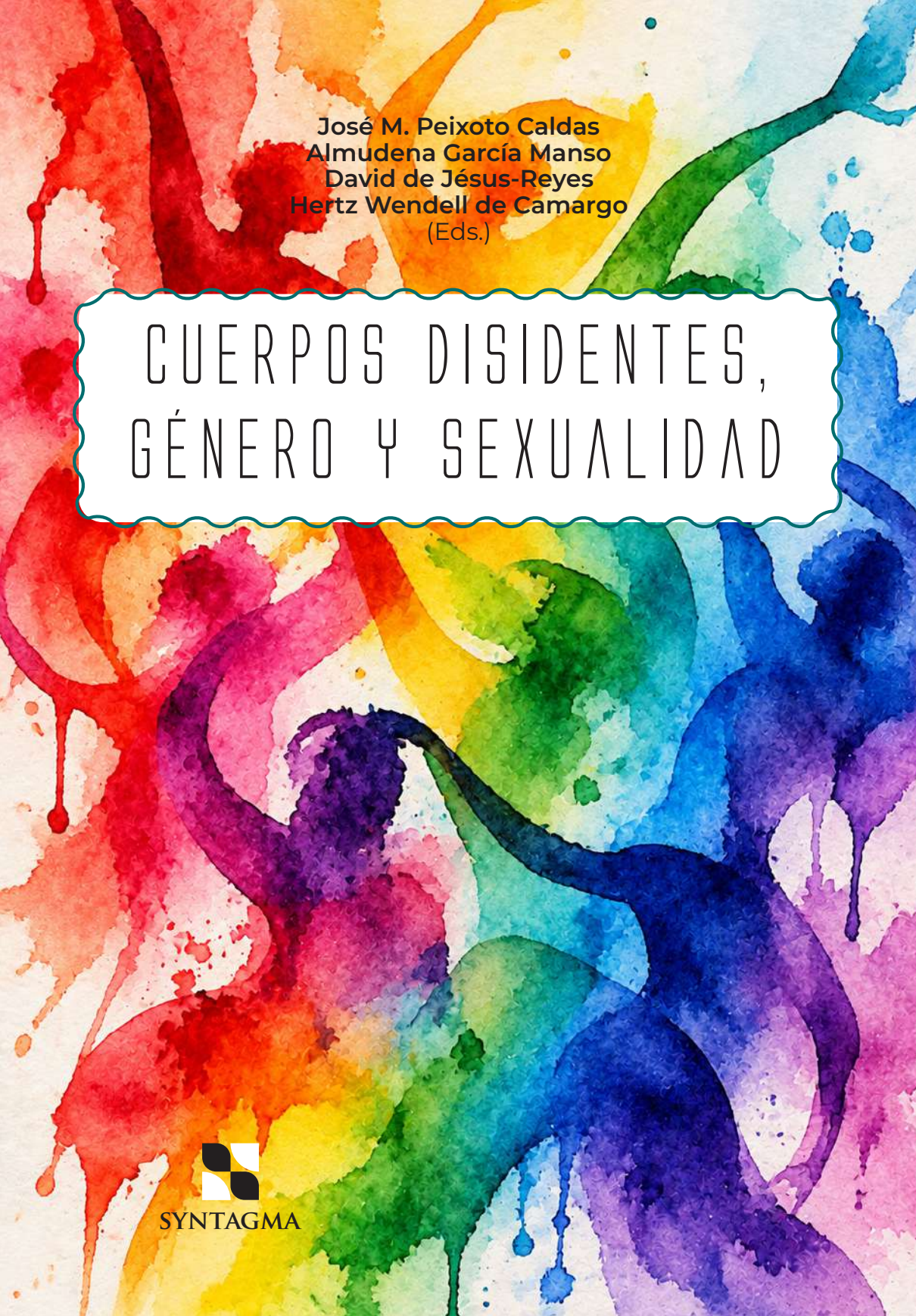




José M. Peixoto Caldas  
Almudena García Manso  
David de Jesús-Reyes  
Hertz Wendell de Camargo  
(Eds.)

# CUERPOS DISIDENTES, GÉNERO Y SEXUALIDAD



SYNTAGMA





José M. Peixoto Caldas  
Almudena Garcia Manso  
David de Jesús-Reyes  
Hertz Wendell de Camargo  
(Orgs.)

# CUERPOS DISIDENTES, GÉNERO Y SEXUALIDAD

Curitiba  
30 de outubro de 2026.



SYNTAGMA



**Capa | Criação >** Ubiratã Brasill

**Diagramação >** Ubiratã Brasill

**Editor >** Jonathan Figueiredo

**Revisão >** Suzete Santoro, Chiara Bortolotto, Júlio F. Expedito

**Distribuição gratuita para fins científicos >** Syntagma Editores

**Avaliação >** Textos avaliados às cegas e aos pares

### **Conselho Científico Editorial:**

Dr. Antonio Lemes Guerra Junior (UEL)

Dr. Aryovaldo de Castro Azevedo Junior (UFPR)

Dra. Beatriz Helena Dal Molin (UNIOESTE)

Dr. José Ângelo Ferreira (UTFPR-Londrina)

Dr. José de Arimatheia Custódio (UEL)

Dra. Pollyana Notargiacomo (Mackenzie)

Dra. Vanina Belén Canavire (UNJU-Argentina)

Dra. Elza Kioko Nakayama Murata (UFG)

Dr. Ricardo Desidério da Silva (UNESPAR)

Dra. Ana Claudia Bortolozzi (UNESP-Bauru)

Dra. Denise Machado Cardoso (UFPA)

Dra. Liliane Cunha de Souza (UFPB)



### **Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

C965      Cuerpos disidentes, género y sexualidad [recurso eletrônico] /  
José Manuel Peixoto Caldas... [et al.] (orgs.) - Curitiba, PR :  
Syntagma Editores, 2026.  
1 recurso online (409 p.) : il.color.

Textos em espanhol, português e inglês.

Inclui referências.

Vários autores.

Biografias.

Organizadores: José Manuel Peixoto, Almudema García  
Manso, David de Jesús-Reyes, Hertz Wendell de Camargo  
e-ISBN 978-65-83934-20-8

1. Minorias sociais 2. Corpo humano – Aspectos sociais 3.  
Gênero – Aspectos sociais. 4. Sexualidade. 5. Teoria queer. 6.  
Identidade de gênero. I. Caldas, José Manuel Peixoto (org.).  
II. García Manso, Almudema (org.). III. Jesús-Reyes, David de  
(org.). IV. Camargo, Hertz Wendell de (org.).

---

Ficha elaborada por Sheila Barreto - CRB 9/1242



**SYNTAGMA**

Curitiba (PR), 30 de outubro de 2026.

Acesse: [www.syntagmaeditores.com.br](http://www.syntagmaeditores.com.br)



# SUMARIO

PREFACIO | 11

José M. Peixoto Caldas  
Marcelo Brigagão de Oliveira



AUTORAS  
Y AUTORES | 398

1

22

**Affective Curatorship:  
Feminist and Queer Onto-Epistemologies  
to Promote Processes of Place  
Embodiment**

Anna Marocco

2

44

**É possível uma  
Teoria Jurídica Queer?**

Saulo Tete de Oliveira Camêllo  
Alexandre Gustavo Melo Franco Bahia

3

61

**Quando a espera também é crônica:  
políticas do tempo e a cronicidade da  
espera em torno do HIV/aids**

Gabriel Cavalcante Bueno de Moraes  
Mônica Franch  
Luziana Marques da Fonseca Silva

4

99

**“La suscripción para ejercer mi  
homosexualidad está cada vez más  
cara”: capitales y desigualdad en la  
comunidad gay mexicana**

Enrique Bautista Rojas

5

121

**Fenomenología de la  
constitución de las corporalidades  
sexo-género disidentes**

Fer Vélez Rivera

6

140

**A estética, a psicanálise, a linguagem  
na disputa pelo corpo humano**

Marcos Henrique Camargo



7

168

**Entre el Fanatismo y Género:  
Subalternidad y Cultura K-Poper  
en el AMM 2025**

Martín Velázquez Rojas  
José Juan Cervantes Niño

8

186

**¿Qué es un cuerpo? Intersexualidad,  
norma y disidencia corporal: una  
aproximación genealógica**

José Luis Anta Félez

9

223

**Entre pantallas y escenarios:  
representación de identidades  
gais, lesbianas y drag en la cultura  
audiovisual y performativa en Bogotá**

Andy M. Alegría Polanía  
Óscar J. Zambrano Cruz





10

246

**Corpos dissidentes,  
gênero e  
sexualidade  
sob custódia:  
envelhecimento,  
saúde e  
invisibilidade no  
sistema prisional  
brasileiro**

Cássius Guimarães Chai

José Manuel Peixoto Caldas

Monica Fontenelle Carneiro

Chrysty Britto dos Reis Colombo Sarnaglia



11

283

**El cuerpo que ya no termina en la  
piel: cibercuerpo colonial, capitalismo  
tecnosomático y política queer  
del género**

Almudena García Manso

12

364

**O masculino em desvio na televisão:  
o caso do *reality show* BBB26**

Lucas de Mendonça Azevedo

Hertz Wendell de Camargo



# PREFACIO



## PREFACIO

# Cuerpos disidentes, género y sexualidad

José Manuel Peixoto Caldas<sup>1</sup>  
Marcelo Brigagão de Oliveira<sup>2</sup>

Pensar los cuerpos, el género y la sexualidad desde una dimensión socioantropológica implica adentrarse en uno de los campos más complejos, sensibles y decisivos de las ciencias sociales contemporáneas. Lejos de constituir realidades naturales, fijas o universales, los cuerpos son territorios de inscripción histórica, moral, política y simbólica. En ellos se condensan normas, expectativas, jerarquías y resistencias; y en ellos se discuten los límites de lo permitido, lo legible y lo vivible. Este libro parte precisamente de esa premisa: que los cuerpos disidentes, en su pluralidad de experiencias, desafían los marcos normativos que han sido diseñados para ordenar el género y la sexualidad a partir de lógicas binarias, heteronormativas y cisnormativas.

---

1. Universidad Federal de la Paraíba (UFPB) & Fundación Carolina.

2. Universidad de Salamanca.



A lo largo de sus doce capítulos, esta obra reúne perspectivas, problematizaciones y enfoques que permiten comprender cómo las subjetividades corporales y sexuales se construyen en la intersección entre biografía, cultura, institución y poder. Cada capítulo abre una ventana a diversos escenarios, atravesados por una pregunta común: ¿cómo se producen, regulan, viven y resisten las diferencias corporales, de género y sexuales en distintos contextos sociales? Desde este interrogante, el volumen propone un diálogo crítico entre teoría social, antropología, estudios de género y análisis de las prácticas cotidianas.

La noción de disidencia, central en este libro, no debe entenderse solo como una oposición frontal a la norma, sino también como una forma de existencia, de enunciación y de agencia. Los cuerpos disidentes no son únicamente aquellos que transgreden categorías establecidas; también son cuerpos que inventan modos de habitar el mundo, de nombrar, de vincularse y de reclamar reconocimiento. En este sentido, la disidencia corporal y sexual se presenta como una experiencia situada, atravesada por desigualdades de clase, raza, etnia, territorio, generación y acceso a derechos. El enfoque socioantropológico permite precisamente evitar reducciones esencialistas y atender a la densidad relacional de estas trayectorias.

El valor de esta obra reside, además, en su capacidad de articular reflexión teórica y densidad empírica. Los capítulos que la componen dialogan con experiencias concretas, con escenarios institucionales, con memorias personales y con dispositivos de control social que inciden sobre los cuerpos y las sexualidades. Esta combinación convierte al volumen en una contribución pertinente no solo para especialistas en antropología, sociología o estudios de género, sino también para quienes trabajan en

*[...] la disidencia corporal y sexual se presenta como una experiencia situada, atravesada por desigualdades de clase, raza, etnia, territorio, generación y acceso a derechos.*

salud, educación, políticas públicas y derechos humanos. Comprender la dimensión socioantropológica de los cuerpos disidentes es, en última instancia, comprender mejor las condiciones sociales que posibilitan o restringen la dignidad, el cuidado y la libertad.

Este libro llega en un momento en que las disputas en torno al género y la sexualidad ocupan un lugar cada vez más visible en el debate público, a menudo bajo formas polarizadas y simplificadoras. Frente a ello, esta obra ofrece una mirada rigurosa, crítica y plural, capaz de complejizar las discusiones sin perder de vista las experiencias encarnadas de quienes históricamente han sido marginados, patologizados o silenciados. Su aporte consiste en mostrar que no existe una única manera legítima de ser, de cuidar, de desear, de vincularse o de narrarse, y que precisamente en esa diversidad se juega una parte esencial de la vida social.

Por todo ello, *Cuerpos disidentes, género y sexualidad* se presenta como una invitación a leer el presente con mayor profundidad ética y analítica. Sus capítulos no solo examinan tensiones y conflictos; también iluminan posibilidades de transformación, reconocimiento y justicia. En tiempos de retrocesos simbólicos y disputas por el sentido de la diferencia, este libro reafirma la importancia de una mirada socioantropológica atenta a la complejidad de las vidas, los cuerpos y los deseos.

*"Gender is in no way a stable identity or locus of agency from which various acts proceed; rather, it is an identity tenuously constituted in time—an identity instituted through a stylized repetition of acts."*<sup>3</sup>

Judith Butler (1988)

---

3. "El género no es de ningún modo una identidad estable o un locus de agencia del cual proceden diversos actos; más bien, es una identidad constituida tenuemente en el tiempo, una identidad instituida mediante una repetición estilizada de actos" (BUTLER, Judith. *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. Theatre Journal*, v. 40, n. 4, p. 519-531, Dec. 1988).



## PREFÁCIO

# Corpos dissidentes, gênero e sexualidade

José Manuel Peixoto Caldas<sup>1</sup>

Marcelo Brigagão de Oliveira<sup>2</sup>

Pensar os corpos, o gênero e a sexualidade a partir de uma dimensão socioantropológica implica adentrar-se em um dos campos mais complexos, sensíveis e decisivos das ciências sociais contemporâneas. Longe de constituir realidades naturais, fixas ou universais, os corpos são territórios de inscrição histórica, moral, política e simbólica. Neles se condensam normas, expectativas, hierarquias e resistências; e neles se discutem os limites do permitido, do legível e do vivível. Este livro parte precisamente dessa premissa: que os corpos dissidentes, em sua pluralidade de experiências, desafiam os marcos normativos que foram concebidos para ordenar o gênero e a sexualidade a partir de lógicas binárias, heteronormativas e cisnormativas.

1. Universidade Federal da Paraíba (UFPB) & Fundação Carolina.

2. Universidade de Salamanca.

Ao longo de seus doze capítulos, esta obra reúne perspectivas, problematizações e enfoques que permitem compreender como as subjetividades corporais e sexuais se constroem na interseção entre biografia, cultura, instituição e poder. Cada capítulo abre uma janela para diversos cenários, atravessados por uma pergunta comum: como se produzem, regulam, vivem e resistem as diferenças corporais, de gênero e sexuais em distintos contextos sociais? A partir desse questionamento, o volume propõe um diálogo crítico entre teoria social, antropologia, estudos de gênero e análise das práticas cotidianas.

A noção de dissidência, central neste livro, não deve ser entendida apenas como uma oposição frontal à norma, mas também como uma forma de existência, de enunciação e de agência. Os corpos dissidentes não são unicamente aqueles que transgridem categorias estabelecidas; também são corpos que inventam modos de habitar o mundo, de nomear, de vincular-se e de reivindicar reconhecimento. Nesse sentido, a dissidência corporal e sexual se apresenta como uma experiência situada, atravessada por desigualdades de classe, raça, etnia, território, geração e acesso a direitos. O enfoque socioantropológico permite justamente evitar reduções essencialistas e atender à densidade relacional dessas trajetórias.

O valor desta obra reside, além disso, em sua capacidade de articular reflexão teórica e densidade empírica. Os capítulos que a compõem dialogam com experiências concretas, com cenários institucionais, com memórias pessoais e com dispositivos de controle social que incidem sobre os corpos e as sexualidades. Essa combinação torna o volume uma contribuição pertinente não apenas para especialistas em antropologia, sociologia ou estudos de gênero, mas também para quem trabalha em saúde, educação,

*[...] a dissidência corporal e sexual se apresenta como uma experiência situada, atravessada por desigualdades de classe, raça, etnia, território, geração e acesso a direitos*



políticas públicas e direitos humanos. Compreender a dimensão socioantropológica dos corpos dissidentes é, em última instância, compreender melhor as condições sociais que possibilitam ou restringem a dignidade, o cuidado e a liberdade.

Este livro chega em um momento em que as disputas em torno do gênero e da sexualidade ocupam um lugar cada vez mais visível no debate público, frequentemente sob formas polarizadas e simplificadoras. Diante disso, esta obra oferece um olhar rigoroso, crítico e plural, capaz de complexificar as discussões sem perder de vista as experiências encarnadas daqueles que historicamente foram marginalizados, patologizados ou silenciados. Sua contribuição consiste em mostrar que não existe uma única maneira legítima de ser, de cuidar, de desejar, de vincular-se ou de narrar-se, e que precisamente nessa diversidade se joga uma parte essencial da vida social.

Por tudo isso, *Corpos dissidentes, gênero e sexualidade* se apresenta como um convite a ler o presente com maior profundidade ética e analítica. Seus capítulos não apenas examinam tensões e conflitos; também iluminam possibilidades de transformação, reconhecimento e justiça. Em tempos de retrocessos simbólicos e disputas pelo sentido da diferença, este livro reafirma a importância de um olhar socioantropológico atento à complexidade das vidas, dos corpos e dos desejos.

*"Gender is in no way a stable identity or locus of agency from which various acts proceed; rather, it is an identity tenuously constituted in time—an identity instituted through a stylized repetition of acts."*<sup>3</sup>

Judith Butler (1988)

---

3. "O gênero não é, de modo algum, uma identidade estável ou um lócus de agência do qual decorrem vários atos; ao contrário, é uma identidade tenuamente constituída no tempo — uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos" (BUTLER, Judith. *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*. *Theatre Journal*, v. 40, n. 4, p. 519-531, Dec. 1988).



## PREFACE

# Dissident Bodies, Gender, and Sexuality

José Manuel Peixoto Caldas<sup>1</sup>  
Marcelo Brigagão de Oliveira<sup>2</sup>

Thinking about bodies, gender, and sexuality from a socio-anthropological perspective means entering one of the most complex, sensitive, and decisive fields of the contemporary social sciences. Far from constituting natural, fixed, or universal realities, bodies are territories upon which historical, moral, political, and symbolic meanings are inscribed. They condense norms, expectations, hierarchies, and forms of resistance; and it is through them that the limits of what is permitted, legible, and livable are contested. This book begins precisely from that premise: that dissident bodies, in the plurality of their experiences, challenge the normative frameworks designed to order gender and sexuality according to binary, heteronormative, and cisnormative logics.

---

<sup>1</sup> Federal University of Paraíba (UFPB) & Fundación Carolina

<sup>2</sup> University of Salamanca.

Throughout its twelve chapters, this work brings together perspectives, problematizations, and approaches that make it possible to understand how bodily and sexual subjectivities are constructed at the intersection of biography, culture, institutions, and power. Each chapter opens a window onto diverse settings, all shaped by a common question: how are bodily, gender, and sexual differences produced, regulated, experienced, and resisted in different social contexts? From this question, the volume proposes a critical dialogue among social theory, anthropology, gender studies, and the analysis of everyday practices.

The notion of dissent, which is central to this book, should not be understood solely as a direct opposition to the norm, but also as a form of existence, enunciation, and agency. Dissident bodies are not merely those that transgress established categories; they are also bodies that invent ways of inhabiting the world, naming themselves, forming relationships, and demanding recognition. In this sense, bodily and sexual dissent emerges as a situated experience, shaped by inequalities of class, race, ethnicity, territory, generation, and access to rights. The socio-anthropological approach makes it possible precisely to avoid essentialist reductions and to attend to the relational density of these trajectories.

The value of this work also lies in its ability to articulate theoretical reflection with empirical depth. The chapters that comprise it engage with concrete experiences, institutional settings, personal memories, and mechanisms of social control that affect bodies and sexualities. This combination makes the volume a relevant contribution not only for specialists in anthropology, sociology, or gender studies, but also for those working in health, education, public policy, and human rights. Ultimately, un-

*In this sense,  
bodily and sexual  
dissent emerges  
as a situated  
experience, shaped  
by inequalities  
of class, race,  
ethnicity,  
territory,  
generation, and  
access to rights.*

derstanding the socio-anthropological dimension of dissident bodies means gaining a better understanding of the social conditions that enable or restrict dignity, care, and freedom.

This book appears at a time when disputes surrounding gender and sexuality occupy an increasingly visible place in public debate, often taking polarized and oversimplified forms. In response, this work offers a rigorous, critical, and plural perspective, capable of complicating these discussions without losing sight of the embodied experiences of those who have historically been marginalized, pathologized, or silenced. Its contribution lies in showing that there is no single legitimate way to be, to care, to desire, to form relationships, or to narrate oneself—and that it is precisely within this diversity that an essential part of social life is at stake.

For all these reasons, *Dissident Bodies, Gender, and Sexuality* presents itself as an invitation to read the present with greater ethical and analytical depth. Its chapters not only examine tensions and conflicts; they also shed light on possibilities for transformation, recognition, and justice. In times of symbolic setbacks and struggles over the meaning of difference, this book reaffirms the importance of a socio-anthropological perspective attentive to the complexity of lives, bodies, and desires.

*“Gender is in no way a stable identity or locus of agency from which various acts proceed; rather, it is an identity tenuously constituted in time—an identity instituted through a stylized repetition of acts.”*

*Judith Butler (1988)<sup>3</sup>*

---

3. (BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre Journal**, v. 40, n. 4, p. 519-531, Dec. 1988).





# ARTÍCULOS



1

Anna Marocco



## CAPÍTULO 1

# **Affective Curatorship: Feminist and Queer Onto-Epistemologies to Promote Processes of Place Embodiment**

Anna Marocco<sup>1</sup>

This chapter aims to contribute to ongoing epistemological debates on methodological innovation in geography, urban studies, and queer research, proposing affective curatorship as both an epistemological stance and a methodological posture to the research field. This writing is grounded in a doctoral research project situated at the intersection of queer geographies of home, methodological experimentations, and affective embodied research practices. It recognises that conventional qualitative methods, while valuable, often struggle to capture how space is experienced through bodies, emotions, memories, and desires—particularly in the context of LGBTQI+ inhabitation and housing vulnerability, which are mainly represented by mainstream rhetoric in hypersexualised and ste-

---

1. PhD in Engineering-Based Architecture and Urban Planning & PhD in Human Geography, she is an interdisciplinary urban researcher specialised in gender, queer, and feminist approaches to urban and socio-political dynamics, with a focus on the relationship between everyday practices, spatial justice, and transformations in democratic life across Europe. Experienced in advanced qualitative methodologies, multi-sited fieldwork, participatory research, and policy-oriented dissemination.

reotypical ways. In response, the article introduces affective curatorship as a methodological approach that reimagines the research field as an assemblage to be inhabited, cared for, and collectively created. Rather than viewing the field as a pre-existing object to be analysed, affective curatorship considers research as a situated and relational practice. It emphasises processes over outcomes, attentiveness over efficiency, and care over extraction. This shift aligns with broader critiques within feminist and queer scholarship, which have long questioned claims to neutrality, objectivity, and universality in knowledge production (Haraway, 1988; Harding, 1991). Epistemologically, the article is guided by the following questions:

- How can feminist and queer epistemologies shape spatial research focused on embodiment and affect?
- What does it entail to inhabit the field as a curatorial practice rooted in care?
- In what ways do visual and embodied methods promote alternative forms of spatial understanding?
- What are the advantages and limitations of such methodologies when operating in contexts of precarity and vulnerability?

## **EPISTEMOLOGICAL REORIENTATIONS**

Feminist engagements with epistemology have profoundly transformed debates on knowledge production by emphasising the situatedness and partiality inherent in all forms of knowledge creation. Key contributions have critically explored the researcher's positionality and the impossibility of neutrality, advocating reflexivity as both a methodological and ethical necessity in fieldwork (Haraway, 1988; Rose, 1993; England, 1994). In this process, feminist and queer scholars have shifted the focus of studying space, gender, and sexuality towards understanding the field as affective, embodied, and politically vibrant. Knowledge emerges from the politics of positionalities, where the researcher is always embedded in relational

dynamics shaping the research process. Concurrently, relational theories of space—from Massey’s progressive conception of place (1993, 1994) to assemblage thinking (Dovey, 2020) and affective geographies (Bondi, 2005; Pain, 2009)—highlight that inhabitation is formed through interdependencies. Space is not a bounded container but an ongoing process molded by relations among bodies, institutions, material infrastructures, and temporalities. This perspective destabilises the liberal idea of the home as a private and autonomous space, revealing a complex network of social, economic, and affective relations. The home then appears as a form of social infrastructure, with vulnerabilities unevenly distributed along lines of gender, sexuality, race, class, and citizenship. Consequently, to explore the conditions of habitability for LGBTQI+ urban populations, the research engages with a set of onto-epistemological tools centred on positionality, affect, and embodiment, capable of detecting and capturing how queer experiences challenge and reshape dominant ideas of home and space. Drawing on Donna Haraway’s notion of situated knowledges and agential realism (1988; 1992), alongside Karen Barad’s concepts of entanglement and intra-action (1999; 2007), knowledge is understood as partial, relational, and materially embedded. These perspectives challenge representational and extractive research models by emphasising that knowledge emerges through dynamic relations between subjects, objects, and environments. From this standpoint, the production of knowledge is inseparable from the material and discursive conditions through which it is generated, demanding a situated and accountable engagement with the field. In this way, inhabiting the research environment becomes a form of dwelling—an ethical, curatorial, and political act rooted in responsibility, partiality, and care. Within this framework, affect and embodiment become crucial analytical dimensions. Sara Ahmed (2004) and Ann Cvetkovich (1999; 2007) conceptualise emotions not as private or individual states but as public and political archives that shape spatial experience and collective life. Simultaneously, feminist thinkers such as Elizabeth Grosz (1994) and Vicki Kirby (1997) foreground corporeality as a



key site where power relations are inscribed, contested, and reconfigured. Together, these contributions conceptualise embodiment as both a condition and a medium of spatial knowledge production, illustrating how bodies actively participate in negotiating, reproducing, and transforming the material and symbolic dimensions of inhabitation. These epistemological reorientations thus re-centre embodied experience and affirm marginalised subjects as primary epistemic agents (Spivak, 1988; Harding, 1993), fostering more reflexive, situated, and justice-oriented practices of spatial knowledge creation. The aim is to develop situated spatial knowledge that embraces partiality and vulnerability as a political stance and acknowledges the body as the primary source of knowledge.

## **QUEER METHODOLOGIES: UNDERSTANDING RESEARCH AS A FLUID AND UNSTABLE TERRITORY**

Grounded in the diverse and influential legacy of feminist epistemologies and methods, queer theory has gained considerable prominence over the past three decades, further enhanced by the emergence of dynamic methodologies within it. In challenging the normative assumptions embedded in traditional research paradigms, queer methodologies emphasise positionality, affect, embodiment, and the politics of knowledge production. Rather than offering a fixed set of tools, queer methodology functions as a “critical and self-reflexive mode of inquiry” that disrupts binaries and unsettles categories of identity, space, and knowledge (Jagose, 1996, p. 3). In epistemological alignment with post-structuralism, they aim to denaturalise identity categories that are often taken for granted, along with the discourses, practices, and structural forms supporting them. As argued by Jagose Annamarie, these serve as heuristic tools that enable critical engagement against any “normative consolidations of sex, gender and sexuality – and that, consequently, is critical of all those versions of identity, community and politics that are believed to evolve ‘naturally’ from such consolida-

tions" (Ivi, p. 99). Nonetheless, the queer methodological perspective also involves a constitutive ambivalence because, on the one hand, adopting a critical stance towards normalcy regimes has significant implications for rethinking research methods; on the other hand, due to its anti-normative stance, it inevitably conflicts with the rigid procedures and structured techniques demanded by established academic practices. This leads to an unavoidable and radical questioning, if not to hostility, of the power relations that shape the production of knowledge. In the spatial domain, aided by the contributions of feminist geography and the geographies of sexuality in redefining fieldwork, queer methodologies address controversial issues such as the positionality of researchers, the role of emotions and desires in research, motivations, and the importance of reflexivity in interrogating the politics of positionality, agency, and otherness. A fundamental principle of queer thought is to be cautious of any identity categories and of falling into a logic that seeks to impose analytical coherence on an otherwise chaotic field. Instead, queer analyses and approaches emphasise the inconsistencies, ambiguities, and ambivalences of lived worlds, viewing them as opportunities for articulation or "world-making". As Catherine Nash and Kath Browne, considered among the most important theorists of queer methodologies, argue, "keeping queer permanently unclear, unstable and 'unfit' to represent a particular identity is the key to maintaining a non-normative queer position" (Nash & Browne, 2016, pp. 7-8). However, this anti-identitarian and anti-methodological attitude does not mean rejecting identity categories or not using them at all, but rather approaching them cautiously, remembering that identities are always ambivalent since, on the one hand, they represent "normalising categories of oppressive structures" and, on the other, they can serve as "starting points for a liberating contestation of that same structure of oppression" (Butler, 1990, pp. 13-14). Along these lines, the concept of 'surfing binarism' suggests that, rather than completely dismantling binarisms, it is possible to acknowledge their impact, social effectiveness, and heuristic power without ontologising or essentialising them as ahistorical forces or

omnipresent drivers of society (Milani & Borba, 2022). This stance translates into methods that are often performative, affect-driven, and open-ended—what Halberstam (1998) terms ‘scavenger methodology,’ a bricolage that embraces failure, contradiction, and the fragmentary. This refusal to adhere to disciplinary constraints, which permits the adaptation of available data-collection techniques to queer principles, challenges notions of generalisability, reliability, and consistency.

Researchers employ scavenger methods to promiscuously combine diverse established techniques to gather and produce information about subjects’ conflicted relations with heteronormative orders. This approach aims to synthesise often conflicting methods and rejects the academic drive towards disciplinary coherence. The concept of “scavenging” involves gathering ideas, theories, and practices from diverse, often marginal or undervalued, sources to construct a more complex and nuanced understanding of a phenomenon, in contrast to methodologies that tend to sanitise, order, and categorise reality in overly schematic and hierarchical ways. Queer studies thus blend textual methods, film theory, historical data, investigations, archival documents, participant and non-participant observation, interviews, maps, autobiographies, narratives, and other forms of evidence. Embodied and visual approaches, such as walking interviews, photo-elicitation, and participatory mapping, have become influential tools in queer research because they highlight the lived experiences and spatial negotiations of marginalised subjects (Brown, 2012; Kern, 2012). These methods align with the perspective that queerness is not just an identity but “a method, a mode of critique, and a way of being in the world that challenges normative temporalities and spatialities” (Love, 2007, p. 146). Therefore, queer methodologies encourage researchers not merely to study marginalised lives but to actively engage with them in ways that reflect the instability, creativity, and resistance characteristic of queer inhabitation. Within this framework, data collection strategies may include observation, visual materials, autoethnography, and the exploration of intersections between the

humanities and social sciences through art and textual analysis (see, for example, Boellstorff, 2007; Halberstam, 2005). Nevertheless, it is neither feasible nor appropriate to provide a ‘ready-made’ guide for queer research, given the plural, multiple, and situated nature of queerness. Instead, it entails recognising the dialogical relationship between epistemology and field methods, embracing the complexity of issues and positions involved, and emphasising the importance of critical thinking, commitment, and radical vulnerability in research. Aligning oneself with queer theory and its methods of inquiry ultimately requires continually challenging fixed notions and exploring new perspectives and possibilities for relationships, thereby conceiving the research field as a territory that should remain ambiguous, fluid, and multiple.

### **CURATING THE FIELD: INHABITING RESEARCH AS A CURATORIAL PRACTICE**

Over the past two decades, particularly in the performing arts, curating has gained significant international momentum, especially in “producing contexts, spatiality, and temporality outside the traditional scheme of exclusive programming of performances” (Di Matteo, 2021, p. 7). Just as some of the most influential curatorial projects in recent years have adopted a clear “environmental” perspective and engaged with urban life, urban research and planning could also benefit by incorporating a “curatorial” sensitivity into their practices, embracing concepts such as vulnerability, care, repair, and resistance. This could encourage the development of new and hybrid roles such as the “researcher-curator” and the “urbanist-curator,” who might pioneer innovative research practices, creating fluid and affective contexts of encounter, relationally dense ecologies of space and time, immersive experiences of study and co-design in the field, and the formation of temporary communities and intermediate fields. Furthermore, framing the research field as a curatorial practice opens a creative and critical space at the intersection of ethnography, fem-

inist and queer methodologies, and contemporary curatorial strategies. Inhabiting the field—particularly in long-term or embedded research—can be understood as an ongoing act of situated curation, where the researcher does not merely observe but actively composes, mediates, and nurtures relationships. Like a curator, the researcher decides what is visible or invisible, what is foregrounded or left open, and how narratives and presences are mediated in ways that are ethically and politically responsive. Maria Lind (2010) describes “curating as a critical practice,” while Charman and Graham (2014) emphasise that curating is no longer just about “taking care of and maintaining art objects,” but has developed into a praxis that “cares for artistic and sociopolitical processes” (p. 54), shifting the focus from display to engagement, from objects to processes. Fieldwork becomes an affective and material space, shaped by and shaping the researcher. In queer and feminist geographies, this involves attention to the everyday textures of life—such as emotional landscapes and atmospheres—and entails adopting non-normative temporalities—like waiting, dwelling, lingering, and withdrawing—and valuing their productive insights.

Viewing the field as a form of curatorial inhabitation also involves understanding it as a living archive: a site of sensory, affective, and ephemeral layers, rather than simply a space for “extracting” data (Taylor, 2020; Chekovich, 2023). In this perspective, the researcher adopts curatorial roles—selecting, arranging, contextualising, and intervening—not to uncover fixed truths but to foster situated and relational encounters with knowledge. The materials collected—stories, spaces, images, and atmospheres—are part of an assemblage that requires careful mediation and reflexivity. These postures resonate with queer modes of inhabitation that embrace fragmentation, ambiguity, contradiction, and opacity, and that assemble fragments, voices, and silences in a nonhierarchical manner. In this context, the researcher is not a detached observer, but a responsive co-curator embedded within the processes they seek to understand. Boris Buden’s (2009) concept of “curating as translation” is appropriate here, as it frames the researcher as a mediator across epistemic, cultural, and political differences. Fieldwork,

therefore, becomes an assemblage of situated affects, partial narratives, and relational knowledge practices.

The outcomes of such curatorial inhabitation could take various forms: a thesis, a narrative map, a video installation, or an ethnographic diary—each serving as a curated interface between lived experience and analytical reflection. This approach emphasises the aesthetic, ethical, and political aspects of representation, repositioning the researcher as an active participant in the creation of meaning. For those adopting feminist and queer methodologies, this curatorial perspective encourages a relational, situated approach in which the field is not just inhabited but co-created. Curating, therefore, becomes not only a method of assembling but also of caring and repairing—what Charman (2021) describes as a remedial doing and undoing, a continuous addressing and redressing. Rooted in feminist and queer positionalities, curatorial inhabitation requires careful negotiation of visibility and opacity, proximity and distance, autonomy and alliance. This resonates with Donna Haraway's (1988) concept of "situated knowledges," which advocates accountability in knowledge production by recognising it as inherently partial, embodied, and politically charged. In this light, curatorial inhabitation fosters ethically responsive research relationships grounded in care and co-presence. From this perspective, the research field becomes more than a site for data collection—it becomes an exhibit-in-progress, in which meaning evolves through the juxtaposition of fragments, narratives, materials, and affects. Curatorial strategies encourage the researcher-curator to reflect on what is emphasised, hidden, or silenced—mirroring the ethical and aesthetic choices involved in exhibition-making (Bishop, 2012).

Temporally, curatorial inhabitation unfolds through iterative revisits and reinterpretations; spatially, it involves navigating proximities and shaping encounters within lived environments, challenging hegemonic modes of archiving and exhibiting by aiming to "pulverise the matrix of history" and reanimate suppressed temporalities and voices (Azoulay, 2019). As Azoulay states, the aim is not to "give voice to a silenced past" but to "release the past from



its pastness” and allow it “to assume the vitality of what has always been there” (Ivi, p. 350). This vision aligns with decolonial curatorial frameworks that destabilise dominant narratives and create space for alternative sovereignties and modes of world-making. Feminist and queer epistemologies further strengthen the curatorial approach as an embodied, situated practice in which the researcher acts as both a guest, a witness, and a host (Haraway, 1988; Lind, 2010). Particularly in contexts of housing resistance, curating can honour marginal practices of dwelling as living archives that develop through care, collaboration, and interaction. Intersecting ethnography, spatial politics, and art-based methods, this curatorial approach not only documents but also co-produces knowledge, engaging with the field as a relational and political space (Rogoff, 2006; Holmes, 2007). Moreover, contemporary feminist, queer, and decolonial scholarship are productively engaged in understanding care not as a sentimental or gendered disposition but as a complex, ethical-political practice rooted in socio-material relations and power structures (Care collective, 2021; Fragnito & Tola, 2021). From this perspective, care becomes a practice of world-making that resists extractive and productionist logics, transforming knowledge production and urban research into relational, situated, and co-created processes. In queer urban and curatorial contexts, thinking- and caring- with entails attentiveness to shared vulnerabilities, spatial interdependencies, and embodied practices, recognising care as a mundane yet consequential force capable of enabling ethical contagion, collective transformation, and alternative modes of inhabiting space (Tronto, 1993; Puig, 2017).

## **EMBODIED AND VISUAL METHODS FOSTERING SPATIAL KNOWLEDGE**

The creation and use of images are essential to the field and practice of geography. However, unlike other traditional visual disciplines, this has resulted in an imbalance between the large volume of visual materials generated within spatial disciplines and the

limited critical reflection on their implications (Farinelli, 2003). Nevertheless, in the 1990s, beginning with the so-called Visual Turn, geographers increasingly questioned and debated their visual practices and approaches (Rose, 2003), which gained considerable independence from written language, leading to a proliferation of visual research methods and dissemination strategies important for investigating our socio-spatial realities.

# Photography & Collaborative mapping: First emerging in the 1990s, photovoice projects have empowered marginalised groups worldwide, allowing them to tell their stories from their own perspectives (Holtby *et al.*, 2015). For instance, San Francisco has hosted numerous participatory photography projects with LG-BTQI+ individuals, which have shown potential to influence urban planning and policy by highlighting key areas for action, including the need for safer public spaces, improved access to healthcare, and the preservation of the community's historical sites. Another notable photovoice project took place in Toronto with homeless LG-BTQI+ individuals. Called "Humbling Experiences," it highlighted the life stories of young queer people of colour experiencing homelessness, who often face stereotypes, discrimination, and violence that obstruct their path to independence and goal achievement (Forge *et al.*, 2018). Participants shared meaningful photographs depicting daily aspects of homelessness, which helped them become aware of their experiences, cope with internal struggles, and identify their personal strengths. Similarly, collaborative mapping is a participatory, collective approach through which LG-BTQI+ communities actively create spatial representations of their lived experiences, needs, and emotional connections to places. By allowing participants to map issues of safety, visibility, memory, and belonging, this method challenges traditional ideas of data and archival practices, while helping to build shared, often transnational, queer memories and repertoires. Initiatives like "Queering the Map" (<https://www.queeringthemap.com>) exemplify how collaborative, anonymous storytelling and visual contributions can re-politicise everyday spaces and bodies, affirming community presence across urban

environments. Likewise, participatory mapping projects documenting LGBTQI+ nightlife spaces—such as those in Berlin—show how these tools can mobilise collective memory to defend cultural heritage threatened by gentrification. Overall, collaborative mapping is a valuable method for inclusive and emancipatory research, providing planners and policymakers with grounded insights into queer spatial practices and guiding more inclusive, safe, and responsive urban interventions. In general, these embodiment methods, by emphasising sensory, emotional, and affective interactions with space, reveal how cities are experienced differently based on individuals' positionalities. They reveal that urban environments are not neutral settings but are experienced through bodies shaped by gender, race, class, ability, and other intersecting identities, producing feelings of safety, belonging, or exclusion that vary across people and places.

#Toolkit Rome/Lisbon: my PhD research, under the title “Queer Inhabitation: Gender Geography and Home-making Practices between Rome and Lisbon”, adopts an embedded, affective, and curatorial approach that is flexibly adapted to the specific conditions of the two research fields—Rome and Lisbon—while remaining grounded in a shared queer, feminist, and decolonial epistemological framework. In both contexts, the toolkit unfolds through an iterative process combining ethnographic observation, co-designed activities, and participatory and visual methods, allowing knowledge to emerge relationally and responsively rather than through linear data collection.

In Rome, the research activities focused on collective, workshop-based methodologies designed to support community building within an emerging collaborative housing project promoted by the Agapanto Association of LGBTQI+ elders. Key tools included ethnographic observation supported by field notes, informal conversations, and visual/audio documentation; collage-based biographical mapping, which connects personal life trajectories to spatial memories; drift walking and affective mapping, enabling participants to explore neighbourhoods through embodied attention and shared

re-signification of space; and radical care exercises, which use material and performative practices to explore reciprocity, commoning, and relationality. These qualitative tools were complemented by an online survey on housing vulnerability and semi-structured interviews with institutional actors, thereby enabling the integration of experiential knowledge with policy- oriented perspectives.

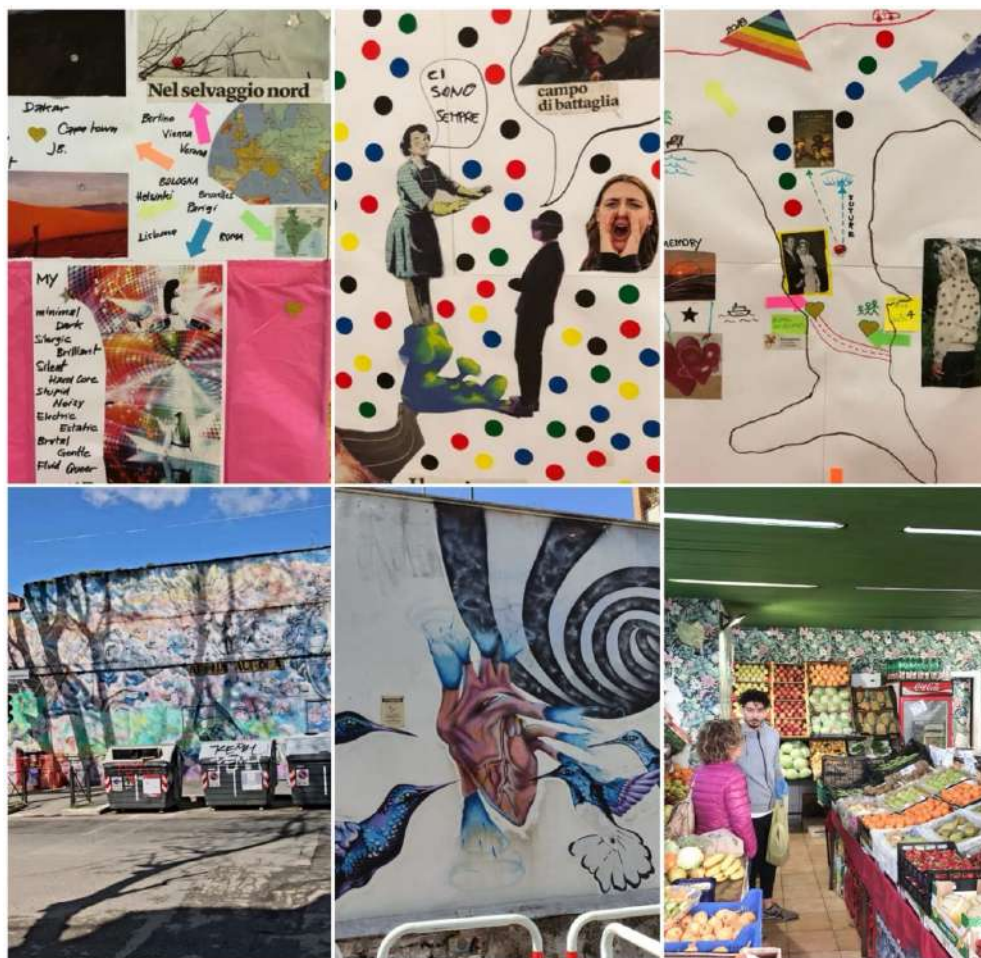


**FIGURE 1:** COLLAGE OF IMAGES FROM WORKSHOP 1° -  
MAPPING THE LANDSCAPES (ROME, 2023)



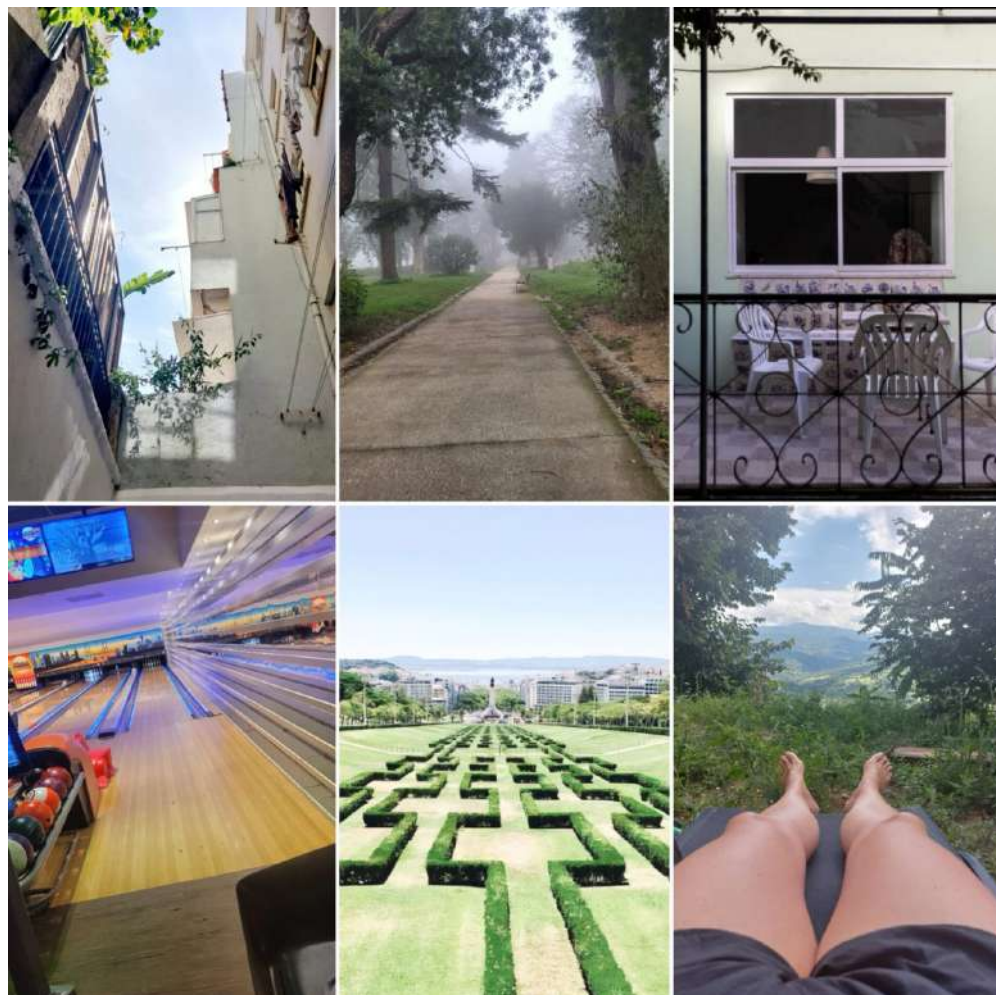


**FIGURE 2:** LAB#3 / PHOTO VOICE & PHOTO-ELICITATION:  
COMFORT/DISCOMFORT (LISBON, 2025)

In Lisbon, the toolkit shifts towards individual, in-depth, and visually mediated approaches, reflecting the temporary and vulnerable living conditions of participants in an emergency shelter operated by the Opus Diversidades Association. The main tools include one-to-one narrative mapping of housing trajectories, allowing participants to reconstruct and control the storytelling of their housing histories; “dream home” exercises, which explore aspirational and emotional aspects of dwelling beyond immediate

precarity; and a combined use of photovoice and photo-elicitation, through which participants visually document experiences of comfort and discomfort and use images as prompts for reflective dialogue. These methods are integrated with semi-structured interviews with NGO leaders and housing professionals, as well as with activist collaborative practices linked to the queer Qravo Collective, which broaden the concept of inhabitation beyond domestic space to include queer cultural and political spheres in the city.

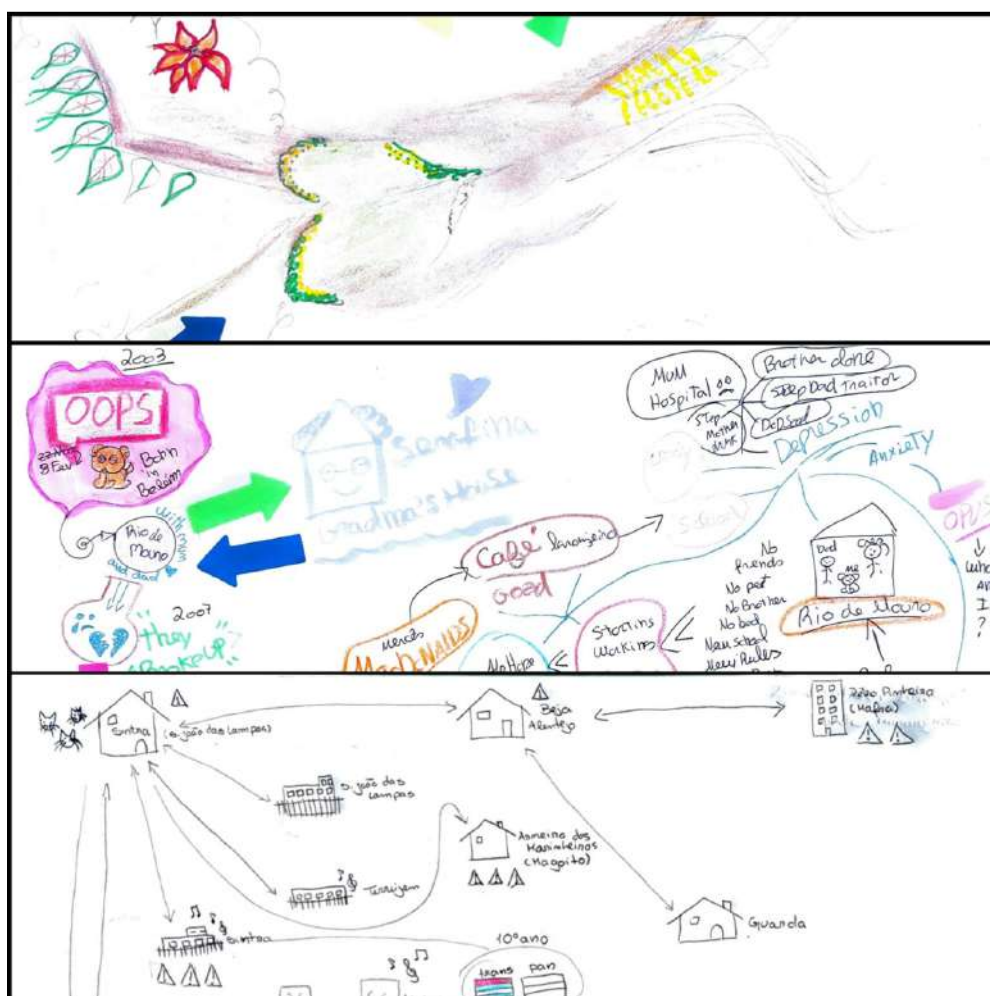


FIGURE 3: LAB#1/ MAPPING THE HOUSING TRAJECTORY (LISBON, 2025)



Across both fields, the toolkit functions less as a fixed set of instruments and more as a curatorial assemblage of methods, attentive to affect, embodiment, and power relations. Its purpose is not only to document housing conditions but also to activate processes of reflection, agency, and collective meaning-making, bridging lived experience, activist practice, and institutional discourse.

## **CONCLUSIONS: ADVANTAGES/DISADVANTAGES OF QUEER EMBODIED METHODOLOGIES**

Queer methodologies within a curatorial approach provide a powerful way to reveal the diversity of lived urban experiences often hidden by traditional, supposedly neutral research methods. By highlighting bodies, senses, emotions, and positionalities, these approaches show how gender, race, age, disability, and other social differences influence how people move through, perceive, and experience urban spaces. Tools like sensory mapping and photovoice enable participants to visually and emotionally express experiences of comfort, discomfort, belonging, or alienation that are hard to capture with conventional analytical frameworks. In this way, embodied methods uncover hidden power relations embedded in spatial design and challenge dominant norms governing the built environment. When used carefully, they can inform more inclusive urban interventions, enhance participants' agency, and support planning practices that better reflect the complexity of everyday life and the plurality of bodies inhabiting the city. However, despite their advantages, embodied approaches come with significant practical, ethical, and epistemological challenges. They are highly resource-intensive, requiring prolonged engagement, emotional effort, trust-building, and logistical support. Analysing nonlinear, affective, and visual data demands careful, empathetic interpretation while avoiding overinterpretation or the appropriation of participants' expressions. Power imbalances between researchers and participants may persist or even be reinforced, risking tokenistic

forms of inclusion that mask ongoing structural inequalities. Ethical issues—such as informed consent, privacy, narrative ownership, and responsible dissemination—must stay central throughout the research process. Moreover, concerns about sustainability, scalability, and institutional co-optation can limit their transformative potential, especially when participatory methods are used for propagandistic purposes rather than to produce meaningful policy or planning outcomes.

| ASPECT                | ADVANTAGES                                                                                      | DISADVANTAGES/RISKS                                                 |
|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| Knowledge production  | Reveals lived, sensory, and affective urban experiences often overlooked by traditional methods | Complex, non-linear data difficult to analyse and synthesise        |
| Inclusion & diversity | Makes visible differences related to gender, race, age, disability, and normativity             | Power imbalances may persist, leading to exclusion or tokenism      |
| Participatory tools   | Sensory maps and photovoice capture emotions, belonging, and alienation                         | Risk of over-interpretation or appropriation of participants' work  |
| Political potential   | Challenges dominant spatial norms and exposes embedded power relations                          | May be co-opted for symbolic participation without real impact      |
| Ethical dimension     | Can increase agency and recognition of marginalised groups                                      | Requires strong ethical frameworks, skills, and informed consent    |
| Practical feasibility | Generates rich, nuanced, context-sensitive insights                                             | Time-consuming, emotionally demanding, and resource-intensive       |
| Long-term impact      | Can inform inclusive and responsive urban interventions                                         | Sustainability and scalability depend on funding and local capacity |

**FIGURE 4: EMBODIED METHODOLOGIES IN URBAN RESEARCH – ADVANTAGES AND LIMITATIONS**

## REFERENCES

- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- AHMED, Sara. **Queer phenomenology**: orientations, objects, others. Durham: Duke University Press, 2006.
- AZOULAY, Ariella Aïsha. **Potential history**: unlearning imperialism. London: Verso, 2019.
- BARAD, Karen. Agential realism: feminist interventions in understanding scientific practices. In: BIAGIOLI, M. (ed.). **The science studies reader**. New York: Routledge, 1999. p. 1-11.
- BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007.
- BISHOP, Claire. **Artificial hells**: participatory art and the politics of spectatorship. London: Verso, 2012.
- BOELLSTORFF, Tom. **A coincidence of desires**: anthropology, queer studies, Indonesia. Durham: Duke University Press, 2007.
- BONDI, Liz. The place of emotions in research: from partitioning emotion and reason to the emotional dynamics of research relationships. In: DAVIDSON, J.; BONDI, L.; SMITH, M. (ed.). **Emotional geographies**. Aldershot: Ashgate, 2005. p. 231-246.
- BROWN, Gavin. Emotional geographies of young people's aspirations in multicultural contexts. **Emotion, Space and Society**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 65-73, 2012.
- BUDEN, Boris. Translation and cultural difference. In: BUDEN, B.; NOWOTNY, S.; SIMON, S.; BERY, A.; CRONIN, M.; MEZEI, P. (ed.). **Cultural translation**. Liverpool: Liverpool University Press, 2009. p. 196-208.
- BUTLER, Judith. **Gender trouble**: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1990.
- CARE COLLECTIVE. **Manifesto della cura**: per una politica dell'interdipendenza. Roma: Edizioni Alegre, 2021.

CHARMAN, Helen. Cura, the curatorial and paradoxes of care [interview]. **1000 Words Magazine**, [S. l.], 2021.

CHARMAN, Helen; GRAHAM, Beryl. Curating the education turn: critical pedagogy in contemporary art curating. In: ALLEN, R. (ed.). **Art & education**. London: Whitechapel Gallery; Cambridge: The MIT Press, 2014. p. 51-64.

CVETKOVICH, Ann. **An archive of feelings**: trauma, sexuality, and lesbian public cultures. Durham: Duke University Press, 2003.

CVETKOVICH, Ann. Public feelings. **South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 106, n. 3, 2007.

DI MATTEO, Piersandra (ed.). **Performance e curatela**. Roma: Sossella Editore; MML, 2021.

DOVEY, Kim. Place as assemblage. In: EDENSOR, T.; KALANDIDES, A.; KOTHARI, U. (ed.). **The Routledge handbook of place**. London: Routledge, 2020. p. 21-31.

ENGLAND, Kim. Getting personal: reflexivity, positionality, and feminist research. **The Professional Geographer**, [S. l.], v. 46, n. 1, p. 80-89, 1994.

FARINELLI, Franco. **Geografia**: un'introduzione ai modelli del mondo. Torino: Einaudi, 2003.

FORGE, Natacha R.; LEWINSON, Terri; GARNER, Brandy; BRAXTON, Candice; GREENWALD, Laura; MALEY, Olivia. Humbling experiences: a photovoice project with sexual and gender-expansive youth experiencing homelessness. **Journal of Community Psychology**, [S. l.], v. 46, 2018. DOI: 10.1002/jcop.21974.

FRAGNITO, Maddalena; TOLA, Miriam (a cura di). **Ecologie della cura**: prospettive transfemministe. Napoli-Salerno: Orthotes, 2021.

GROSZ, Elizabeth. **Volatile bodies**: toward a corporeal feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

HALBERSTAM, Jack. **Female masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.

HALBERSTAM, Jack. **In a queer time and place**: transgender bodies,

subcultural lives. New York: New York University Press, 2005.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, [S. l.], v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HARAWAY, Donna. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. *In*: GROSSBERG, L.; NELSON, C.; TREICHLER, P. A. (ed.). **Cultural studies**. New York: Routledge, 1992. p. 295-337.

HARDING, Sandra. **Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

HARDING, Sandra. Strong objectivity and socially situated knowledge. *In*: **Feminism & Science**. Bloomington: Indiana University Press, 1993. p. 112-138.

HOLMES, Brian. Curating the city: between critical practice and gentrification. *In*: B. W. J.; LIND, M. (ed.). **The curatorial: a philosophy of curating**. Berlin: Sternberg Press, 2007. p. 198-207.

HOLTBY, Angela; KLEIN, Katherine; COOK, Katherine; TRAVERS, Robb. To be seen or not to be seen: photovoice, queer and trans youth, and the dilemma of representation. **Action Research**, [S. l.], v. 13, n. 4, p. 317-335, 2015.

JAGOSE, Annamarie. **Queer theory: an introduction**. New York: New York University Press, 1996.

KERN, Leslie. Connecting embodiment, emotion and gentrification: an exploration through the practice of yoga in Toronto. **Emotion, Space and Society**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 27-35, 2012.

KIRBY, Vicky. **Telling flesh: the substance of the corporeal**. New York: Routledge, 1997.

LIND, Maria. Performing the curatorial: within and beyond art. **Journal of Visual Culture**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 25-30, 2010.

LOVE, Heather. **Feeling backward: loss and the politics of queer history**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

MASSEY, Doreen. Power-geometry and a progressive sense of place.

In: BIRD, J.; CURTIS, B.; PUTNAM, T.; ROBERTSON, G.; TICKNER, L. (ed.). **Mapping the futures**: local cultures, global change. London: Routledge, 1993. p. 59-69.

MASSEY, Doreen. **Space, place, and gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MILANI, Tommaso M.; BORBA, Rodrigo. Queer(ing) methodologies. In: **The SAGE handbook of qualitative research design**. [S. l.]: SAGE, 2022. v. 2, p. 194-209.

NASH, Catherine J.; BROWNE, Kath. **Queer methods and methodologies**: intersecting queer theories and social science research. London: Routledge, 2016.

PAIN, Rachel. Globalized fear? Towards an emotional geopolitics. **Progress in Human Geography**, [S. l.], v. 33, n. 4, p. 466-486, 2009.

PUIG DE LA BELLACASA, María. **Matters of care**: speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

ROGOFF, Irit. Smuggling: an embodied criticality. In: JONES, A. C.; STEPHENSON, A. (ed.). **Performing the body/performing the text**. [S. l.]: Routledge, 2006. p. 71-81.

ROSE, Gillian. **Feminism and geography**: the limits of geographical knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

ROSE, Gillian. On the need to ask how, exactly, is geography visual? **Antipode**, [S. l.], v. 3, p. 212-221, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: NELSON, C. E.; GROSSBERG, L. (ed.). **Marxism and the interpretation of culture**. London: Macmillan, 1988. p. 271-313.

TAYLOR, Diana. **¡Presente!** the politics of presence. Durham: Duke University Press, 2020.

TRONTO, Joan. **Moral boundaries**: a political argument for an ethic of care. New York: Routledge, 1993.





## 2

Saulo Tete de Oliveira Camêllo  
Alexandre Gustavo Melo Franco Bahia



## CAPÍTULO 2

# É possível uma Teoria Jurídica Queer?

Saulo Tete de Oliveira Camêllo<sup>1</sup>  
Alexandre Gustavo Melo Franco Bahia<sup>2</sup>

Este trabalho investiga a (im)possibilidade de uma teoria jurídica *queer*, questionando os limites do sistema jurídico em reconhecer subjetividades que não se alinham às normatividades de gênero e sexualidade. A justificativa para essa análise reside no paradoxo da hegemonia que o Direito pressupõe a quem é legível por seus institutos – limitando possibilidades de concepções de vida boa (ética) e do bom para todos (justiça) ao normatizar/normalizar uma e, automaticamente, excluir as demais, já que trabalha com um mecanismo binário de produção de sentidos – e a proposta disruptiva da teoria *queer*.

A teoria *queer*, à luz dos marcos teóricos empregados neste trabalho<sup>3</sup>, rejeita a ideia de ser incluído em sistemas de categorias fi-

1. Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Ouro Preto (PPGD/UFOP). Advogado e Coordenador do Departamento de Promoção à Diversidade da Prefeitura de Mariana. E-mail: saulocamello.jus@gmail.com.

2. Doutor em Direito (UFMG). Professor na UFMG. Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: alexprocesso@gmail.com,

3. Muito se debate sobre o fato de que não existe uma única teoria queer, mas múltiplas perspectivas que compõem o que se convenceu chamar de “teoria queer”. Outros, ainda, afirmam que, devido à sua natureza disruptiva e crítica, o queer não poderia ser considerado uma teoria no sentido tradicional. Neste contexto, o presente estudo adota a perspectiva queer conforme interpretada por Daniel García López (2016) e por outros teóricos que compartilham uma visão crítica das normatividades jurídicas e identitárias.

xas e essencialistas de identidade, enquanto o Direito, ao operar em uma lógica de reconhecimento por assimilação, só se torna inteligível para aqueles que se adequam ao padrão de corpo e sexualidade normativa (Lópes, 2016; Butler, 2003; Bahia, 2017). A partir dessa perspectiva, a pesquisa busca compreender se uma teoria jurídica *queer*, voltada a reconhecer a legitimidade de identidades dissidentes dentro do Direito, é factível ou se os limites estruturais do sistema jurídico inviabilizam tal proposta diante do que propõem os estudos da Teoria *Queer*.

Para explorar essa questão, adota-se uma abordagem jurídico-teórica, com suporte e contraponto fundamentados na bibliografia da teoria *queer*. A pesquisa se estrutura em dois capítulos principais. O primeiro, intitulado *Teoria Queer: Fundamentos, Desconstruções e Perspectivas Disruptivas*, analisa as bases teóricas dessa corrente, com destaque para as contribuições de Foucault, especialmente no que tange à política dos “anormais”, e para a revolução conceitual promovida por Butler. O segundo capítulo, *Teoria Queer e o Direito*, aprofunda a relação entre essa teoria e o campo jurídico, investigando os limites impostos pela heterocisnormatividade e explorando o potencial da crítica *queer* como ferramenta de desconstrução das normas jurídicas.

Com essa estrutura, o trabalho pretende evidenciar a hipótese de que, embora a criação de uma teoria jurídica-*queer* seja inviável (*prima facie*), a crítica *queer* ao Direito pode ser um caminho potente para tensionar e pluralizar o campo jurídico.

## **TEORIA QUEER: FUNDAMENTOS, DESCONSTRUÇÕES E PERSPECTIVAS DISRUPTIVAS**

A teoria *queer* emergiu no final dos anos de 1980 e início dos anos 1990 como uma “crítica aos efeitos normalizantes das formações identitárias e como probabilidade de agrupamento de corpos dissidentes” (Pereira, 2015, p. 412). Trata-se de uma abordagem crítica que desafia as normas sobre sexualidade e gênero a partir

da combinação de movimentos sociais, ativismo e desenvolvimento acadêmico, representando uma saída epistemológica para reivindicações de mudanças na produção de saberes (Pereira, 2015).

O nascimento da teoria *queer* no Norte Global<sup>4</sup> é associado à produção acadêmica Teresa de Lauretis durante uma conferência realizada na Califórnia, em fevereiro de 1990. Na ocasião, ela buscava diferenciar o projeto teórico *queer* dos estudos gays e lésbicos tradicionais, como anota Oliveira (2021, p. 2):

De acordo com De Lauretis (1991), a teoria *queer* teria uma dupla função: evidenciar as produções discursivas e conceitualizá-las, além de realizar um trabalho crítico de desconstrução dos discursos dos próprios pesquisadores de gênero e sexualidade, dando voz aos silêncios que foram construídos. Nesses empreendimentos, os estudos *queer* também teriam como objetivo cruzar as fronteiras disciplinares em aspectos teóricos e metodológicos ao estabelecer diálogos entre ciência, literatura e arte. No campo político, caberia ainda buscar o equilíbrio entre igualdade e diferença na esfera pública.

Essa abordagem emergiu em um contexto de intensa produção acadêmica marcada pela crise do pânico moral em torno da AIDS, que abalou a segunda metade da década de 1980 e consolidou-se como campo teórico na década seguinte (Miskolci, 2014); e ganha ainda mais força com as exortações de Judith Butler (2013), que introduz o gênero como um sistema de normas sociais, regras, práticas institucionais e convenções que produzem uma performance de gênero (Butler, 2013).

O potencial disruptivo do *Queer* reside, em grande medida, na sua capacidade de desvelar e questionar aquilo que, embora dominado, permanece inscrito na cultura. Como aponta Miskolci (2014, p. 17):

---

4. Nos estudos decoloniais o conceito de Norte Global não se refere apenas a uma localização geográfica, mas principalmente a uma posição de poder dentro da ordem mundial moderna/colonial. Ele representa os países que historicamente acumularam riqueza e poder por meio da colonização, do imperialismo e da exploração de territórios e populações do Sul Global. Ele se caracteriza por um domínio econômico, político e epistêmico, que impõe sua visão de mundo como universal e legítima (Mignolo, 2003).

O impensável – leia-se uma sociedade não fundada na proibição das relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo - não está fora da cultura, antes dentro dela, apenas de forma dominada. É possível pensar de forma insurgente pelas bordas do social, na região que foi propositalmente forcluída dele e, muitas vezes, relegada até mesmo ao reino do abjeto. Emerge assim um pensamento queer, não normalizador, uma teoria social não-heterossexista e que, portanto, reconhece a sexualidade como um dos eixos centrais das relações de poder em nossa sociedade.

O autor considera a Teoria *Queer* um conceito aberto, que surgiu como uma resposta crítica e contra-normalizadora às normatividades vigentes. Pensar de maneira insurgente a partir das bordas do social, nos espaços propositalmente forcluídos e relegados ao abjeto, possibilita o surgimento do pensamento *queer*. Trata-se de uma perspectiva não-normalizadora e não-cisheterossexista que reconhece a sexualidade e gênero como eixo central das relações de poder, confrontando as bases estruturais que sustentam as desigualdades normativas.

Dessa forma, o *queer* consolidou-se como um campo de pensamento crítico e subversivo, promovendo avanços significativos em diversas frentes. Ao questionar as premissas teóricas dos estudos gays e lésbicos, possibilitou um realinhamento entre as discussões sobre sexualidade e gênero, contribuindo para a expansão dos estudos transgêneros. Além disso, aprofundou a desconstrução das identidades fixas, incentivando reflexões que vão além das categorias tradicionais de orientação sexual e identidade de gênero. Sua abordagem também fortaleceu a valorização de expressões dissidentes de gênero e sexualidade, oferecendo bases teóricas para a resistência às normativas impostas socialmente (Oliveira, 2021).

Outro aspecto relevante foi a incorporação de críticas sobre violência e exclusão, bem como a intersecção com a perspectiva decolonial, que ressignificou as narrativas sobre a história das populações LGBTQIAPN+ (Pereira, 2015). Por fim, a teoria *queer* distingue-se por sua constante problematização e reinvenção, características que garantem sua relevância na análise das normatividades

e das dinâmicas de poder que moldam os corpos e subjetividades dissidentes (Oliveira, 2021).

Neste sentido, o pós-estruturalismo apresenta-se como uma abordagem teórica que desafia as concepções tradicionais de sujeito e identidade, rompendo com a visão cartesiana e iluminista que dissocia corpo e mente. Nesse paradigma, o sujeito é compreendido como algo transitório, circunstancial e em constante processo de formação, sendo moldado por fatores como as instituições, a cultura e a política, em vez de ser uma essência pré-determinada (Miskolci, 2014). Entre os pensadores centrais dessa corrente destacam-se Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Félix Guattari, cujas contribuições oferecem ferramentas para repensar a subjetividade em relação às estruturas de poder e às práticas culturais.

## FOUCAULT E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A POLÍTICA DOS “ANORMAIS”

Michel Foucault não pode ser considerado um pensador *Queer*, sob pena de incorrer em anacronismo<sup>5</sup>. Isso se deve ao fato de que Foucault não desenvolveu uma teoria no sentido clássico do termo, uma vez que seu método genealógico rejeita a formulação de sistemas teóricos fixos. Assim, ele não elaborou uma teoria, nem em seus estudos sobre poder, nem em suas reflexões sobre a sexualidade, que figuram na coletânea *História da Sexualidade*. Contudo, esta obra, especialmente o primeiro volume, *A Vontade de Saber*, tornou-se um marco de inspiração para diversos estudiosos/as/es da Teoria *Queer* (Bomfim, 2024).

Louro (2009) enxerga uma certa ambiguidade no pensamento foucaultiano ao indagar que “alguns poderiam argumentar que Foucault está na origem do que veio a se chamar teoria ou estudos queer. Não faço essa afirmação [...]. Além disso, Foucault nunca pretendeu fundar qualquer teoria nem inaugurar nada” (Louro, 2009, p. 135).

---

5. Rainer Bomfim (2024, p. 299) anota que “pensar e estabelecer uma única linearidade a partir da introdução dos conceitos no mundo acadêmico também se mostra como uma forma de legitimar posições de saberes hegemônicos perante os/as outros/as.”



Mesmo com essas ressalvas, é preciso admitir que muito da teoria *queer* está enredada no pensamento do filósofo francês.

Feito esse esclarecimento, necessário para evitar o equívoco de classificar Michel Foucault como um pensador da teoria *queer*, é imprescindível reconhecer a profundidade de sua influência sobre os estudos que emergiram a partir de suas provocações. Foucault inaugurou um novo modo de pensar as relações de poder e as construções sociais, rompendo com as narrativas que naturalizavam a sexualidade e os corpos (Foucault, 1997). Suas reflexões desestabilizaram conceitos essencialistas e abriram espaço para análises críticas que questionam normas, práticas e instituições. Rainer Bomfim (2024), em uma “tentativa de aproximar Michel Foucault da teoria *queer*” (2024, p. 311) aduz que “os escritos de Michel Foucault questionavam o lócus da heterossexualidade e também problematizavam as estruturas do que é considerado normal” (2024, p. 319). Essa abordagem permitiu que pensadores/as/es *queer* problematizassem os regimes normativos que regulam o gênero e a sexualidade, desafiando a então naturalidade com o que a Modernidade (e seus aparatos) concebeu a heterocisnormatividade como, na verdade, sendo uma construção histórica e cultural. Além disso, o conceito de biopoder, desenvolvido por Foucault, revelou como o controle da vida e dos corpos opera em níveis tanto micro quanto macro, influenciando as formas de resistência política e as estratégias de visibilidade de grupos marginalizados (Bomfim, 2024).

Segundo Foucault, na soberania clássica, o poder se exercia pelo direito de “fazer morrer e deixar viver” (Foucault, 1999, p. 202), ou seja, a vida e a morte dos súditos não eram direitos próprios, mas efeitos do poder soberano. No entanto, com a transição para o biopoder, ocorre uma inversão dessa lógica: “o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte” (Foucault, 1999, p. 202), mas agora deslocado para um regime em que se “faz viver e se deixa morrer” (Foucault, 1999, p. 202). Essa transformação revela que o poder passa a operar pela gestão da vida, regulando corpos e populações, normatizando existências e determinando quais vidas merecem ser protegidas e quais podem ser abandonadas à morte.

O dispositivo da sexualidade, por sua vez, pode ser compreendido como um conjunto de discursos, práticas e instituições que regulam e produzem saberes sobre o sexo e a sexualidade, vinculando-os a relações de poder. Foucault discute essa “petição de saber” sobre o sexo, evidenciando como o Ocidente estabeleceu uma lógica que vai além da mera dimensão biológica, inserindo a sexualidade em uma estrutura discursiva complexa, em suas palavras: “a questão sobre o que somos, em alguns séculos, uma certa corrente nos levou a colocá-la em relação ao sexo” (Foucault, 1997, p. 86). O conhecimento sobre o sexo se tornou central para a compreensão dos indivíduos e da sociedade: “colocamo-nos, a nós mesmos, sob o signo do sexo, porém, de uma lógica do sexo, mais do que de uma física” (Foucault, 1997, p. 86), de modo que a sexualidade não é apenas um fenômeno biológico, mas sim um campo de produção de significados. Esse dispositivo encontra articulações com teoria *queer*, especialmente em Judith Butler, ao evidenciar como certas identidades são precarizadas e excluídas da matriz de inteligibilidade social. Butler argumenta que a performatividade de gênero é regulada por normas que determinam quais corpos importam e quais são tornados abjetos, marginalizados e deixados a morrer (Butler, 2013). Tanto Foucault quanto a teoria *queer* revelam que a regulação da vida e da morte não é neutra, mas um mecanismo de poder que estrutura desigualdades e legitima violências sobre corpos dissidentes.

Assim, a conexão entre Michel Foucault e a teoria *queer* vai além de uma simples inspiração, e sim, um espaço comum de crítica às normatividades e resistência às exclusões impostas. Como ressalta Bomfim (2024, p. 313), “o que é considerado normal, comum ou mesmo padronizado trata-se de um processo de exclusão sistemática, que é legitimado por saberes específicos, lidos e relidos pelas construções relacionais do poder.” Nesse contexto, os estudos *queer* se apropriam das ferramentas analíticas de Foucault para evidenciar que as categorias de estranheza e dissidência são, na verdade, construções discursivas que consolidam exclusões através de práticas hegemônicas.

Foucault (1997, p. 34), ao problematizar a ciência moderna e seu apego ao método cartesiano, já apontava que a ênfase nos pontos

comuns marginaliza as singularidades, contribuindo para a invisibilização das diferenças. Essa crítica é essencial para os estudos *queer*, que deslocam as discussões tradicionais sobre as identidades dissidentes para questionar a própria produção das normas e das margens. Nesse sentido, como afirma Bomfim (2024, p. 313), ao desvelar os processos que naturalizam as exclusões, tanto Foucault quanto a teoria *queer* se consolidam como ferramentas potentes para desconstruir os sistemas de poder que sustentam as desigualdades sociais.

## A REVOLUÇÃO DE BUTLER

Judith Butler é uma figura fundamental para os estudos *queer* e feministas. Suas indagações enfatizam que as normas de gênero e sexualidade estão intimamente ligadas a relações de poder que legitimam algumas identidades enquanto marginalizam outras. Oliveira (2021, p. 7) aponta que “analiticamente, Butler se aproximou da ‘genealogia do poder’ praticada por Foucault [...] para explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder” (Oliveira, 2021)<sup>6</sup>.

Segundo Oliveira (2021), a partir de influências derridianas, Butler expande a análise para o campo do gênero, demonstrando como as identidades são constituídas por meio de práticas discursivas que naturalizam relações de poder. A “suplementaridade” revela que as normas de gênero não existem de forma isolada, mas em uma lógica de diferenciação e exclusão, na qual a inteligibilidade de determinados sujeitos depende da marginalização de outros (Butler, 2013). Assim, a cisgeneridade e a heterossexualidade se afirmam como padrões normativos justamente porque se apoiam na exclusão da transgeneridade e das dissidências sexuais (Oliveira, 2021).

Butler (2013) aduz que corpo sexuado não é um simples dado da natureza e sim um discurso, que parte das hierarquias sexuais estabelecidas pelas relações de poder, nas quais o gênero é uma prática discursiva e performativa em que os sujeitos adquirem inteli-

---

6. Sobre isso ver Foucault (1999) e Butler (2013).

bilidade e reconhecimento político-jurídico<sup>7</sup>. Dessa forma, indaga que os sujeitos são produzidos por um campo articulado de poderes e saberes, demonstrando como as “operações de poder-saber e as exclusões que a busca de uma identidade comum no feminismo estaria impondo às existências que não corresponderem ao esperado” (Oliveira, 2021, p. 4), ou, nas palavras da autora:

Se um corpo não é um ‘ser’, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural da hierarquia do gênero e da heterossexualidade compulsória, então que linguagem resta para compreender essa representação corporal, esse gênero, que constitui sua significação “interna” em sua superfície? Sartre talvez chamasse este ato de ‘estilo de ser’; Foucault, de ‘estilística da existência’. Na minha leitura de Beauvoir, sugere que os corpos marcados pelo gênero são ‘estilos da carne’. Esses estilos nunca são plenamente originais, pois os estilos têm uma história, e suas histórias condicionam e limitam suas possibilidades. Consideremos o gênero, por exemplo, como um estilo corporal, um ‘ato’, por assim dizer, que tanto é intencional como performativo, onde ‘performativo’ sugere uma construção dramática e contingente do sentido (Butler, 2013, p. 240).

A concepção essencialista do sexo e do gênero, como construções categorias naturais ou biológicas imutáveis e não inteiramente discursivas e controlada pelas relações de poder, é combatida pela *Teoria Queer*. Com base nas anotações de Butler (2013) o gênero não é sequer uma expressão de uma essência interna, mas um conjunto de atos reiterativos que produzem a ilusão de uma identidade fixa. Essa é a ideia do conceito de performatividade de gênero, que implica que o gênero é algo que se faz, e não algo que se é, sendo continuamente produzido e regulado por normas sociais:

Existe um corpo “físico” anterior ao corpo percebido? Questão de resposta impossível. Não só a junção de atributos na categoria do sexo é suspeita, mas também a própria discriminação das “características”. O fato de pênis, de vagina, de

---

7. Ver nesse sentido também Preciado (2023).

seios e assim por diante serem tratados como órgãos sexuais corresponde tanto a uma fragmentação do corpo como um todo. Com efeito, a “unidade” imposta ao corpo pela categoria do sexo é uma “unidade” uma fragmentação e compartimentação, uma redução à erotogenia. Não é de se estranhar, portanto, que Wittig decreta textualmente, em *The Lesbian Body*, a “derrubada” da categoria do sexo, por via da destruição e da fragmentação do corpo sexuado. Assim como o sexo fragmenta o corpo, a derrubada lésbica do “sexo” toma por alvo, como modelos de dominação, aquelas normas sexualmente diferenciadas de integridade corporal que ditam o que “unifica” e confere coerência ao corpo como corpo sexuado. Em sua teoria e ficção, Wittig mostra que a “integridade” e “unidade” do corpo, pensadas frequentemente como ideais positivos, servem aos propósitos da fragmentação, da restrição e da dominação (Butler, 2013, p. 199).

Ao destacar o caráter performativo do gênero, Butler (2013, p. 240) mostra como a repetição de atos culturais e sociais cria a ilusão de uma identidade coerente e estável. Contudo, é justamente essa performatividade que permite a subversão, pois se a identidade é construída, ela também pode ser ressignificada. A teoria *queer* emerge como uma ferramenta crítica para desestabilizar categorias normativas, permitindo/reconhecendo novas possibilidades de existência e reconhecimento para sujeitos que desafiam as hierarquias de gênero e a heterossexualidade compulsória (Butler, 2013).

Nesse sentido, a performatividade de gênero evidencia que a identidade não é um dado fixo, mas um efeito de repetições discursivas que podem ser tanto reiteradas quanto subvertidas (Butler, 2013). Como destaca Oliveira (2022), “seu objetivo foi tornar visível as práticas políticas que estão ocultas e que produzem sujeitos a partir dela”, tornando evidente que as categorias de gênero e sexualidade não são naturais, mas historicamente construídas e politicamente reguladas. Dessa forma, a teoria *queer* se apropria da desconstrução como ferramenta crítica para expor os mecanismos de normatização e possibilitar novas formas de existência e reconhecimento.

## TEORIA QUEER E O DIREITO

Segundo Daniel García López (2016), a teoria *queer* desafia a estrutura central do sistema jurídico: a norma. Essa perspectiva teórica busca evidenciar como as normas jurídicas transformam elementos que são, na verdade, contingentes e históricos, em características que aparentam ser naturais e universais. López (2016) afirma que a teoria *queer* não visa o reconhecimento jurídico de identidades periféricas, marginais ou dissidentes do padrão normativo, pelo contrário, ela questiona os limites da cidadania, dos sujeitos e das identidades, considerando que essas noções assumem uma universalidade ou uma unidade que desconsidera as diferenças.

A abordagem *queer*, na perspectiva de García López, é contra qualquer essencialismo e defende uma análise interseccional enquanto desnaturaliza as concepções de gênero e sexualidade como identidades rígidas e imutáveis. Também revela a conexão discursiva e normativa entre gênero, sexualidade, raça e classe. A teoria *queer*, nessa perspectiva, tem como objetivo a eliminação da categoria jurídico-sexual de sexo-gênero (Lópes, 2016, p. 327-338, 345-347)

As intersecções entre as normas jurídicas e os corpos dissidentes são exploradas por Eder Van Pelt (2022) que evidencia como as instituições jurídicas desempenham um papel central na regulação e exclusão das identidades que fogem à heterocisnormatividade. Sua análise ilumina o modo como o Direito opera como um dispositivo de poder que, ao classificar, categorizar e regular os sujeitos, também invisibiliza e marginaliza aqueles que não se conformam às normas preestabelecidas.

Van Pelt (2022) reflete criticamente sobre a forma como o direito é utilizado para legitimar processos de exclusão, sendo “uma estrutura discursiva que materializa desigualdades e regula corpos dissidentes sob a aparência de neutralidade” (Pelt, 2022, p. 22). Essa abordagem conecta-se à crítica foucaultiana de que o Direito não apenas reflete, mas produz relações de poder, consolidando dinâmicas de opressão que moldam a vida social.

Como já trabalhado em outra oportunidade (Bahia, 2017), o



Direito, como produto da Modernidade, funciona sob o signo binário da observação de fatos para a construção da norma. Nesse sentido, dentre várias possibilidades de ser e de existir quanto a concepções de justiça e de “vida boa”, o Direito seleciona um, que entende melhor (normalmente correspondente à vontade da maioria) e a torna “norma”, portanto, “normal”, “normatizado” e/ou “normalizado”. Todas as outras possibilidades de agir (de concepções morais sobre o justo ou éticas sobre o bem) estão, a partir daí, automaticamente relegadas à esfera do ilícito e/ou doença e/ou loucura. Se o Direito Moderno, então, precisa universalizar expectativas de comportamento fazendo normas (e, ao fazer isso, excluindo possibilidades), então ele pode ser mudado para funcionar de uma outra forma, isto é, de maneira que seja capaz de romper com o código binário da modernidade e abraçar o signo da diversidade reclamado pela teoria *queer*?<sup>8</sup>

Interessante pensar que nem mesmo as respostas às “lutas pelo reconhecimento” são suficientes face à teoria *queer*. Isso porque o reconhecimento não tem significado mudança de estrutura, apenas a assimilação do “diferente”. Inclusive, vale lembrar que, historicamente o Direito tradicionalmente funciona em três estágios quanto a este tema: primeiro a repressão, depois a indiferença da norma (que invisibiliza) e depois a assimilação (isto é, ele “reconhece a diferença”, mas a coloca dentro da estrutura própria do código binário do Direito).

Do estabelecimento de sanções passa-se à tolerância indifferente até que o sistema se abre para a incorporação daquele “diferente”. No entanto, como dito, mesmo nesse terceiro estágio a estrutura interna (a “sala da casa de máquinas”) continua a mesma. Ao invés de uma reestruturação interna, o que há é a produção de mais uma *caixinha*, ao lado das que já existem: a do “trabalho da mulher”, ao lado da *caixinha* do “trabalho” ou a do “casamento homoafetivo”, ao lado da *caixinha* do “casamento”. Isso não quer dizer que tais lutas (da possibilidade de mulheres poderem trabalhar ou

---

8. “A binariedade do Direito tem sido uma ferramenta essencial em uma sociedade que se afirma como igual [...]. Numa sociedade de “iguais” essas diferenças irão (re)aparecer sob outras formas mais sutis, é dizer, nas inclusões e exclusões aleatórias que são cristalizadas em normas. [...] Interessante pensarmos que mesmo movimentos de reconhecimento não necessariamente escapam à lógica binária [...] do Direito” (Bahia; Eisaqui; Barroso, 2020, p. 37-38).

de LGBT+ poderem se casar) não sejam importantes. Apenas que são insuficientes e podem gerar efeitos diversos dos pretendidos<sup>9</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que o Direito, realmente, supere os limites sobre os quais ele foi construído, como típico produto da Modernidade, ele terá que se reestruturar desde dentro tomando a diversidade (e não mais a binariedade) como código estruturante. No entanto, ao fazê-lo, então ele já não será mais “Direito” tal qual o conhecemos, mas alguma outra coisa. O fato é que a teoria *queer* impõe que consideremos as limitações do Direito Moderno para tratar da diversidade relacionada a sexo/gênero. Como aparato de poder para a ordenação (castração) social, ele “precisa” estabelecer uma fronteira clara entre quem está dentro e quem está fora – e o faz de forma a tudo parecer neutro e natural. Daí que, como dito, mesmo lutas por reconhecimento, se não levam à total reestruturação do sistema, quando bem-sucedidas, têm significado “apenas” assimilação pelo Direito.

Teorizar sobre algo que no horizonte atual não existe e que, para vir a ser, demandaria sua (re)invenção, coloca problemas sérios e demanda um estudo de maior fôlego que extrapola os limites da proposta aqui.

Aquela conclusão, no entanto, precisa ser melhor explicada: de um lado, se (ainda) não há esse “novo Direito”, isso não impede que o Direito que temos não possa/não deva ser lido “sob sua melhor luz”, dentro de uma perspectiva crítica e garantista, de forma a fornecer as melhores respostas hoje possíveis para quem o procura na defesa dos seus direitos – ou seja, a resposta de que o Direito (atual) não dá conta satisfatoriamente do desafio da diversidade não significa que os responsáveis por sua reivindicação/decisão devam “cruzar os braços” até que seja possível uma nova forma. Não por outra razão tantas e tantos legisladores, membros do Executivo, advogados/as, membros do Ministério Público, das Defensorias

---

9. Sobre a primeira questão (do trabalho da mulher) ver Bahia; Barth (2017), sobre a segunda (quanto ao casamento igualitário) ver Bahia (2023).

Públicas e da Magistratura têm atuado para alargar os horizontes do Direito e conseguir o reconhecimento de tantas prerrogativas a pessoas LGBT+. Todas as conquistas que tal minoria vem conseguindo pelas vias institucionais – no Brasil, notadamente via Judiciário – não são de somenos importância e podem/precisam ser celebradas como grandes conquistas.

Contudo, de outro lado, não devemos nos contentar com o que aí está, mesmo que dinamizado pela crítica. Há que se pensar na utopia de um Direito estruturado em bases outras totalmente novas, como já se fez no passado com o giro copernicano que foi a passagem do Direito Antigo-Medieval para o Direito Moderno. Ainda não sabemos como será, mas, parafraseando Clarice Lispector, *este Direito que temos ainda é pouco; o que desejamos ainda não tem nome*.

## REFERÊNCIAS

- BAHIA, Alexandre. Sobre a (in)capacidade do direito de lidar com a gramática da diversidade de gênero. **Revista Jurídica da Presidência**, v. 18, n. 116, out. 2016/jan. 2017.
- BAHIA, Alexandre. Gay Marriage. In: SELLERS, M.; KIRSTE, S. (ed). **Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy**. Dordrecht: Springer. 2023. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0\\_498-1](https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_498-1).
- BAHIA, Alexandre; BARTH, Rochelle. Cotas femininas nos parlamentos: uma discussão sobre o papel da mulher na política e no mercado. In: NODARI, Paulo César *et. al.* (orgs.). **Ética, direitos humanos e meio ambiente: reflexões e pistas para uma educação cidadã responsável e pacífica**. Caxias do Sul: EDUCS, 2017, p. 67-83.
- BAHIA, Alexandre; EISAQUI, Daniel; BARROSO, Henrique. Crise e retrocesso dos direitos fundamentais em uma democracia iliberal e a necessidade de afirmação do Poder Judiciário como função contramajoritária. In: BAHIA, Alexandre; EISAQUI, Daniel; BARROSO, Henrique (orgs.). **Democracia e direitos fundamentais: reflexões a partir da (in)tolerância**. Londrina: Thoth, 2020, p. 29-51.

BOMFIM, R. Dispositivo da sexualidade e juridificação das corporalidades: desvelando inspirações da teoria queer a partir das contribuições de Michel Foucault e Judith Butler. **Revista da AGU**, v. 23, n. 3, 2024. Disponível em: <https://revistaagu.agu.gov.br/index.php/AGU/article/view/3494>. Acesso em: 26 jan. 2025.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999b.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of gender**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

LÓPEZ, Daniel J. García. ¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho. **AFD**, [S. l.], n. XXXII, p. 323-348, 2016.

LOURO, Guacira Lopes. Foucault e os estudos queer. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 135-142.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003. DOI: 10.3998/mpub.8739.

MISKOLCI, Richard. Estranhando as ciências sociais: notas introdutórias sobre teoria queer. **Revista Florestan**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 8-25, 2014.

OLIVEIRA, Kris Helik de. Intensos encontros: Michel Foucault, Judith Butler, Paul B. Preciado e a teoria *queer*. **Revista Estudos Feministas**, v. 29, n. 1, p. e67637, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/f8xM5gZFZxn9yZwxZbxd8Tt/>. Acesso em: 20 fev. 2025.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes Pereira. *Queer* Decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**,

São Carlos, v. 5, n. 2, p. 411-437, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/340>. Acesso em: 11 ago. 2024.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

VAN PELT, Eder. **Encruzilhadas queer no direito**. Salvador, BA: Devires, 2022.



# 3

Gabriel Cavalcante Bueno de Moraes  
Mónica Franch  
Luziana Marques da Fonseca Silva





## CAPÍTULO 3

# Quando a espera também é crônica: políticas do tempo e a cronicidade da espera em torno do HIV/aids

Gabriel Cavalcante Bueno de Moraes<sup>1</sup>

Mónica Franch<sup>2</sup>

Luziana Marques da Fonseca Silva<sup>3</sup>

Partindo de uma pesquisa realizada entre os anos de 2021 a 2023 sobre o processo de descentralização da atenção em HIV/aids na Paraíba<sup>45</sup>, este capítulo reflete sobre a espera como regime temporal crônico entre pessoas vivendo com HIV/aids. Para isso, revisitamos

1. Antropólogo, mestrando em Antropologia (PPGA/UFPB). Vinculado ao Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB), ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB). E-mail: gc.cavalcante2@gmail.com

2. Antropóloga Professora Associada do DCS/CCHLA da Universidade Federal da Paraíba, membro permanente dos programas de pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e em Sociologia (PPGS) da UFPB. E-mail: gc.cavalcante2@gmail.com

3. Socióloga. Professora Associada do Departamento de Ciências Humanas (DCH/CCAE) da Universidade Federal da Paraíba, membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e vice-líder do GRUPESSC - grupo de pesquisa em saúde, sociedade e cultura. E-mail: luzianas@gmail.com

4. Acorado na Pesquisa de Iniciação Científica (PVP11695-2020) intitulada “Os desafios da descentralização da atenção em HIV/AIDS na Estratégia de Saúde da Família em Rio Tinto/PB: territorialidade, estigma e vulnerabilidades”, coordenada pela Profa. Dra. Luziana Marques da Fonseca Silva e pela Prof<sup>a</sup>. Dra. Mónica Franch, da Universidade Federal da Paraíba, a partir da qual foi desenvolvido o Trabalho de Conclusão de Curso do primeiro autor (2024)/UFPB-CCAE. Parte das descrições presentes nesta seção estão melhor descritas e aprofundadas em Moraes (2024; 2025).

5. Uma primeira versão do artigo foi apresentada como trabalho final da disciplina Estudos Sociais do Tempo, ministrada por Mónica Franch no PPGA/UFPB, no semestre 2025.1, como parte das atividades ligadas à Bolsa de Produtividade 2 do CNPq. Para a redação final do capítulo, Mónica Franch contou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

algumas cenas etnográficas experienciadas ao lado de Dona Nadine<sup>6</sup>, uma mulher indígena Potiguara de 60 anos, vivendo com HIV, que reside em Rio Tinto, município do interior paraibano, e que viaja periodicamente até o Serviço de Atenção Especializada (SAE) localizado no Complexo Hospitalar de Doenças Infectocontagiosas Clementino Fraga, na capital João Pessoa, para retirar o antirretroviral e realizar acompanhamento médico regular. Inspirado-nos na literatura dos estudos sociais do tempo, que entendem a espera como condição inerente à experiência social e individual (Araújo, 2012; Auyero, 2013), e em estudos que abordam a dimensão temporal do processo saúde-doença-cuidado e, especificamente, da cronicidade (Frankenberg, 1988; Charmaz, 1991; Masana, 2015; Smith-Morris, 2010; Franch; Neves, 2015; Butturi Junior, 2024), propomos pensar que, assim como a factibilidade da infecção pelo HIV estabelece uma condição crônica de saúde, também a espera passa a fazer parte dessa cronicidade, não apenas como consequência do vírus e de seus efeitos, mas como componente estruturante da própria experiência de viver com HIV em sua intersecção com marcadores sociais, como a classe, o gênero, a raça/etnia e, de forma muito marcante no caso que nos ocupa, o território.

Nossa reflexão partiu de algumas inquietações iniciais, sobre as quais nos debruçamos ao longo deste texto: de que maneira a dimensão temporal em torno da vivência com o HIV se expressa na vida ordinária dos sujeitos afetados, quando atravessada por marcadores sociais como gênero, raça/etnia, classe e território? Quais sentidos são atribuídos ao tempo de espera, no quadro dos cuidados cotidianos com a saúde? É possível pensar em políticas da esperança em meio aos tempos da espera? Trata-se de questionamentos que buscam “levar o tempo a sério” (Adam, 1994; 1995) no campo da saúde, por compreendermos que essa é uma dimensão da mais alta relevância e, no entanto, ainda pouco desenvolvida na antropologia da saúde.

Para desenvolver nossa argumentação, dividimos o texto em quatro seções. Na primeira delas, discutimos a questão da cronicida-

---

6. Nome fictício atribuído no artigo Moraes (2024). Em outros trabalhos (Moraes, 2025; Oliveira Neto, 2023) Dona Nadine está explicitada pelo pseudônimo Marjorie.

de, pondo em relevo a dimensão temporal envolvida em condições de saúde passíveis de controle biomédico, como é o caso da infecção pelo HIV atualmente. Na segunda seção, discorremos sobre a espera como regime temporal intrínseco às práticas de cuidado em saúde e desenvolvemos a ideia da dupla cronicidade – a cronicidade da doença e a cronicidade da espera. Em seguida, trazemos ao texto algumas cenas etnográficas articuladas a partir de três elementos: o trabalho do tempo, o silêncio e a espera. Na quarta seção, contrastamos as temporalidades das respostas globais e das vivências locais em torno do HIV/aids. Por fim, nas considerações finais, retomamos os principais eixos dos argumentos apresentados para evidenciar como a espera, articulada à aceleração das políticas globais de HIV/aids, constitui uma dimensão estruturante da experiência da cronicidade, sustentada por um trabalho contínuo do tempo e por uma política cotidiana da esperança.

## **SITUANDO A(S) CRONICIDADE(S) E O HIV/AIDS**

Crônico concerne ao tempo, designa o que perdura, estendendo-se além e na contagem linear. É a duração persistente que amarra o sujeito e sua relação com o mundo; é o que decreta um horizonte infinito, sem a vista do fim. Oriundo do tempo de Chronos (*Κρόνος*) – divindade grega que rege o tempo cronológico, modelado por eventos numa sequência mensurável –, o termo parece ter sido convenientemente emprestado à biomedicina e à linguagem médica para nomear doenças que, sem o horizonte da cura, ficam em uma condição de permanente cuidado e vigilância. Esse tipo de doença tem aumentado de forma consistente no Brasil e no mundo, acompanhando o crescimento da expectativa de vida, o avanço das terapias medicamentosas e a intensificação do processo de medicalização das sociedades (Fleischer; Franch, 2015, p.13).

Sobre isso, Butturi Junior (2024) ressalta o empréstimo conceitual do que se denomina como crônico (ou doença crônica) como um movimento que indica os deslocamentos na percepção da vida

duradoura a partir da redução da mortalidade. O termo *chronic disease*, segundo o autor (2024, p. 9), foi incorporado, de fato, em 1957 no *Index Medicus*, e resultou em uma nova inclusão de outras “espessuras, novas formas de exames [...]”. Neste sentido, há uma evidente transposição dos diálogos macroeconômicos que tangenciam a farmacologia para a manutenção do que é crônico, o que, para além da adesão do discurso como a positiva duração da vida, define modos do Estado e da biomedicina operarem a cronicidade.

Antes de tudo, sugere Butturi Junior (2024), crônico é uma palavra e um discurso que funciona como mecanismo semântico e político e redefine não apenas uma “temporalidade da doença”, mas também as formas de vida que ela engendra. A cronicidade não é, portanto, limitada a uma possibilidade do mundo clínico, muito pelo contrário, ela se inscreve em uma rede de significações que articulam farmacologias, políticas públicas, moralidades e subjetividades. Como discurso, o *rótulo* crônico – como veremos mais à frente – é produtor de certezas: sobre os corpos, sobre os tratamentos e sobre os sujeitos. Tal argumento nos parece sugerir um deslocamento necessário para olhar tal condição crônica para além de uma vida constituída no estado intra-ativo (Butturi Junior, 2024), pois há agências distribuídas que excedem o controle governamental ou clínico e parecem pairar, como mostraremos nesta análise, sobre os sujeitos afetados por tais condições.

Em *The Chronicity of Life: The Acuteness of Diagnosis*, Carolyn Smith-Morris (2010) argumenta que o *rótulo* “crônico” não é mais uma distinção significativa para se referir apenas a aspectos temporais. Esse rótulo se tornou uma referência à própria capacidade biotecnológica de tratar ou gerenciar uma condição de saúde e às normas sociais sobre as experiências que a doença produz. Tais rótulos “contribuem para sistemas de significado nos quais a biomedicina é central e hegemonicamente inquestionável, enquanto as experiências que contradizem essa instituição e seus mecanismos são silenciados” (Smith-Morris, 2010, p. 37, tradução nossa). Em paralelo, Kathy Charmaz (1991) amplia a percepção da doença crônica e a pensa como categoria que irrompe no tecido ordinário e

impacta diretamente a construção de subjetividades e identidades. A doença crônica força a olhar para uma linha tênue da vida pessoal: “Um passado irremediável, um presente perturbador e um futuro irrevogavelmente alterado modificam a visão que o indivíduo tem de si mesmo. Essas mudanças refletem alterações na base relativamente estável do autoconceito; sua estrutura se transforma” (Char-maz, 1991, p. 229, tradução nossa).

A centralidade da dimensão temporal transparece também na forma como, na antropologia brasileira, costumam ser nomeadas as doenças crônicas: “doenças de longa duração” (Canesqui, 2007; Fleischer; Franch, 2015, entre muitos outros), fazendo referência à dimensão não como tempo cronológico, mas do tempo enquanto duração (*durée*), perspectiva central, sobretudo, nas análises de inspiração fenomenológica. Ao estabelecer uma diferenciação em relação à terminologia biomédica, os trabalhos antropológicos buscam dar visibilidade ao caráter processual, biográfico e relacional da experiência desse tipo de adoecimento e colocam em primeiro lugar, parafraseando Waleska Aureliano (2012), “as pessoas que as doenças têm”. Se a diferenciação biomédica entre doenças agudas e crônicas se refere às patologias (“*disease*”), cabe à antropologia pensar também no que elas implicam em termos de experiência individual (“*illness*”) e social (“*sickness*”), como bem observa Lina Masana (2015, p. 50). Nesse sentido, é possível perceber como “o tempo crônico” se desdobra em diversas temporalidades que podem incluir rupturas e reconstruções no plano biográfico, bem como ajustes e modificações no terreno do cotidiano, transformações na história social da doença e na própria experiência individual: “As doenças compridas<sup>7</sup> oferecem aos sujeitos adoecidos a possibilidade de intensa reflexividade: o sujeito tem tempo prolongado para pensar sobre sua condição, suas escolhas, seu futuro. O olhar torna-se multitemporal por excelência” (Fleischer; Franch, 2015, p. 21).

Crônico e agudo nem sempre se colocam como contrapostos. Dentro de uma doença crônica, podem ocorrer momentos de crise ou de agravamento da condição que mobilizam modelos de atenção

---

7. Expressão êmica encontrada por Soraya Fleischer nas pesquisas sobre hipertensão e diabetes na Guariroba (D.F.) (Fleischer, 2017).

próprios dos quadros agudos. Igualmente, doenças que em determinados momentos foram concebidas como agudas, atualmente são consideradas controláveis, como é o caso da poliomielite, da tuberculose e da própria infecção pelo HIV (Masana, 2015, p. 48). Com efeito, nos primeiros tempos da epidemia, a aids inseriu-se no contexto global sob a categoria médica das doenças agudas, sendo percebida comumente como uma “sentença de morte” pela ausência de tratamentos eficazes e pela alta letalidade do HIV. Uma certeza iminente fundamentada na própria noção do tempo: primeiro, a reação à infecção inicial pelo vírus HIV; segundo, um período latente antes do desenvolvimento dos sintomas da doença, e, por último, a morte inevitável. John Lynch (2000) propõe uma análise da própria nomenclatura discursiva da aids, definida, desde seu início, em termos temporais pela medicina, com estruturas de compreensão baseadas no desenvolvimento ao longo do tempo dos sintomas corporais. Como bem lembra Butturi Junior (2024), a aids, antes inscrita em uma narrativa de urgência e finitude – infecção, latência, morte –, passou a ser gerida como condição duradoura, reconfigurando os protocolos clínicos e as experiências sobscritas nos corpos que vivem com o vírus.

É inegável que a transição discursiva da aids de uma doença aguda e mortal para uma condição crônica foi possibilitada pela tecnologia biomédica, especificamente pelo desenvolvimento da terapia antirretroviral (TARV). A aprovação, em 1987, do primeiro antirretroviral, a zidovudina (AZT), marcou a emergência de um regime terapêutico ainda incipiente e fortemente atravessado por incertezas biomédicas e morais. Contudo, foi com a consolidação, a partir de 1996, da terapia combinada ou de alta efetividade (*HAART* – *Highly Active Antiretroviral Therapy*) que se produziu uma inflexão decisiva na experiência social da infecção pelo HIV: de uma condição associada à iminência da morte, ela passou a ser progressivamente reconfigurada como doença crônica, no interior de um novo paradigma de gestão da vida, legitimado por instâncias como a Organização Mundial da Saúde. A cronicidade da infecção pelo HIV, entretanto, não se deveu apenas à disponibilidade farmacológica,

mas a um projeto de saúde pública – conquistado pelas constantes lutas travadas pelos movimentos sociais – que garantiu, no cenário brasileiro, o acesso universal e gratuito por meio do Sistema Único de Saúde (SUS), amparado pela Lei nº 9313/1996.

A transição descrita nas linhas acima não retém, contudo, uma promessa íntegra e universal: é necessário olharmos para as nuances que envolvem as políticas que sustentam tal cronicidade nos diferentes contextos sociais. No ano de 2007, o antropólogo João Biehl afirmava, em seu livro *Will to Live*, a existência de uma *epidemia escondida* interligada ao processo de farmacêuticização da aids. Haveria, para Biehl, uma desconexão entre o sucesso das estatísticas oficiais do governo brasileiro e a realidade de mortes e abandonos experienciados pelas populações marginalizadas. Embasando-se em uma pesquisa no microverso de uma casa de apoio para pessoas vivendo com HIV/aids em Salvador, na Bahia, Biehl afirmava:

A realidade da AIDS que vi nas ruas de Salvador e em locais de atendimento comunitário como a Caasah contradizem essas tendências otimistas (que também permeavam os boletins epidemiológicos locais). Na realidade, os esforços de vigilância e serviços médicos negligenciavam um grande número de vítimas pobres e marginalizadas da AIDS (Biehl, 2007, p. 179, tradução nossa).

O caráter reducionista (e, por vezes, ufanista) que envolveu frequentemente os discursos em torno da passagem para a cronicidade do HIV/aids possui um semblante imerso em contradições, apresentando-se como uma promessa inatingível. Ainda em Biehl, vemos que a tal *hidden epidemic* está entrecortada e atravessada por um projeto político constituído por uma prerrogativa que se ancora, sobretudo, na distribuição de medicamentos, deslocando o eixo do cuidado clínico e da prevenção para a logística de distribuição de insumos. Essa estratégia parece criar uma forma de governança em que o Estado se faz presente apenas por meio dos medicamentos, e deixa a cargo do indivíduo e das redes comunitárias (como, é o caso da Casaah em Salvador) a responsabilidade de gerir a própria so-



brevivência em condições de precariedade, pois “apesar do alcance aparentemente universal da política de combate à aids, os pacientes pobres [...] não foram explicitamente visados por políticas governamentais específicas relacionadas à moradia, à emprego ou segurança econômica” (Biehl, 2007, p. 24, tradução nossa).

Embora o estudo de Biehl tenha sido realizado há duas décadas, a manutenção da cronicidade continua aparecendo como um desafio nos dias de hoje, como mostram diversas pesquisas que abordam o “abandono de tratamento” (Rodrigues; Maksud, 2017), os conflitos em torno do sigilo e da revelação diagnóstica, mesmo em meio à normalização da vivência com HIV (Agostini; Maksud; Franco, 2017; Borges; Silva; Melo, 2017), as tensões em torno da indetectabilidade (Coitinho Filho, 2023), as ameaças à cronicidade advindas do contexto político (Melo; Cortez; Santos, 2020), o peso da manutenção da cronicidade no cotidiano (Ferreira; Silva, 2012; Rossi; Pereira, 2014) e as vulnerabilidades que acompanham a vida com HIV a partir de marcadores sociais como a idade (Cunha; Maciel; Moreira, 2022) e a territorialidade (Oliveira Neto; Silva, 2025), entre muitos outros temas. Também as críticas dos movimentos sociais têm tensionado o discurso otimista chamando a atenção para a necessidade de aprofundar as políticas existentes e alertando para as ameaças decorrentes das mudanças no plano político nacional e internacional (ver, por exemplo, Parker, 2015; Galvão; Aggleton; Parker, 2026).

Diante destas reflexões, podemos pensar que nas “zonas de abandono social” (Biehl, 2007), ou nas “margens do Estado” (Poole; Das, 2008), o acesso ao medicamento convive com a precariedade estrutural que influencia a possibilidade de continuidade do tratamento. A farmacologização, no sentido de Biehl (2007), pode produzir então uma cidadania truncada: o Estado fornece o ARV e o atendimento necessário para o controle da infecção pelo HIV, isto é, respalda a manutenção da cronicidade, mas se ausenta quanto às demais circunstâncias que permitem uma vida digna. O que envolve, então, as formas de viver e experienciar a cronicidade do HIV em circunstâncias adversas? A resposta parece ser uma mudança da

nomenclatura, do singular ao plural, ou seja, entender as cronicidades que envolvem o HIV. Nosso argumento é que, nas margens do Estado (situação sobre a que nos aprofundaremos logo mais), a cronicidade biológica do vírus se sobrepõe e é intensificada por outras cronicidades sociais e burocráticas. Nossa intenção aqui é alavancar uma discussão a partir dessas ideias.

### **TEMPO, SAÚDE E PODER: A ESPERA COMO DUPLA CRONICIDADE**

Lista de espera, triagem, agendamento, encaixe, urgências, sala de espera, plantão. O vocabulário da saúde é permeado por expressões que revelam que prestar cuidado é, em boa medida, organizar tempos. Do ponto de vista da política pública e no cotidiano do serviço, é preciso definir prioridades, estabelecer a duração das consultas e a periodicidade dos retornos, organizar o fluxo de atendimento, os horários de cada profissional, hierarquizar, sincronizar, programar, racionalizar. Já do lado do usuário, essa complexa engrenagem frequentemente se traduz em uma palavra: espera.

De acordo com Emília Araújo (2012), a espera é um componente intrínseco do tempo social, que decorre das multiplicidades de tempos que envolvem as instituições, os grupos e os indivíduos. A espera pode adquirir “um estatuto formal, ao ser prevista e regulada [...] ela comporta [também] um estatuto informal, ou mesmo implícito, não verbalizado, silencioso, mas extremamente edificante da experiência social” (Araújo, 2012, p. 9-10). Na espera, afirma Araújo (2012, p. 10), há sempre “algo de imprevisível e de inesperado, a sua penetrabilidade no seio dos tecidos sociais e das interações sociais é tão elevada e repetida que se torna quase parte integrante do mundo como ‘estrutura estruturada’, regulando a experiência”. Isto porque o tempo, para a autora, também é um “sentimento” que exprime a experiência vivida do sujeito a partir de suas interações, relacionadas e avaliadas, a princípio, com seus próprios dispositivos emocionais.

A análise de Araújo (2012) é muito frutífera para pensar nas camadas temporais que envolvem as tensões entre os tempos institucionais e os tempos individuais, e dialoga com outras análises que abordam a espera especificamente no contexto da saúde, com destaque para as reflexões de Ronald Frankenberg (1988). Em seu artigo *“Your time or mine”. An anthropological view of the tragic temporal contradictions of biomedical practice*, Frankenberg discute algumas das formas pelas quais a biomedicina organiza e governa o tempo, tanto no âmbito institucional quanto nas práticas profissionais e nos processos de saúde e doença. Para o autor, a medicina ocidental pode ser compreendida como uma verdadeira “cultura da espera”, na qual o tempo não é neutro, mas investido de funções de controle e exercício de poder, de modo que o tempo do paciente é marcado pela submissão à espera enquanto o tempo do médico é construído como sendo “sagrado e inviolável” (1988, p.12). Tal assimetria produz, por sua vez, experiências temporais desiguais, nas quais os médicos detêm não apenas a gestão do tempo dos pacientes, mas também, de forma correlata, um certo domínio sobre seus corpos. Assim, a espera deixa de ser um elemento contingente para assumir um papel estruturante, inscrevendo-se em dispositivos mais amplos de poder<sup>8</sup>.

Tais análises nos convidam a problematizar a espera a partir das relações de poder e das desigualdades que delas emergem. Para tal, é necessário compreender o tempo como um instrumento de dominação que se estrutura por meio de processos de sincronia e dependência temporal. Essa dimensão do tempo como constructo dotado de poder produz e amplifica desigualdades sociais multifacetadas. Quando observamos o tempo como recurso (Ramos Torres, 2009), ele não apenas reflete, mas intensifica diferentes formas de pobreza temporal (Hyde; Greene; Darmstadt, 2020) que atravessam os sujeitos de modo desigual, conformadas por marcadores sociais como gênero, raça, classe, territorialidade, entre outros. É nesse contexto de dominação e desigualdade temporal que a espera passa a adquirir nosso contorno analítico crucial.

---

8. Essa discussão também aparece em recente texto publicado por Geissy Reis Oliveira e Mônica Franch (2026) sobre as temporalidades em saúde no marco da covid-19 e suas sequelas.

Se a espera é uma estrutura crônica e penetrante da vida social, conforme Araújo (2012) demonstra, ela se torna uma dimensão fundamental para compreender a experiência da cronicidade do HIV, quando levamos em consideração os marcadores sociais da diferença. A pergunta que se impõe, portanto, é: como as relações de poder e a dominação temporal – materializadas na espera – moldam e são negociadas no cotidiano da gestão crônica do vírus? De que modo essas relações são diferencialmente constituídas e distribuídas de acordo com o maior ou menor poder e prestígio dos sujeitos em tela?

Para alicerçar as reflexões em torno de tais indagações, algumas ideias emergem como necessárias. Tendo como base a discussão sobre cronicidade realizada no tópico anterior, tentaremos defender que existem, pelo menos, duas categorias na cronicidade: uma em primeiro grau, e outra em segundo grau. Sem necessariamente colocarmos uma sobre a outra, tampouco torná-las sedimentadas e repelidas entre si, fundamentamos, em vislumbre do foco aqui proposto – o HIV/aids –, que há, em primeira instância, a condição crônica do HIV referida por uma estrutura dominante (conforme argumentamos no tópico anterior) agregada, principalmente, a uma condição fármaco-biológica. É nesse berço de condições biológicas mutáveis, associadas e ancoradas em uma adesão farmacológica e biomédica, que se configura uma cronicidade em primeiro grau. Ela está inegavelmente interligada a um respaldo do Estado para o manejo da distribuição de medicamentos, gerindo a condição de pessoa vivendo com HIV para torná-la crônica, ou seja, para tecer a manutenção da cronicidade. É ela, também, que compõe a paisagem das notícias, dos boletins epidemiológicos, das metas (que discutiremos mais adiante) e do avanço biotecnológico.

Em seguida, podemos pensar (também sob o foco do HIV/aids) nas condições que se desdobram desta primeira cronicidade, levando em consideração as condições sociais, os ensejos burocráticos e as experiências que permeiam e transcendem a condição biológica. É aqui que a espera se insere como estrutura crônica. Não necessariamente sobre o HIV, mas em um desenrolar das linhas que são traçadas nas experiências vividas diante de uma agência insti-

tuída. Novas formas de experienciar a espera são instituídas neste mundo, e aqui, a cronicidade em segundo grau não é contingente ao uso dos ARVs, pois ela se constitui na aliança entre o engajamento dos sujeitos com os serviços de saúde.

Tendo isto exposto, os entrelaçamentos entre essas duas cronicidades iluminam seus manejos assimétricos, os quais, conforme já exposto, estão ancorados em um terreno denotado por marcadores sociais da diferença. Isso significa que a experiência da espera crônica não é universal, mas é vivida de formas profundamente desiguais. Diante de tais assimetrias, é sugestivo pensarmos, a partir do referencial das margens do Estado (Das; Poole, 2008), como olhar para essas materializações do tempo e seus diferentes modos de se assentarem na vida dos sujeitos a partir da territorialidade como marcador relevante para a análise que propomos da experiência de Dona Nadine, mulher indígena potiguara vivendo com HIV na cidade de Rio Tinto, no interior da Paraíba, que apresentaremos com mais detalhes na próxima seção.

Para Veena Das e Deborah Poole (2008), as margens constituem espaços de prática nos quais a lei e outras formas de ação estatal são atravessadas e reconfiguradas por regulações que emergem das necessidades de sobrevivência política e econômica das populações. Nesse quadro, podem ser compreendidas, primeiro, como periferias produzidas pelo próprio Estado ao classificar certos grupos como insuficientemente socializados nos marcos legais, legitimando intervenções que os governam sob a lógica de uma suposta incompletude civilizatória. Em segundo lugar, as margens configuram-se como espaços de ilegibilidade, onde documentos, linguagens e procedimentos estatais tornam-se ambíguos ou inaplicáveis, abrindo um campo de disputas, negociações e apropriações criativas das normas. Por fim, articulam-se ao disciplinamento dos corpos, evidenciando que o poder soberano opera também na produção de corpos biopolíticos. Ainda assim, as populações alocadas nas margens não são passivas, mas engajam-se em práticas que tensionam, reinterpretam e enfrentam o Estado em sua materialidade cotidiana:

[as populações nas margens] não são objetos inertes: as formas de governo, as relações sociais ao redor de distintas zonas e de experiência e os gêneros culturais dentro dos quais a linguagem adquire vida, geram modos de enfrentar o estado biopolítico aos que não se pode aceder por meio da especulação metafísica (Das; Poole, 2008, p. 42, tradução nossa).

Dialogando especialmente (mas não unicamente) com o terceiro ponto de Das e Poole, uma terceira ideia para a que queremos chamar atenção se relaciona com a *cronobiopolítica*, conceito proposto inicialmente por Dana Luciano (2007, *apud* Arroyo, 2022), em diálogo com o conceito de biopolítica de Michel Foucault (2019). Como se sabe, a biopolítica refere-se ao mecanismo pelo qual o Estado moderno assume o controle da vida biológica das populações, regulando-as através de técnicas que incluem a normalização de comportamentos, a medicalização da vida e a gestão do viver. Diferentemente do poder soberano – “que faz morrer e deixa viver” –, a biopolítica “faz viver e deixa morrer”, produzindo corpos docilizados (Foucault, 2014) e populações gerenciáveis. A partir dessa elaboração, a cronobiopolítica de Dana Luciano “ênfatisa o aspecto de regulação temporal da biopolítica de Foucault fazendo referência à segmentação produtiva do tempo na vida de populações, tanto na esfera pública como na privada” (Arroyo, 2022, p. 66, tradução nossa). Neste texto, nos apropriamos do conceito de cronobiopolítica, em continuidade com a biopolítica foucaultiana, para compreender que a gestão da vida também ocorre por meio de uma organização diferencial do tempo. Não se trata apenas de fazer viver e deixar morrer, mas de definir quando viver, em que ritmo viver e quem deve esperar. Ou seja, enquanto uma política do tempo e da vida, a cronobiopolítica designa a gestão estatal do tempo, na qual a espera crônica consolida-se como uma tecnologia de controle temporal, corporal e existencial. A cronobiopolítica, conforme a propomos, opera, assim, um “deixar esperar”, que esvazia o presente e suspende, de certo modo, o futuro, internalizando nos sujeitos um ritmo de vida governado por instâncias sobre as quais possuem pouco controle.

Isto posto, podemos compreender as margens como locais que parecem receber as políticas estatais de modos distintos, em velocidades distintas e, no caso do HIV/aids, por vezes enfraquecidos. Seguindo Javier Auyero (2013), é nesses territórios onde o Estado e suas burocracias manifestam com maior intensidade as marcas do poder, que se exerce de forma tangível por meio do controle biopolítico e, de modo fundamental, da administração coercitiva do tempo. Deste modo, podemos aproximar a cronobiopolítica da “tempografia da dominação”, proposta pelo mesmo autor (Auyero, 2013). Para Auyero, a espera é uma tecnologia política que regula o tempo dos corpos marginalizados, mantendo-os em um estado de suspensão e subordinação permanentes. Atento especificamente ao marcador da pobreza, Auyero observa que o Estado realiza cotidianamente uma reeducação política dos pobres por meio da apropriação do seu tempo: “os moradores pobres das cidades recebem diariamente uma sutil lição, geralmente não explícita, de subordinação política” (Auyero, 2013, p. 25, tradução nossa). A “tempografia da dominação”, enquanto uma cartografia do tempo, nos convida a olhar o modo como o Estado produz e administra a espera, por meio de suas práticas cotidianas (filas, atrasos, burocracias, indefinições), retirando-lhes a naturalização com que frequentemente as observamos - embora, por outro lado, parece deixar muito pouco espaço para a agência dos indivíduos em tais contextos.

Seguindo os escritos de Das e Poole (2008), se quisermos compreender como a espera se consolida nas margens, é necessário tecermos diálogos diretos. Para as autoras: “a etnografia é uma forma de conhecimento que privilegia a experiência, o que permite inserir-se nos domínios do social” (Das; Poole, 2008, p. 20, tradução nossa). É, pois, pela etnografia que seguiremos para mobilizar as ideias e conceitos apresentados até aqui, tendo em vista que “a etnografia oferece uma perspectiva única do tipo de práticas que parecem desfazer o Estado em suas margens” (Das; Poole, 2008, p. 20-21, tradução nossa). Vamos a ela.



## **TRABALHO DO TEMPO, SILÊNCIO E ESPERA: CENAS DO COTIDIANO DE DONA NADINE**

As cenas etnográficas apresentadas neste tópico fazem parte de um conjunto de pesquisas realizadas entre os anos de 2021 a 2024. Foi no entremeio da etnografia realizada em uma Unidade Básica de Saúde, na primavera de 2023, que conhecemos, por meio de uma agente comunitária, Dona Nadine, uma mulher indígena Potiguara, na época com 60 anos, vivendo com HIV desde 2005. Dona Nadine reside em uma das aldeias do território de Rio Tinto, um município com menos de 25 mil habitantes localizado no litoral norte do estado da Paraíba (região nordeste do Brasil), aproximadamente a 70 quilômetros de distância da capital paraibana, João Pessoa (Moraes, 2025).

Dona Nadine é aposentada e sua renda provém unicamente da aposentadoria. Sua casa se encontra em um bairro na zona rural reconhecido, tanto pelos serviços de saúde quanto pela população riotintense, como uma zona de vulnerabilidade, frequentemente associada a altos índices de tráfico de drogas e prostituição. Para além dessa caracterização, contudo, o território também se constitui a partir de marcadores histórico-sociais vinculados à etnicidade, que sustentam uma percepção local atravessada, em certa medida, pelo imaginário do “caboclo” vinculado ao povo Potiguara (Palitot, 2017; ver também Silva; Vieira, 2019). Dividida em três cômodos centrais, com uma varanda à frente e um amplo quintal nos fundos onde ocorrem suas “sociais” com amigos e familiares, a casa de Dona Nadine foi cedida por sua ex-nora, em razão do laço de amizade construído entre elas. Mesmo após a separação do casal, as duas mulheres continuaram próximas, extrapolando o vínculo familiar que até então organizava sua relação.

Nossos diálogos ao longo da pesquisa se deram em alguns espaços que fazem parte dos percursos cotidianos de Dona Nadine: no Posto de Saúde Indígena, na sala e na varanda de sua casa e em sua ida ao Serviço de Atenção Especializada (SAE) do Complexo de Doenças Infectocontagiosas Clementino Fraga, localizado em João

Pessoa. Este último encontro ocorreu quando Dona Nadine permitiu que o primeiro autor deste artigo a acompanhasse em um dia em que realizaria exame de sangue e faria a retirada da TARV em quantidade suficiente para três meses. Parte do itinerário terapêutico de Dona Nadine, observado no dia em que foi acompanhada (que se repete nos dias em que precisa ir até os serviços para realizar qualquer tipo de exame), é estruturado por uma gestão cotidiana e burocrática do tempo inerente à cronicidade do HIV. Essa gestão se impõe em várias escalas: a rotina diária de ingestão dos antirretrovirais; a periodicidade mensal, trimestral ou semestral das consultas e dos exames de controle; a jornada logística que consome 14 horas<sup>9</sup> de seu dia para acessar o serviço especializado em João Pessoa; e a própria forma de condução e manejo do tempo de Dona Nadine para ir até os serviços (Moraes, 2024).

Deste modo, em sua lida diária para viver “com e apesar” (Neves, 2015) da infecção pelo HIV, três elementos parecem ganhar especial sentido. Primeiro, o próprio trabalho do tempo, que é a necessidade de Dona Nadine adequar sua vida a um cronograma ao mesmo tempo biomédico e burocrático, uma obrigatoriedade que direciona e define seu manejo do tempo. Operado enquanto uma periodicidade que se impõe na e pela cronicidade do HIV, aqui o tempo é experienciado de modo multifacetado, o que nos leva a pensar quantos outros tempos existem dentro da doença de longa duração (Franch; Fleisher, 2015). A ideia de “trabalho do tempo” de Veena Das (2020), enquanto o conjunto de práticas pelas quais os sujeitos reabsorvem eventos críticos no cotidiano, articulam diferentes regimes temporais e sustentam a vida em contextos marcados pela violência e pela incerteza, nos parece especialmente útil para refletir sobre o cotidiano da cronicidade em Dona Nadine. Especificamente a ideia de “trabalho” nos permite pensar fatos ordinários, como tomar a medicação e ir às consultas médicas, em sua

---

9. Ressaltamos 14 horas de transição porque desde o dia antecedente da própria viagem até os serviços, Dona Nadine inicia o processo que coloca seu corpo em jogo, empreitando modos de lidar com seu itinerário que foram corporificados no ordinário. Momentos em que a realização de exames médicos é solicitada pelos médicos do Clementino Fraga, Dona Nadine passa, desde o dia anterior à sua ida, sem se alimentar, diante da necessidade de uma eficácia dos próprios exames.

dimensão tanto prática como temporal. Em relação ao uso diário da TARV, lançamos mão do trabalho de Lisa MacCoy:

[...] a tarefa proposta não é apenas tomar os comprimidos prescritos, mas tomá-los nos horários corretos, de modo a alcançar a repetição bem-sucedida das doses programadas dia após dia. Assim, o trabalho de adesão envolve necessariamente uma espécie de trabalho do tempo: alinhar a experiência individual vivida com o tempo padronizado do relógio (McCoy, 2009, p. 133, tradução nossa).

Levando em consideração que a própria periodicidade dos exames está coligada inerentemente ao uso diário das medicações, e, portanto, adequada a uma sistematização do próprio tempo, é possível perceber como tal lógica farmacológica institui um “tempo-relógio” hegemônico. Tal cronograma (que atravessa o uso individual dos medicamentos e a ida aos serviços) parece coexistir com um tempo da eficácia biomédica e farmacológica (que reverbera, novamente, na periodicidade das consultas), que por vezes entra em conflito com outros ritmos da vida: o tempo do cansaço corporal, o tempo dos afetos, da vida doméstica etc. Essa articulação de tempos faz parte da própria gestão cotidiana da doença (Franch; Neves, 2015), que envolve o trabalho do tempo para Dona Nadine. Retornaremos a este ponto mais à frente.

O segundo elemento que queremos destacar, anteriormente foi chamado de “silêncio” (Moraes, 2024), e aqui nos propomos pensá-lo como uma das linhas neste emaranhado que é a manutenção da cronicidade. O sigilo ou o silêncio é um elemento indissociável da história social da aids, doença que desde sua aparição nos anos 1980 tem sido acompanhada de estigmas, que ainda se mostram fortemente atuantes (Parker; Aggleton, 2021). No cotidiano das pessoas vivendo com HIV, a necessidade de lidar com o estigma associado à aids se traduz frequentemente em estratégias de ocultação que possuem um peso em nada negligenciável na gestão cotidiana da cronicidade. A opção por ser acompanhada em serviços de saúde longe do domicílio, a necessidade de esconder os remédios ou trocar

os vasilhames, a criação de justificativas para as frequentes viagens até a capital, fazem parte de um conjunto de táticas e estratégias, enfim, que permitem “manter a face”, especialmente em um lugar pequeno como Rio Tinto, “onde todo mundo conhece todo mundo” (Oliveira Neto; Silva, 2025). Há, sobretudo, um silêncio que parece se assemelhar a uma presença densa, não a um vácuo no cotidiano. Ele pode ser lido em múltiplas formas, mas aqui, podemos pensá-lo e assemelhá-lo como parte da tempografia da dominação (Auyero, 2013) anteriormente referida, que não se desfaz de uma história social da aids e de quem vive com HIV.

Às vezes, o silêncio se manifesta como a supressão da fala em meio de uma frase, como quando realizamos uma entrevista com Dona Nadine na varanda da sua casa e a observamos, em repetidas ocasiões, mudar de assunto quando vislumbrava alguém se aproximando do lugar onde estávamos. O silêncio também foi percebido na viagem para a capital, no transporte ofertado pela prefeitura de Rio Tinto, em um trajeto de uma hora durante o qual Dona Nadine manteve-se quase todo o tempo calada. E, por fim, no SAE do Clementino Fraga, onde os usuários não fazem questão de se comunicar entre si, antes, mantêm-se discretos em seus lugares, às vezes visivelmente se ocultando atrás de óculos escuros e outros artifícios – em um ambiente que contrasta vivamente com o que pode ser observado em outros serviços de saúde, como as próprias unidades básicas de saúde, onde as salas de espera tornam-se espaços de sociabilidade, de trocas e de reclamações das mais diversas (Reis; Franch, 2026). Mas esse silêncio, evidentemente, não impede que Dona Nadine negocie com a Secretaria de Saúde para a reserva do transporte gratuito aos serviços especializados em João Pessoa, atitude com a qual demonstra seu engajamento ativo na manutenção da cronicidade.

E, por último, a espera. Não sendo como um elemento isolado, pois, como se sabe, a espera é inerente ao tempo social (Araújo, 2012) e faz parte do trabalho do tempo (Das, 2020), buscamos apresentá-la aqui como um elemento que opera, concretiza e costura majoritariamente as escalas da gestão temporal – a diária, a periódica, a logística e a experiencial. A espera, ou, em seu plural, as

esperas, compõem as texturas da vida de Dona Nadine e elucidam a ideia central desta análise a respeito da cronicidade em segundo grau – ou, aqui, como uma espera crônica.

Para tornar visível a dimensão da espera, incluímos aqui um fluxograma (Figura 1) elaborado pelo primeiro autor de modo a ilustrar a complexidade de tempos do itinerário terapêutico de Dona Nadine. A construção do fluxograma, articulado em quatro momentos interdependentes, busca capturar a composição temporal que estrutura o itinerário terapêutico de Dona Nadine, revelando como temporalidades distintas são, em certa medida, entrelaçadas: de um lado, o tempo que está circunscrito naquilo que chamamos de cronicidade em primeiro grau (demandando uma gestão que envolve o manejo de técnico que compõe a manutenção da doença de longa duração, como, por exemplo, tomar a medicação); de outro, o tempo social da espera, que impõe sua lógica diluidora e individualizante. Este mapeamento do tempo elucida o que foi denominado anteriormente como “tricotomia entre sujeição, doença e território” (Moraes, 2024, p. 8), uma tríade conceitual que visa elucidar a demonstração de poder através da administração do tempo. Dona Nadine encarna essa tricotomia de modo singular: uma mulher Potiguara em Rio Tinto, uma cidade interiorizada, onde todos se conhecem, e onde a fofoca opera como tecnologia de controle social, ao mesmo tempo em que a assistência municipal se torna a intermediação indispensável em decorrência de sua classe social e fatores socioeconômicos.

O percurso começa dias antes da ida ao serviço. No período de negociação da reserva para sua validação em utilizar o transporte, sinalizado como primeiro momento da Figura 1. Para reservar a vaga, é necessário que Dona Nadine se desloque a pé até a Secretaria de Saúde municipal, localizada no bairro central de Rio Tinto, a mais ou menos 3 quilômetros de distância de sua casa, onde deve apresentar o exame e solicitar a reserva com antecedência para evitar o risco de que as vagas se esgotem. O transporte em questão é um ônibus que a prefeitura municipal oferta gratuitamente aos usuários de serviços de saúde em João Pessoa, tendo em vista a concentração de especialidades médicas na capital (Silva; Vieira, 2019; Silva; Moraes; Oliveira Neto, 2022; 2024; Oliveira Neto, 2023; Moraes, 2025).

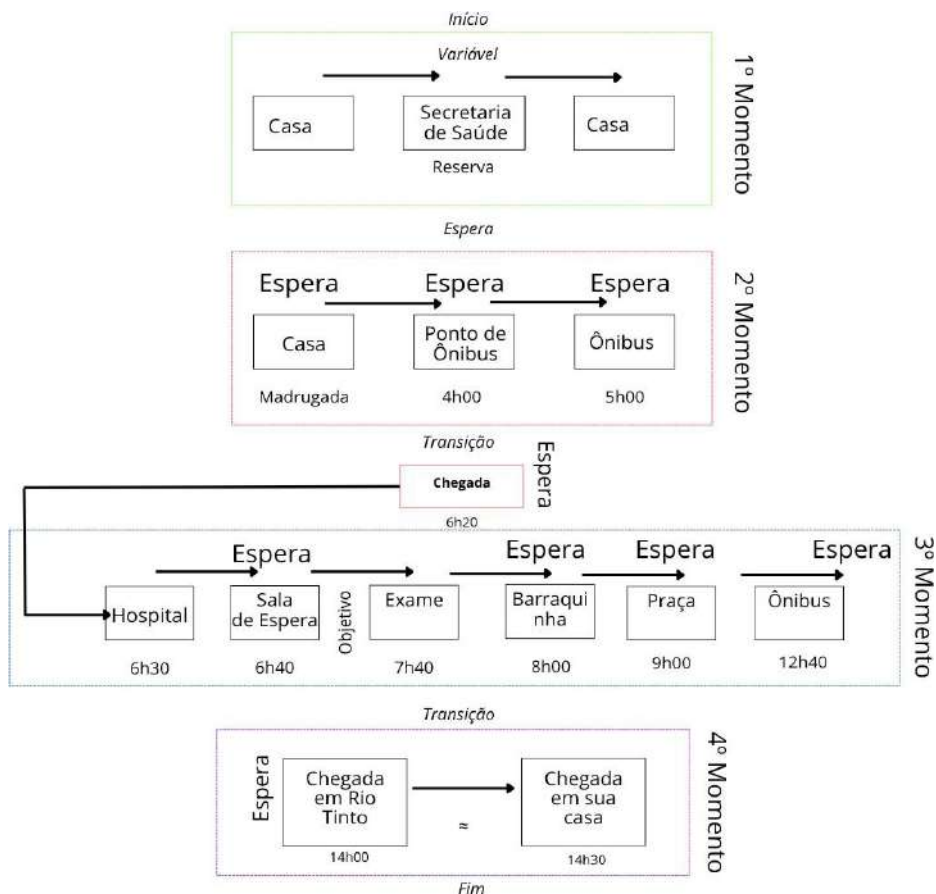


**FIGURA 1:** ITINERÁRIO TERAPÊUTICO DE DONA NADINE

FONTE: ELABORAÇÃO PRÓPRIA (MORAES, 2025).

O segundo momento transcorre no próprio dia da viagem, uma jornada que se inicia na privação: Dona Nadine suspende sua alimentação devido ao jejum requerido para fazer o exame de sangue, enquanto o medo de perder o transporte – de horário fixo e imutável – a mantém acordada durante toda a madrugada. O ônibus municipal inicia seu trajeto por volta das 3h30, percorrendo diversos bairros de Rio Tinto a partir de um ponto próximo ao seu. Nesse intervalo, ainda sob a escuridão da noite e com a iluminação pública escassa, Dona Nadine percorre a pé cerca de um quilômetro

até o ponto de parada, enfrentando um caminho que ela descreve como sendo escuro e amedrontador, especialmente pela rodovia que entrecorta sua casa em direção ao ponto de ônibus, mas, também, pelo alto índice de brigas entre pessoas que saem dos bares ou vão a procura de drogas nas “biqueiras” próximas. Ela chega por volta das 4h da manhã no ponto e aguarda até às 4h40, ao lado de algumas outras pessoas que esperam o mesmo ônibus para outros fins de assistência médica na capital. Logo mais, o ônibus aparece à vista e tem início o percurso.

O terceiro momento desenrola-se no hospital, já em João Pessoa. Marcado pela lógica de uma sala de espera organizada por fichas numéricas (retiradas de acordo com a ordem de chegada), este período é, contudo, entrecortado por atos técnicos breves e objetivos. Após aguardar sua vez (sua ficha era a de número 10), Dona Nadine foi chamada por volta das 7h40h para a coleta de sangue. Atravessou a porta sozinha e, pouco menos de vinte minutos depois, voltou à sala de espera, ainda levemente pálida, como quem acabou de enfrentar seu medo de agulha. Em seguida, dirigiu-se à farmácia do hospital, que fica logo atrás da sala de espera e em frente à porta de entrada do respectivo setor onde estava, para retirar a TARV em quantidade suficiente para três meses, uma transação burocrática que demandou cerca de quinze minutos.

Esses curtos intervalos de ação, no entanto, estão confiscados por longos períodos de espera passiva: a espera pela chamada, a espera entre procedimentos e, principalmente, a espera pelo horário do transporte de retorno. É importante notar que essas esperas ocorrem em um espaço marcado socialmente pelo HIV/aids, o Complexo Clementino Fraga. Como dissemos acima, poucas pessoas conversavam na sala de espera, e outras seguiam de cabeça inclinada, furtando o olhar, como se evitassem serem reconhecidas. Por outro lado, aqueles com condições econômicas e sociais diferentes de Dona Nadine, que podem arcar com despesas em serviços privados ou com um plano de saúde conveniado, a espera – ainda que existente – pode se dar em ambientes não estigmatizados, o que nos evidencia como a classe social modula não apenas o tempo de



espera, mas também a experiência simbólica do espaço onde se espera. Há, ainda, aqueles que são alcançados pelo projeto “Nenhum a menos”<sup>10</sup>, que por múltiplas razões, recebem a medicação antirretroviral por outros meios, mas o percurso de Dona Nadine, com seus “tempos mortos” apontados na Figura 1, é representativo da realidade enfrentada pela maioria das pessoas vivendo com HIV no interior do Estado e que seguem tratamento na capital.<sup>11</sup>

O quarto e último momento diz respeito ao tempo de espera da sua transição intermunicipal, ou seja, o traslado entre João Pessoa e Rio Tinto e, na sequência, sua descida do transporte e sua locomoção até sua casa. Em seguida, trazemos um diálogo anotado pelo primeiro autor sobre o quarto momento (a espera na praça) e, na sequência, o detalhamento cronológico do percurso de Dona Nadine:

**G:** [nesses dias] você faz alguma coisa *pra matar o tempo*?

**Dona Nadine:** E eu vou fazer o que? Tem o que fazer não. Só esperar ou cochilar.

**G:** Só esperar, Dona Nadine?

**Dona Nadine:** É, só esperar. Porque assim... tem que esperar, né, fazer o quê? Tem gente que vem e volta rápido porque tem carro. Eu num tenho, né? (Gabriel Moraes, trecho retirado do diário de campo, 2023).

Dona Nadine não dorme [no dia em que tem exame], passa a madrugada em claro e vai até ao ponto do ônibus às 4h da manhã. Pega o ônibus um pouco antes das 5h, chega em João Pessoa [por volta das] 6h, é atendida às 7h40, toma seu café às 8h e espera o horário de retornar por volta das 12h30, sobe ao ônibus e chega em sua casa por volta das 14h30 (Moraes, 2024, p. 8).

Não se trata apenas de esperar. No dia em que Dona Nadine foi acompanhada por Gabriel, o tempo da espera foi, também, um tempo de fome. A ausência de comida adensou a textura da espera. No dia

---

10. Projeto implementado no Clementino Fraga voltado à busca ativa de pessoas vivendo com HIV em abandono de tratamento. A estratégia propõe uma abordagem humanizada, orientada à compreensão dos sentidos subjetivos atribuídos à interrupção da terapia antirretroviral, mobilizando diferentes estratégias para favorecer o retorno e a (re)adesão à TARV, incluindo o envio da medicação a pontos de retirada próximos aos domicílios.

11. É válido ressaltar que, no estado da Paraíba, além de João Pessoa, a TARV é disponibilizada nos municípios de Patos, Campina Grande e Cabedelo.

do exame, a requisição clínica do jejum se estende, em primeiro lugar, pela ausência de ofertas de qualquer alimentação pelos serviços, seja a prefeitura municipal, seja o serviço especializado; em segundo lugar, pela impossibilidade financeira de adquirir qualquer alimento durante esse momento. Diante dessa situação, outras estratégias emergem, como, por exemplo, o uso da uma “barraquinha” apontada no 3º momento da Figura 1. A barraquinha em questão é gerida por uma mulher que Dona Nadine já conhece há tempos, e, seguindo o acordo firmado pelo tempo em que se conhecem, há flexibilidade nas formas de pagamento. Rememoremos o mesmo diálogo:

**Dona Nadine:** Não é sempre que temos dinheiro, né? Aí ela aceitando fiado dá um alívio pra nós, porque, como faz, né, sair tão cedo de lá [do hospital], quando faço exames que preciso ficar sem comer, aí às vezes não tenho uma moedinha pra comer alguma coisa ou tomar um cafezinho. Sem meu cafezinho eu não vivo o dia, não. Já é ruim ficar desde de manhã [de madrugada] sem poder tomar nada e ficar acordada, aí ela faz o fiado e às vezes é bom.

**G:** E a senhora hoje só vai tomar o café, sem comer nada?

**Dona Nadine:** Primeiro tomo o café e depois vejo se vai me dar fome (Moraes, 2024, p. 7).

Nesta ótica, seguindo na trilha de Frankenberg (1988), Auyero (2013) e Araújo (2012), podemos entender a espera como um confisco temporal, que se consolida como um mecanismo estrutural de regulação da vida nas margens – especificamente, fora dos centros urbanos onde a política de cuidado ao HIV/aids se constitui de uma outra forma. O confisco temporal opera por meio da apropriação sistemática do tempo, transformando horas, dias, semanas, meses em uma espécie de tributo que se paga para acessar o direito básico à saúde. Esse mecanismo parece se manifestar no itinerário de Dona Nadine como uma subtração contínua: o tempo confiscado de sono, de descanso, de convívio e de cuidado. Cada minuto *gasto* em deslocamentos, em esperas, representa a conversão de sua existência em um recurso administrável pela burocracia estatal. Aqui, o marcador socioeconômico (que faz com que ela dependa integralmente

da agenda da Secretaria de Saúde), o território (longe do lugar onde se oferta o tratamento), a etnia (que se entrelaça com os demais marcadores sociais e tem a ver com o local de moradia) e o gênero (que exige cuidados suplementares na hora de se deslocar para pegar o ônibus e na gestão do sigilo) são a chave de intensificação desse confisco, que se expõe nos corpos já vulnerabilizados à dependência de transportes cujas regras são inalteráveis e inflexíveis, pois, como Dona Nadine diz, “quem não tiver lá [no ponto de ônibus], fica *pra* trás”. O confisco temporal é, pois, uma alienação de tempo em troca da manutenção da cronicidade. Essa dinâmica constitui o cerne da cronicidade em segundo grau, onde o Estado, ao prover os medicamentos e os cuidados necessários a atenção às pessoas com HIV, simultaneamente parte do princípio de uma disponibilidade total do tempo dos “pacientes do Estado” (Auyero, 2013) – uma vez que, para a saúde, não há tempo.

Assim, essa condição particular de espera crônica, vivida por quem se trata nas margens e em municípios descentrados, como a(s) espera(s) de Dona Nadine, parece colidir com a temporalidade acelerada que permeia as políticas globais em torno do HIV/aids. Os trajetos de Dona Nadine presentes nas cenas que descrevemos brevemente, nos convidam a desvelar os paradoxos temporais que parecem emergir quando a lógica de “poupar o tempo” através das tecnologias e inovações farmacológicas se encontra com a viscosidade temporal imposta aos marginalizados, definindo quem e quanto pode esperar.

## **ENTRE O *FAST-TRACK* E A ESPERA NO PÉ DE UMA ÁRVORE: DAS MÚLTIPLAS VELOCIDADES DO HIV/AIDS**

Ao mergulhar na ideia da cronicidade em segundo grau – com o olhar fixo na espera crônica – e na trajetória de Dona Nadine até os serviços especializados, alguns pontos vêm insistentemente chamando nossa atenção. O primeiro é em como essa condição parece estar ligada a uma experiência particular de quem está se tratando

nas margens dos grandes centros, e, no foco aqui apresentado, em municípios descentrados e marcados pelo signo de uma interioridade. A segunda é a forma como as políticas em torno do HIV/aids parecem se desenrolar em diferentes velocidades, de forma que a temporalidade acelerada das respostas globais se desdobra de forma assimétrica ao comparar quem está no centro com quem está nas margens do Estado. Ambos aspectos anunciam alguns paradoxos temporais sobre os quais nos centraremos nas próximas linhas.

Para isso, exploremos aquilo que Hartmut Rosa (2019) definiu como aceleração do tempo, que é, de acordo com ele, a principal característica da temporalidade das sociedades ocidentais capitalistas. Rosa (2019) analisa esse fenômeno a partir de três dimensões: a aceleração técnica (aumento da velocidade dos processos por meio da tecnologia), a aceleração social (transformações rápidas nas estruturas sociais, tornando tudo mais rapidamente obsoleto) e a aceleração do ritmo de vida (pressão para realizar cada vez mais atividades no mesmo tempo). Enquanto as duas primeiras se relacionam a “poupar tempo”, a última leva a um cotidiano constantemente saturado de atividades. É sobretudo em relação à aceleração técnica enquanto redução do tempo que a paisagem das políticas em torno do HIV/aids e as novas tecnologias e ações ganha sentido. A TARV injetável e de ação prolongada (ainda em fase de testes<sup>12</sup>), a PrEP injetável (Lenacapavir – também em fase de estudos no Brasil<sup>13</sup>) e as Profilaxias Pré e Pós-Exposição (PrEP e PEP) sendo ofertadas nos metrô de São Paulo<sup>14</sup>, mas também, em seu momento, os testes rápidos, que vieram substituir as longas demoras entre a coleta de sangue e os resultados dos primeiros tempos da pandemia, parecem encarnar a lógica para a qual Rosa chamou atenção: poupar o tempo por meio da tecnologia, otimizando, neste caso, a gestão biológica e a vida cotidiana.

Embora a eficiência de tais tecnologias para acesso e adesão à prevenção ao HIV/aids seja inegável, chamamos a atenção para essa

---

12. Ver em: <https://www.aidsmap.com/news/mar-2025/new-long-acting-hiv-drugs-show-promising-early-results>

13. Ver em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2026-01/fiocruz-conduzira-estudo-com-injecao-contr-hiv-em-sete-cidades>

14. Ver em: <https://veja.abril.com.br/saude/maquina-em-metro-de-sp-entrega-profilaxia-pre-e-pos-exposicao-ao-hiv/>

aceleração – muito celebrada pelas campanhas globais, por sinal – porque ela pode obscurecer os modos desiguais pelos quais o tempo é organizado e distribuído. Se, na readequação das temporalidades em torno do HIV/aids o marcador da cidade é regente para definir o quanto você vai esperar ou não; o quanto você tem acesso ou não; é, pois, na agitação, nas urgências de um tempo acelerado que essas políticas irão se concentrar, tanto globalmente como no nível local. Isso não implica que necessariamente não exista espera nas margens localizadas especificamente nos grandes centros. Aqui, no entanto, cabe reiterar a fala de Das e Poole (2008, p. 29) que as margens são “como rios que escoam ao interior e através de seu corpo”, ou seja, estão atravessadas nos corpos em diálogo direto com o próprio Estado. Retomamos aqui a ideia de cronobiopolítica anteriormente proposta para sublinhar que há, nessas diferentes escalas, uma hierarquia temporal que se expressa geopoliticamente.

Nas realidades mais distantes da lógica globalizante, onde o Estado parece operar por meio de formas cotidianas de aprendizado político da subordinação, como sugere Auyero (2013), a espera emerge como parte constitutiva dessa lógica, levando-nos a considerar que o condicionamento da espera crônica não é universal, mas direcionado a públicos específicos. São aqueles que necessitam de políticas assistenciais (como Dona Nadine), que precisam adequar a vida cotidiana a uma lógica de sujeição e subalternização. O que queremos dizer é que a espera como categoria crônica não é definida unicamente pela localidade. Ela é, talvez, a primeira chave que liga a continuidade do tratamento e a dinâmica envolta de sua manutenção. No entanto, como vimos no caso de Dona Nadine, parte de seu itinerário terapêutico só se dá dessa forma (recheada de esperas) por conta de seu marcador socioeconômico, e dos marcadores a ele atrelados, no caso dela, ao fato de ser uma mulher Potiguar.

O modo como a aceleração da resposta ao HIV/aids opera é, portanto, paradoxal e revelador de desigualdades temporais importantes: políticas assentadas no cenário acelerado, de um lado, e sujeitos que podem esperar, do outro. Não há uma sincronia do “tempo poupado” pela inovação farmacológica, porque ela não se

converte necessariamente em liberdade; antes, ela parece intensificar ou evidenciar o confisco temporal dos já marginalizados. Para quem está nas margens dos grandes centros, essa iniquidade da aceleração se manifesta, nos termos de Rosa (2019), na experiência da alienação temporal. Para ele, a alienação temporal ocorre quando o tempo, um recurso disponível e controlável, torna-se uma instância alienada, operando em suas próprias dinâmicas, independentemente da vontade e das necessidades dos atores. É o que nós chamamos, em outro momento deste mesmo texto, de confisco temporal. No caso da espera de Dona Nadine, a aceleração imposta pelas políticas assistenciais não elimina a suspensão de seu tempo porque, explicitamente, ela pode esperar.

Neste sentido, o paradoxo se aprofunda quando se observa a aceleração do ritmo de vida a que Rosa chamou atenção. Enquanto políticas nacionais pressionam por metas globais, embasadas na estratégia *fast-track*, organizada pela iniciativa *fast-track cities* da UNAIDS, cujo objetivo prevê uma aceleração na resposta local ao HIV/aids, como a meta 90-90-90<sup>15</sup> (reformulada, atualmente, como meta 95-95-95<sup>16</sup>), apoiadas no discurso do fim da aids (Parker, 2016), a vida cotidiana e ordinária de Dona Nadine é atravessada por uma temporalidade espessa, manejando, agenciando e experienciando as distintas esperas em sua vida. No entanto, não enxergamos a espera a partir da passividade, muito pelo contrário, entendemos sua disponibilidade como um trabalho do tempo (Das, 2020) que expressa sua agência e seu engajamento com a vida. Ao doar seu tempo submetendo-se às longas esperas, aos deslocamentos, aos jejuns, etc., Dona Nadine está, na verdade, negociando ativamente a possibilidade de um futuro. Essa doação temporal é o preço que ela paga para acessar os antirretrovirais e o atendimento nos serviços, transformando

---

15. Meta definida pela Unaiids, a partir da Declaração de Paris em 2014, em que até o ano 2020, era estimado de 90% de todas as pessoas vivendo com HIV saberiam de seu status sorológico, 90% de todas as pessoas diagnosticadas com HIV receberiam a terapia antirretroviral, e 90% de todas as pessoas que fazem o uso da TARV estariam em carga viral indetectável. Disponível em: <https://www.unaids.org/en/resources/909090>.

16. Reificada em 2021, a atual meta prevê o fim da aids até em 2030, estimando que 95% vivendo com HIV serão diagnosticadas, 95% das pessoas vivendo com HIV estarão em tratamento, e 95% das pessoas vivendo com HIV estarão indetectáveis. Disponível em: <https://unaids.org.br/2023/07/relatorio-global-do-unaids-mostra-que-a-pandemia-de-aids-pode-acabar-ate-2030-e-descreve-o-caminho-para-alcancar-esse-objetivo/>.

seu próprio tempo confiscado em tempo conquistado de vida. Sua pergunta retórica, que trouxemos ao transcrever a conversa no pé da árvore (“esperar, fazer o quê?”), expõe um trabalho de gestão da própria cronicidade: é por meio do investimento do tempo que ela assegura a continuidade do tratamento e, com ele, a própria existência. Dona Nadine explora sua manutenção da cronicidade dentro dos estreitos limites que lhe são necessariamente impostos, convertendo a espera forçada em um recurso vital – ainda que, ousamos dizer, precário – para habitar o paradoxo entre a aceleração das políticas globais e a lentidão da sua aplicabilidade nas margens. É doando seu tempo, portanto, que Dona Nadine ganha tempo.

Ao mesmo tempo, as políticas *fast-track* envolta do HIV/aids parecem instaurar uma expectativa específica. Não apenas a esperança que é, em certa medida, amplamente difundida em torno do “fim da aids”, mas uma expectativa mais concreta de que os percursos da cronicidade se tornem progressivamente mais rápidos e eficientes. Mas vimos que, embora o sistema em torno da aids esteja adequado a uma monumental lógica acelerativa e, concomitantemente, exija a aceleração dos sujeitos, aqueles nas margens experimentam uma viscosidade temporal que não é de sua escolha, mas imposta pelas desigualdades de acesso e pelas suas circunstâncias de vida, que se relacionam, por sua vez, com seus marcadores sociais. Suponhamos, portanto, que nas margens, a espera é crônica por definição: um modo de existência onde esperar o ônibus, o tratamento, o retorno, a alimentação, o exame, são estações de um mesmo ciclo sem fim. Uma espera crônica.

### **ESPERAR PARA ESPERANÇAR: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES**

*agora a gente fica aqui,  
debaixo desse pé-de-pau até o ônibus chegar...  
(Dona Nadine, 2023)*



As discussões que propomos neste texto partiram de um desejo de mapear as nuances da espera e mostrar como ela é inerente à vida com HIV. Tomando a cronicidade como ponto de partida (Butturi Junior, 2024; Charmaz, 1999; Smith-Morris, 2010; Fleischer; Franch, 2015), nossa jornada se voltou para as políticas do tempo que nela se constroem e que colocam a espera como um regime temporal central na experiência “com e apesar” (Neves, 2015) da infecção com HIV. Essa mirada se alinha com nossa tentativa de “levar o tempo a sério” (Adam, 1994; 1995) no campo da saúde, uma perspectiva que defende que os processos de saúde-doença-cuidado são também fenômenos temporais e políticos, permitindo realocar tais processos no tecido biográfico e cotidiano dos sujeitos afetados (Frankenberg, 1988; McCoy, 2009; Franch; Neves, 2015; Masana, 2015; Reis; Franch, 2026).

Ao compreender os efeitos apontados por Smith-Morris (2010), nos quais categorias de ação emergem na e da cronicidade administrada pelo Estado, cuja responsabilidade recai nos sujeitos, defendemos que a farmacologização da aids (Biehl, 2007) produziu uma cronicidade, que aqui consideramos como cronicidade em primeiro grau, e formas específicas de cidadania. Neste sentido, a espera não parece ser um acidente, pelo contrário, é uma estrutura constitutiva da experiência crônica, ou seja, uma cronicidade em segundo grau, onde se adivinham as relações de poder intrínsecas ao campo da biomedicina (Frankenberg, 1988) e os modos pelos quais elas se expressam nas margens do Estado (Das; Poole, 2008), junto a sujeitos socialmente marcados a partir do território, a raça/etnia, o gênero e a classe social. A espera representa, nesse contexto, uma camada adicional ancorada na cronobiopolítica, que atua como uma tecnologia de controle do tempo face aos sujeitos. Deste modo, a espera, imposta pelas estruturas sociais, biomédicas, políticas e estatais, transforma-se em uma condição persistente e intrínseca à própria experiência da doença.

O cerne de nosso argumento se desdobra a partir do itinerário de Dona Nadine, um fio condutor que nos permitiu mapear as constantes esperas a partir da lógica da própria cronicidade: algo que

perdura, que se sustenta, sem um fim visível no horizonte temporal. O conceito de crônico, emprestado da medicina, e desdobrado em quanto temporalidade da doença e formas de vida que ela agencia, ganha aqui uma outra camada de significação quando aplicado às políticas que gerenciam a espera. Essa apropriação conceitual pela linguagem médica, embora reconfigure a percepção da vida “com e apesar” (Neves, 2015), esconde, como argumentado, uma violência temporal, que propomos entender aqui como confisco ou alienação temporal (Rosa, 2019). Ela se manifesta na viscosidade temporal imposta aos marginalizados, aos descentralizados, àqueles em localidades onde as políticas do Estado chegam enfraquecidamente. Esse quadro contrasta, de modo acentuado, com a temporalidade acelerada que permeia as políticas globais em HIV/aids, com suas metas *fast-track* e a retórica do fim da aids.

A experiência de Dona Nadine, discutida ao longo do texto, nos permite dialogar com a tempografia da dominação proposta por Auyero (2013), emergindo como uma pedagogia sutil e corporificada do desvalor do próprio tempo ao acessar as políticas públicas, que se reflete na compulsoriedade de “doar” seu tempo de vida em troca de políticas que, paradoxalmente, asseguram mais tempo de vida. Trata-se de um tempo alienado (Rosa, 2019), que escapa ao seu controle, embora precise de seu engajamento e agência para vir a existir. Seus marcadores sociais são fundamentais para compreender esse tempo viscoso e as temporalidades assimétricas: a dependência das políticas assistenciais a insere em uma lógica de sujeição, onde a aceleração biomédica – que poupa tempo para alguns – se traduz, para ela, em recorrentes esperas, ou, como expomos anteriormente, em momentos confiscados temporalmente. A partir desse quadro, torna-se difícil sustentar que a espera ocupa um lugar distante nos efeitos da cronobiopolítica. Ao contrário, ela emerge como uma dimensão estruturante, capaz de organizar e reorganizar o cotidiano, redefinir prioridades e impor ritmos que extrapolam a esfera biomédica. A espera, nesse sentido, não acompanha a cronicidade, ela a compõe.

Por outro lado, ao acompanhar as idas e vindas de Dona Na-

dine e seus momentos de aparente inatividade, também nos perguntamos: que tipo de agência temporal é produzida nas margens do Estado? E de que modo a esperança habita as margens? Como procuramos demonstrar ao longo deste texto, a espera implica, necessariamente, um trabalho contínuo – um trabalho do tempo (Das, 2020) – por meio do qual os sujeitos ajustam suas rotinas, antecipam exigências institucionais e articulam diferentes regimes temporais para sustentar a vida ordinária. A cronicidade ou longa duração exige um engajamento ativo dos sujeitos, em sua aliança com a biomedicina, na expectativa da manutenção de suas vidas e de sua saúde, algo impensável em relação ao HIV algumas décadas atrás. No caso de Dona Nadine, esse trabalho é feito cotidianamente na ingestão regular dos remédios em determinados horários do dia, nas ações corriqueiras para a manutenção do segredo da sua sorologia, na gestão dos deslocamentos, na organização dos dias de jejum, na antecipação dos horários de transporte e, evidentemente, na própria incorporação da espera como parte de sua rotina.

Ao compreender o papel do Estado como instância que regula temporalidades e define, em certa medida, quem pode esperar, emerge também uma dimensão menos evidente dessa gestão temporal, algo que produz expectativas e uma política cotidiana da esperança. Longas demoras, deslocamentos requisitados, intervalos entre um atendimento e outro e a realização de exames, podem ser entendidos como imposições arbitrárias de uma vontade alheia, mas também possibilitam a construção de expectativas baseadas em uma certa previsibilidade: o atendimento ocorrerá, o medicamento estará disponível e o retorno à casa é, em alguma medida, garantido. Parece-nos que a esperança é o fio que sustenta essa engrenagem temporal, e que torna a espera um tempo passível de ser habitado.

## REFERÊNCIAS

- ADAM, Barbara. **Time and social theory**. Cambridge: Polity Press, 1994.
- ADAM, Barbara. **Timewatch**: the social analysis of time. Cambridge: Polity Press, 1995.
- AGOSTINI, Rafael; MAKSUD, Ivya; FRANCO, Túlio. “Essa doença para mim é a mesma coisa que nada”: reflexões socioantropológicas sobre o descobrir-se soropositivo. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 496-509, abr./jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902017170072>. Acesso em: 04 set. 2026.
- ARAÚJO, Emília. A espera e os estudos sociais do tempo e sociedade. In: ARAÚJO, Emília; DUQUE, Eduardo (org.). **Os tempos sociais e o mundo contemporâneo**: um debate para as ciências sociais e humanas. Braga: CECS, Universidade do Minho, 2012.
- ARROYO, Pau Conde. La reparación de los relojes: los enfoques políticos de la temporalidad queer. **Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política**, n. 21, p. 60-78, jul./dez. 2022.
- AURELIANO, Waleska. As pessoas que as doenças têm: entre o biológico e o biográfico. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikán (org.). **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 239-260.
- AUYERO, Javier. **Pacientes del Estado**. Buenos Aires: Eudeba, 2013.
- BIEHL, João. **Will to live**: AIDS therapies and the politics of survival. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- BORGES, Raul Elton Araújo; SILVA, Mercês de Fátima dos Santos; MELO, Lucas Pereira de. “Mas não tive coragem de contar”: a revelação da condição sorológica na experiência amorosa de pessoas que vivem com HIV. **Saúde e Sociedade**, v. 26, n. 3, p. 664-675, 2017. ISSN 1984-0470. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902017170311>. Acesso em: 04 set. 2026.

BUTTURI JUNIOR, Atilio. O tempo, a cronicidade, o risco: intra-ações e resistências distribuídas na vida com HIV. **Letrônica**, v. 17, n. 1, e46225, 2024. DOI: 10.15448/1984-4301.2024.1.46225. Disponível em: <https://pucrs.emnuvens.com.br/letronica/article/view/46225>. Acesso em: 20 jul. 2025.

CANESQUI, Ana Maria (org.). **Olhares socioantropológicos sobre os adoecidos crônicos**. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2007.

CHARMAZ, Kathy. **Good days, bad days: the self in chronic illness and time**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

COITINHO FILHO, Ricardo. Não é só um comprimido!: conflitos, moralidades e a gestão de um “saber” sobre viver com HIV/ Aids indetectável. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 66, e185464, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857ra.2023.185464>. Acesso em: 04 set. 2026.

CUNHA, Claudia Carneiro da; MACIEL, Marcelo de Abreu; MOREIRA, Martha Cristina Nunes. Um ensaio sobre a cronicidade do viver com HIV/ Aids na infância, adolescência e juventude. **Saúde em Debate**, v. 46, n. esp. 7, p. 251-263, 2023. Disponível em: <https://www.saudeemdebate.org.br/sed/article/view/7503>. Acesso em: 04 set. 2026.

DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. Tradução de María Daels, Julia Piñeiro. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 27, p. 19-52, 2008.

FLEISCHER, Soraya. Como as doenças compridas podem nos ensinar sobre os serviços de saúde? **Revista Equatorial**, v. 4, n. 7, p. 24-44, jul./dez. 2017.

FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mónica. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. **Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 42, p. 13-28, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/25251/14154>. Acesso em: 04 set. 2026.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCH, Mónica et al. Novas arquiteturas do tempo: uma conversa com Emília Araújo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 26, n. 3, e103728, p. 143-160, set. 2024.

FRANCH, Mónica; NEVES, Ednalva. Roturas e suturas: anotações sobre a experiência do tempo entre pessoas vivendo com HIV/Aids. In: ARAÚJO, Emília; DUQUE, Eduardo; FRANCH, Mónica; DURÁN, José (org.). **Tempos sociais**: as crises, as fases, as ruturas. Braga: CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, 2014. v. 1, p. 68-78.

GALVÃO, Jane; AGGLETON, Peter; PARKER, Richard. The Trump administration's politics of cruelty and its impact on global health. **Global Public Health**, v. 21, n. 1, e2626614, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17441692.2026.2626614>. Acesso em: 04 set. 2026.

HYDE, Elizabeth; GREENE, Margaret E.; DARMSTADT, Gary L. Time poverty: obstacle to women's human rights, health and sustainable development. **Journal of Global Health**, v. 10, n. 2, e020313, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.7189/jogh.10.020313>. Acesso em: 04 set. 2026.

LUCIANO, Dana. **Arranging grief**: sacred time and the body in nineteenth-century America. New York: New York University Press, 2007.

LYNCH, John. AIDSTimes: representing AIDS in an age of anxiety. **Time & Society**, London, v. 9, n. 2/3, p. 247-267, set. 2000.

MASANA, Lina. La dimensión temporal de la enfermedad crónica: duración, diagnóstico y edad. **Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 42, p. 45-68, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/24847/14155>. Acesso em: 04 set. 2026.

MCCOY, Lisa. Time, self and the medication day: a closer look at the everyday work of “adherence”. **Sociology of Health & Illness**, v. 31, n. 1, p. 128-146, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2008.01120.x>. Acesso em: 04 set. 2026.

MELO, Lucas Pereira de; CORTEZ, Lumena Cristina de Assunção; SANTOS, Raul de Paiva. Is the chronicity of HIV/AIDS fragile? Biomedicine, politics and sociability in an online social network. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 28, e3298, 2020.

MORAES, Gabriel Cavalcante Bueno de. Do ritual ao itinerário terapêutico em HIV/Aids: Dona Nadine e suas idas de Rio Tinto/PB aos serviços especializados em João Pessoa. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 32, n. 2, e225369, 2024. DOI: 10.11606/issn.1981-3341.pontourbe.2024.225369. Disponível em: <https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/225369>. Acesso em: 04 set. 2026.

MORAES, Gabriel Cavalcante Bueno de. **“Essa é a minha cura”: uma etnografia das experiências de vida de mulheres vivendo com HIV em Rio Tinto (Paraíba)**. 2025. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/34154>. Acesso em: 24 jul. 2025.

NEVES, Ednalva. Viver com (e apesar de) a doença: apontamentos sobre a experiência do adoecimento crônico entre diabéticos da ADJP/PB, Brasil. **Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 1, n. 42, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/22790>. Acesso em: 27 out. 2026.

OLIVEIRA NETO, Francisco Paulino de. **“Todo mundo conhece todo mundo”: interioridade e a territorialidade do cuidado em HIV/Aids na atenção básica em Rio Tinto (Paraíba)**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023. Disponível em: [https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/29956/2/FranciscoPaulin\\_TCC.pdf](https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/29956/2/FranciscoPaulin_TCC.pdf). Acesso em: 04 set. 2026.

OLIVEIRA NETO, Francisco Paulino de; SILVA, Luziana Marques da Fonseca. “Todo mundo conhece todo mundo”: interioridade e a territorialidade do cuidado em HIV/Aids na atenção básica em Rio Tinto (Paraíba). **Revista Ártemis**, v. 40, n. 1, 2025. DOI: 10.22478/ufpb.1887-8214.2025v40n1.77599.

PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara de Monte-mór e a cidade de Rio Tinto: a mobilização indígena como reescrita da história. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, ano 4, v. esp. 2, p. 191-215, 2017.



PARKER, Richard. **O fim da Aids?** Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA), 2015.

PARKER, Richard; AGGLETON, Peter. **Estigma, discriminação e Aids**. 2. ed. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids, 2021.

RAMOS TORRES, Ramón. Metáforas del tiempo en la vida cotidiana. **Acta Sociológica**, n. 49, p. 51-69, maio/ago. 2009.

REIS, Geissy; FRANCH, Mónica. “Nunca mais fui a mesma”: uma abordagem antropológica das temporalidades em saúde no marco da Covid-19 e suas sequelas. **Áltera – Revista de Antropologia**, n. 21, 2026. No prelo.

RODRIGUES, Marilza; MAKSUD, Ivia. Abandono de tratamento: itinerários terapêuticos de pacientes com HIV/Aids. **Saúde em Debate**, v. 41, n. 113, p. 526-538, abr. 2017.

ROSA, Hartmut. **Aceleração**: a transformação das estruturas temporais na modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

SILVA, Luziana Marques da Fonseca; OLIVEIRA NETO, Francisco Paulino de; MORAES, Gabriel Cavalcante Bueno de. “Lá vem a onda!”: notas etnográficas sobre os impactos da pandemia de Covid-19 na Atenção Básica e na política de HIV/Aids em Rio Tinto/PB. In: MALUF, Sônia Weidner et al. (org.). **Antropologias de uma pandemia**: políticas locais, estado, saberes e ciência na Covid-19. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024. p. 169-196.

SILVA, Luziana Marques da Fonseca; OLIVEIRA NETO, Francisco Paulino de; MORAES, Gabriel Cavalcante Bueno de. Interações sinérgicas entre o HIV/Aids e a Covid-19: a descentralização do cuidado em HIV/Aids na atenção básica em Rio Tinto/PB (Paraíba). **Áltera – Revista de Antropologia**, v. 14, p. 1-25, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/64981>. Acesso em: 04 set. 2026.

SILVA, Luziana Marques da Fonseca; VIEIRA, Melba. (Re)pensando o HIV/Aids: novas respostas, velhos dilemas. **Brazilian Journal of Development**, v. 5, n. 8, p. 11168-11188, 2019.

SMITH-MORRIS, Carolyn. The chronicity of life, the acuteness of diagnosis. *In*: MANDERSON, Lenore; SMITH-MORRIS, Carolyn (ed.). **Chronic conditions, fluid states**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2010.



4

Enrique Bautista Rojas



## CAPÍTULO 4

# **“La suscripción para ejercer mi homosexualidad está cada vez más cara”: capitales y desigualdad en la comunidad gay mexicana**

Enrique Bautista Rojas<sup>1</sup>

En las últimas décadas, la visibilidad y aceptación de las disidencias sexuales ha crecido de manera notable en América Latina, especialmente en contextos urbanos donde los movimientos LGBTIQ+ han ganado presencia pública, mediática y política (Figari, 2010; Chaparro y Miranda, 2023; Arévalo, 2025). Sin embargo, esto no ha implicado la erradicación de desigualdades que atraviesan a las comunidades sexodiversas. Persisten jerarquías vinculadas a la clase, el capital económico y el cumplimiento de cánones de belleza dominante, que influyen en la integración y validación adentro de la comunidad (Barreto, Sandoval y Cortés, 2010).

En México, ciertos discursos celebratorios presentan a la “comunidad gay” como un espacio homogéneo, inclusivo y solidario. Esta noción ha sido central en agendas políticas, representaciones mediáticas y estrategias de mercadotecnia dirigida a consumidores

1. Doctorante en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología en el Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: kique\_pedagogo.unam@hotmail.com

LGBTIQ+ (Sender, 2003). No obstante, diversas investigaciones muestran que al interior de estos espacios persisten jerarquías de clase, raza, edad y corporalidad que reproducen —e incluso intensifican— las lógicas de distinción social predominantes (Monroy, 2020; Bustamante, 2024, Caraballo, 2024; Viteri, 2011; Pineda, 2018).

Este trabajo<sup>2</sup> analiza cómo dichas desigualdades se reproducen en la comunidad gay mexicana, donde el reconocimiento suele estar condicionado por capitales diferenciales. Las respuestas examinadas evidencian presiones asociadas al blanqueamiento, la juventud, la musculatura y determinados estilos de consumo como requisitos implícitos de pertenencia. Así, lejos de suspender jerarquías hetero y homonormativas, este espacio se configura como un campo social estratificado.

En este tenor, los objetivos son: a) identificar los capitales valorados en la comunidad gay mexicana y su traducción en dinámicas de inclusión y exclusión, y b) explorar las intersecciones entre clase, raza, edad y corporalidad en la configuración de jerarquías intracomunitarias. Con ello, se busca problematizar la idea de una comunidad homogénea y mostrar cómo las expectativas de consumo y estatus continúan produciendo exclusiones.

La relevancia del trabajo radica en subrayar que las disidencias sexuales no pueden analizarse al margen de las estructuras de clase, raza y corporalidad. Asimismo, dialoga con la literatura sobre homonormatividad y la incorporación neoliberal de las identidades gays (Duggan, 2002; Warner, 1999) y propone repensar críticamente la categoría de “comunidad” para evitar operar como un mito que invisibiliza desigualdades internas.

## MARCO TEÓRICO

Este trabajo articula la propuesta de Bourdieu con las teorías *queer* y *cuir* para analizar la reproducción de desigualdades al interior de la comunidad gay. Desde el enfoque bourdieuano, las jerar-

---

2. Agradezco las observaciones y comentarios a una versión previa de este texto a lx Drx. César Torres Cruz (CIEG, UNAM).

quías sociales se estructuran a partir de la distribución diferencial de capitales —económico, cultural, social y económico— que los sujetos movilizan en distintos campos, entendidos como espacios de disputa por legitimidad y posiciones (Bourdieu, 2000). El capital económico refiere a los recursos materiales y financieros; el capital cultural abarca conocimientos, credenciales educativas y disposiciones estéticas; el capital social se refiere a las redes de relaciones y contactos; mientras que el capital simbólico corresponde al reconocimiento y prestigio otorgados socialmente a los anteriores.

Bourdieu (2000) sostiene que las relaciones sociales y los recursos materiales no sólo definen la posición de las personas en una jerarquía social, sino que también contribuyen a su reproducción. Esto permite comprender que la pertenencia a la comunidad gay no depende únicamente de la orientación sexual, sino del acceso desigual a capitales que estructuran posiciones y jerarquías internas. A través del *habitus* —disposiciones incorporadas que orientan prácticas y percepciones— los sujetos internalizan criterios de exclusión como la juventud, la blancura, la musculatura o el consumo, reproduciendo distinciones al interior del propio espacio homosexual.

Asimismo, la noción de violencia simbólica (Bourdieu, 2012) es clave para explicar cómo estas jerarquías se naturalizan y son percibidas como legítimas incluso por quienes ocupan posiciones subordinadas. Esta noción es central para comprender cómo los sujetos gays marginados aceptan, a menudo con resignación, la idea de que no tener dinero, un cuerpo normativo o acceso a ciertos consumos los coloca en posiciones subordinadas dentro del (sub)campo homosexual.

Por su parte, las teorías *queer* y *cuir* problematizan los efectos normativos de estas dinámicas, mostrando cómo los espacios gays pueden reproducir regímenes ligados a la heteronormatividad, el neoliberalismo y la colonialidad (González, 2016; Lugones, 2014; Falconí, 2014). La teoría *queer*, surgida en la década de 1990, cuestiona la fijación de identidades sexuales y de género, subrayando su carácter performativo y relacional (Butler, 2007). Desde esta perspectiva, lo *queer* opera como una práctica crítica orientada a desestabilizar los regímenes que normativizan cuerpos y sexualidades. En esta línea,

Duggan (2002) advierte que la institucionalización de la identidad gay ha favorecido la emergencia de una homonormatividad: la incorporación de ciertos sujetos a lógicas neoliberales de consumo, domesticidad y respetabilidad, sin subvertir la heteronormatividad.

Desde la crítica decolonial, la teoría cuir enfatiza la dimensión interseccional de estas desigualdades (Crenshaw, 1989), señalando que clase, raza, edad y corporalidad atraviesan las experiencias sexuales y de género; de ello resulta que no todas los gays experimentan la exclusión de la misma forma. Esto implica que la “comunidad gay” no pueda asumirse como homogénea. En América Latina se ha documentado cómo dinámicas de blanqueamiento, clasismo y consumo estructuran las vivencias homosexuales urbanas (Viteri, 2011; Bello, 2009). Es un espacio atravesado por jerarquías coloniales y contradicciones internas.

La articulación de estos marcos permite analizar la comunidad gay como un subcampo en disputa, tensionado entre normalización y resistencia. Desde Bourdieu, se examina cómo los capitales estructuran posiciones y reproducen desigualdades; desde las perspectivas *queer* y cuir se problematizan los regímenes normativos que atraviesan dichas dinámicas. En conjunto, este enfoque posibilita comprender las luchas por reconocimiento y pertenencia al interior del espacio gay, así como las resistencias que emergen frente a sus lógicas excluyentes.

## DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

El estudio tiene un enfoque cualitativo (Denzin y Lincoln, 2018), orientado a comprender las experiencias y significados que varones gays cisgénero atribuyen a su pertenencia —o no— a la “comunidad gay”. Se optó por un diseño de tipo exploratorio descriptivo, ya que se indagan fenómenos sociales poco documentados en el contexto mexicano, particularmente en relación con las dinámicas de clase, corporalidad y racialización en la comunidad gay.

El “corpus” se conformó por 133 respuestas escritas por igual



número de perfiles de varones gays en diferentes publicaciones en las redes sociales, específicamente “X”, durante el primer semestre del 2025. Esto permitió captar las percepciones y valoraciones que los usuarios construyen sobre las dinámicas intracomunitarias. Trabajar con discursos recogidos de plataformas digitales se debe a dos razones: a) por la creciente centralidad de lo digital en la configuración de sociabilidades homosexuales (Mowlabocus, 2010; Monjarás y Mena, 2022) y b) por la posibilidad de acceder a expresiones espontáneas, lo cual permite observar con mayor naturalidad juicios, tensiones y contradicciones de los sujetos.

En el análisis se utilizó la estrategia de codificación temática, inspirada en la Teoría Fundamentada (Glaser y Strauss, 2006; Charmaz, 2002), la cual consistió en tres fases: 1. Codificación abierta, es decir, la identificación de ejes temáticos emergentes en el “corpus” (capital económico, corporalidad, consumo, marginación, movilidad social, etc.); 2. Codificación axial, es decir, la articulación de estos ejes en categorías analíticas más amplias para comprender las lógicas de pertenencia y exclusión; y 3. Codificación selectiva, o sea, la integración de las categorías en torno a un eje interpretativo central: la comunidad gay como espacio social fragmentado y atravesado por disputas de capital y procesos de normalización. La codificación se realizó de manera manual (sin el uso de *software*), privilegiando la cercanía al texto y la sensibilidad teórica derivada del marco conceptual.

En los testimonios analizados y presentados aquí, se garantizó el anonimato de los usuarios con la eliminación de los nombres. Además, se evitó cualquier dato que permitiera identificarlos. Esto responde a las recomendaciones éticas para investigaciones en entornos digitales (Markham y Buchanan, 2012).

## RESULTADOS

### *a) Capital económico como requisito de pertenencia*

En las respuestas, el capital económico es percibido como un elemento indispensable para “pertenecer” a la comunidad gay. Éste no

se limita a recursos materiales, sino a la posibilidad de transformarlos en formas de legitimidad simbólica que permiten ocupar posiciones de prestigio en un campo social (Bourdieu, 2000). En el universo gay urbano, el acceso a bares, antros, gimnasios, viajes y consumo notable son condiciones de reconocimiento.

Una respuesta en una publicación de “X” lo sintetiza así: “si eres pobre eres joto, si tienes dinero eres gay” (Usuario 1). La frase muestra que la pertenencia no depende sólo de la orientación sexual, sino de la capacidad de encarnar un ideal aspiracional asociado al poder adquisitivo. Este enunciado también articula una diferenciación simbólica interna donde el capital económico produce distinciones jerárquicas que generan estigmas (“pobre”, “joto”) al interior de un grupo que parece homogéneo desde afuera.

Hay usuarios que refirieron que el consumo opera como marcador de inclusión. Desde la ropa y el celular, hasta los viajes y las expectativas de ocio, todo se inscribe en un circuito donde el valor de los sujetos se mide por su capacidad de exhibir capital económico. Como afirma uno de ellos: “si no tienes dinero, no estás en tendencia en ropa, tu ropa las compras en otro lado, no traes un iPhone, etc., te excluyen y te hacen menos” (Usuario 2). Aquí se observa cómo el capital económico se entrelaza con el capital cultural objetivado (ropa de marca, tecnología, espacios de consumo), que funciona como una suerte de “contraseña” o “clave de acceso” para entrar a ciertos circuitos sociales.

Hay casos donde los usuarios describen la presión de mantener un estatus ficticio, incluso a costa de su estabilidad económica: “he estado en círculos de gays clase media y algunos son demasiados superficiales, hasta endeudados para aparentar estatus porque en las colonias que viven van a lugares caros y compran cosas de alto valor” (Usuario 3). Como se aprecia, existe un ajuste de los comportamientos individuales a las normas dominantes, aun cuando ello implique contradicciones o tensiones, como el endeudamiento y el sacrificio personal. Esto revela cómo los sujetos internalizan el mandato de ostentar capitales, incluso si no los poseen en realidad.

Las respuestas también visibilizan que la lógica económica re-

gula la sociabilidad cotidiana, así como dinámicas afectivas y eróticas. Como narra un usuario: “en este mundo gay sólo puedes estar con los de tu misma clase y eso se me hace super triste porque wtf cuantas personas no te pierdes de conocer tanto de arriba como de abajo” (Usuario 4). La pertenencia queda así constreñida y limita las posibilidades de establecer vínculos, a la vez que refuerza una segregación interna que replica el orden de la sociedad mayoritaria.

Las respuestas permiten reconocer cómo las comunidades sexodiversas no necesariamente subvierten los regímenes heteronormativos y reproducen jerarquías a través de la lógica de clase. Si la heteronormatividad impone modelos de éxito basados en la familia nuclear, el trabajo formal y la estabilidad económica, la comunidad gay —al menos desde lo encontrado y desde una vertiente dominante— responde con sus propias prescripciones: consumo, lujo, viajes, cuerpos esculpidos en el gimnasio y dispositivos tecnológicos de última generación.

La exclusión no se limita a lo económico, sino que se transforma en una narrativa de legitimación. Quien no posee el capital suficiente no sólo queda fuera de ciertos espacios, sino que es relegado material y simbólicamente. Así lo sugiere un comentario: “en todo aspecto ‘importante’ de la comunidad es necesario tener dinero, el gym cuesta, los viajes cuestan, conocer lugares cuesta... el feo no es feo por feo sino por pobre” (Usuario 5, comillas del original). El insulto se articula a partir de la precariedad económica, lo que refuerza la violencia simbólica que Bourdieu (2012) describe: la imposición de categorías de inferioridad que los dominados terminan por aceptar como naturales.

El capital económico organiza la pertenencia y moldea los deseos, los cuerpos y los vínculos. Hay la imposición de un modelo de “gay exitoso” que excluye a quienes no cumplen con los requisitos materiales de pertenencia.

#### *b) Capital estético-corporal como mecanismos de inclusión-exclusión*

Otro hallazgo es la importancia que adquiere el cuerpo como recurso de distinción. El cuerpo no sólo es una entidad biológica,

sino el soporte material y depósito de distintos capitales (Bourdieu, 2007). Lo estético y corporal se convierten en mecanismos que habilitan o restringen la pertenencia: se requiere un cuerpo joven, delgado o musculoso, trabajado en el gimnasio y cuidado con tratamientos de belleza para poder ser reconocido como sujeto legítimo en determinados círculos.

Hay testimonios que son explícitos acerca de esto: “si no encajas en los estándares de belleza masculina eres sumamente discriminado, y todo eso necesita dinero” (Usuario 6). El cuerpo es simultáneamente un bien para producir y un signo de estatus, pues mantenerlo requiere recursos económicos (membresía de gimnasio, suplementos, rutinas de cuidado estético), pero también disciplina y alineación a un ideal normativo. Otro participante lo expresa con ironía: “ps al final gay sin skincare no es nadie” (Usuario 7), evidenciando cómo los regímenes de cuidado corporal son prácticas obligatorias de la validación social.

La presión estética se entrelaza con el clasismo. Un participante comenta: “si no eres guapo nadie te pela al menos que tengas dinero, o si no tienes dinero pues andan contigo por ser hegemónicamente atractivo” (Usuario 8). Lo corporal puede operar como sustituto del capital económico, configurando un sistema de equivalencias donde belleza y recursos son intercambiables. En palabras de otro testimonio: “hay dos formas de pertenecer sin necesidad del estatus económico: 1) Tener belleza física y 2) Un pitote. Con eso te abren las puertas de la comunidad” (Usuario 9).

Como se aprecia, la normatividad estética reproduce modelos corporales de la cultura masculina heterosexual dominante: juventud, delgadez, musculatura y virilidad. Los cuerpos que no se ajustan a estos estándares —mayores, feminizados, gordos, racializados, discapacitados— son sistemáticamente excluidos o invisibilizados. Como comenta un participante: “ser gay siendo adulto se siente como estar en la secundaria donde todos son pretenciosos” (Usuario 10). Esta metáfora escolar muestra la persistencia de un régimen de vigilancia constante sobre el cuerpo, donde la validación depende de la apariencia.

Igualmente, las respuestas evidencian que el rechazo estético

se traduce en violencia simbólica. Una respuesta ilustra cómo incluso la ropa íntima puede convertirse en criterio de aceptación o no: “una vez me paso con un ligue que traía unos humildes Fruit of the Loom y me ‘sugirió’ comprar uno CK o unos Tommy” (Usuario 11, comillas del original). Esto muestra la sutileza de los mecanismos de exclusión: no se trata únicamente del cuerpo, sino de los signos asociados a él y que marcan diferencias entre quienes cumplen con la norma estética y quienes quedan relegados.

Bourdieu (1998) también sostiene que los cuerpos son portadores de distinción porque incorporan prácticas, gustos y estilos de vida que funcionan como marcadores de clase. En la comunidad gay, la producción de un cuerpo normativo implica disciplina individual y la internalización de un mandato colectivo: el cuerpo es un capital simbólico, es decir, credencial de pertenencia. Esto se evidencia en respuestas como: “siento que debo ser joven, guapo, con cuerpazo y con dinero. De lo contrario pertenezco a la comunidad gay marginada” (Usuario 12).

De este modo, la comunidad gay reproduce y refuerza regímenes heteronormativos de belleza. Como sintetiza otro participante: “no solo económico, ser hegemónico y joven, sino eres invisible” (Usuario 13). La frase confirma que la visibilidad —un valor central en las luchas LGBTIQ+— se encuentra mediada, excluyendo a quienes no logran o no desean cumplir con el mandato estético dominante.

### *c) Capital cultural y consumo*

Las respuestas también subrayan que la pertenencia se extiende al terreno del capital cultural y del consumo. Este capital puede presentarse en su forma objetivada (bienes materiales, dispositivos tecnológicos, ropa de marca, acceso a espacios de ocio) y en su forma incorporada (gustos, estilos de vida, modos de hablar y comportarse) (Bourdieu, 2000). En la comunidad gay urbana, este capital es un marcador central. Un participante abrevia esta lógica: “me gana la ansiedad de traer que el modelito de moda, el último iPhone, que ir a ciertos antros y así, pero luego me acuerdo [de] que casi siempre

es puro elitismo y clasismo y se me pasa” (Usuario 14). Aquí se aprecia cómo el acceso a dispositivos tecnológicos y a espacios de ocio es un requisito de pertenencia, pero también fuente de ansiedad. No se trata de simples objetos de consumo: son símbolos de distinción y pasaportes de legitimidad.

La centralidad del consumo también se manifiesta en la descripción de la vida gay como costosa: “pus si quieres pertenecer obvio necesitas ir a los eventos sociales gay: marchas, antros, shows, viajes e incluso clubs de sex. *Spoiler*, ninguno es barato” (Usuario 15). El ocio aparece como una especie de obligación social, donde la participación en determinados circuitos culturales define quienes quedan dentro o afuera. Este consumo reafirma la lógica neoliberal que atraviesa las subjetividades contemporáneas: la identidad se construye y valida a partir de lo que se posee, se viste o se exhibe en redes sociales. Un testimonio lo pone en evidencia: “redes como IG o Grindr han detonado en más de una ocasión esa sensación de poca valía” (Usuario 16). Las plataformas digitales son escenarios de visibilidad, donde el capital cultural se mide en términos de *likes*, seguidores, fotos en lugares de prestigio y exhibición de estilos de vida aspiracionales.

No obstante, en las respuestas también hay una crítica a este mandato consumista. Algunos usuarios subrayan la artificialidad de estas dinámicas: “no, en realidad no hay que mantener sino APARENTAR. Para ser parte de la comunidad solo tienes que odiar la gordura, odiar envejecer, sentir que eres mejor que todos los demás... vaya, solo ser un ególatra y ya” (Usuario 17, mayúsculas del original). Esta postura evidencia que el consumo no siempre se traduce en disfrute, sino en presión social, reproduciendo una cultura de apariencias que precariza a los sujetos en lo material y simbólico. Como ya señalaba una respuesta previa sobre el endeudamiento, el capital cultural y de consumo se articula con prácticas que se ajustan a los códigos dominantes, aunque ello implique contradicciones materiales. El consumo se convierte en un *performance*: una representación constante de pertenencia a través de objetivos y experiencias.

En el *corpus*, se observa cómo las marcas, los viajes y la parti-

cipación en ciertos espacios de ocio funcionan como capital simbólico que distingue entre quienes pueden y quienes no pueden “estar dentro”. En palabras de un sujeto: “la suscripción para ejercer mi homosexualidad está cada vez más cara” (Usuario 18). La ironía del comentario expone una realidad estructural: pertenecer tiene un costo, no sólo económico, sino cultural y simbólico. Estas dinámicas muestran cómo el consumo es un dispositivo de normalización que refuerza jerarquías. Los gays que no acceden a estas prácticas son situados como “otros” en el propio espacio sexodiverso. La comunidad es escenario de competencia donde la moda, la tecnología y los viajes son criterios de inclusión.

#### *d) Fragmentación intracomunitaria y estrategias de resistencia*

Un hallazgo más es la fragmentación interna que atraviesa a la comunidad gay. Las respuestas evidencian lo que Bourdieu (1990) describiría como un (sub)campo atravesado por luchas de poder, donde distintos agentes disputan la legitimidad de definir qué significa “ser gay” y qué cuerpos, estéticas o estilos de vida merecen reconocimiento. Lejos de constituir un espacio homogéneo, la comunidad aparece como un terreno conflictivo donde la pertenencia se negocia constantemente.

En algunas respuestas hay un sentimiento de extrañamiento en el propio grupo. Como señala un participante: “en verdad no me siento de la comunidad gay porque no tengo el mismo estilo de vida de muchos gays, y es muy raro... me siento como fuera aun siendo gay” (Usuario 22). Esta experiencia muestra que la disidencia sexual no garantiza inclusión automática; las diferencias de clase, estética, edad o corporalidad convierten la pertenencia en un privilegio restringido. En la misma línea, otro usuario afirma: “no [necesito dinero] para pertenecer, pero sí para ser validados por otros jotos clasistas y racistas mexas... si te vale verga, no necesitas dinero para ser gay, tal vez de una pareja sexual o romántica para validarte” (Usuario 23). La validación es un proceso mediado por jerarquías internas.

La fragmentación además se expresa explícitamente en térmi-



nos estructurales: “si, al ser una población socialmente vulnerable se agudizan otras diferencias sociales como las de raza y clase que se añaden a los cánones de belleza fuertemente establecidos en la comunidad” (Usuario 24). La disidencia sexual, por tanto, no suspende las desigualdades sociales, sino que las reconfigura en su interior. Por tanto, la comunidad gay no puede pensarse como un bloque compacto, sino como un espacio plural y conflictivo donde inclusión y exclusión se reproducen simultáneamente. Un participante lo formula de esta manera: “eso de formar parte de la comunidad, pues creo que primero debería existir una comunidad como tal, que honestamente no creo que podamos definirla así” (Usuario 25). En algunos casos, la crítica es más tajante: “no existe una ‘comunidad gay’ como si se tratara de una secta. Es un movimiento sociopolítico y nada más” (Usuario 21).

Ahora bien, frente a esta estructura jerárquica no todos los sujetos adoptan una posición pasiva. Junto con el extrañamiento y la exclusión, emergen estrategias de resistencia y contranarrativas que cuestionan los criterios dominantes de pertenencia. Algunas adoptan la forma de distanciamiento explícito:

Nunca he sentido esa necesidad, pero la vida allá es cara jeje... siempre me ha valido madre pertenecer dentro de la comunidad gay... me di cuenta [de] que es un mundo clasista, racista, ególatra, envidioso, etc.... si no estás o no piensas como ellos quieren, te rechazan (Usuario 19).

Aquí el sujeto no intenta acumular los capitales exigidos, sino rechazar las reglas del juego, deslegitimando el espacio que lo excluye. Otras respuestas reformulan los criterios de pertenencia desde una lógica alternativa: “yo he visto grupos donde prima el apoyo mutuo y el cariño, sin importar el bolsillo: pertenecer es compartir, no competir” (Usuario 20). Esta afirmación desplaza el valor de lo material hacia lo afectivo y relacional, proponiendo una comunidad basada en la solidaridad más que en la competencia.

También aparecen recursos como la ironía —mencionada previamente en torno a la idea de una “credencial” para ejercer la homosexualidad— que ridiculiza la equiparación entre identidad y membresía

de consumo. La burla funciona como mecanismo de desnaturalización: al exagerar la lógica excluyente, la vuelve visible y cuestionable.

Desde una lectura bourdieuana, estas posturas son intentos de reconfiguración de las posiciones en el campo. En lugar de internalizar las prescripciones de consumo, belleza o éxito económico, hay quienes generan disposiciones alternativas que valoran la autenticidad, el apoyo mutuo o la autonomía frente a la validación externa. No obstante, estas estrategias —ya sea el retiro, la crítica o la creación de micro comunidades— no eliminan las desigualdades estructurales. Más bien revelan que la comunidad gay es un espacio atravesado por disputas constantes (Romero, 2003) por la representación y la participación legítima, donde cada subgrupo intenta imponer sus criterios de distinción.

## DISCUSIÓN

La investigación ha dado cuenta, siguiendo los objetivos planteados, de la forma en que ciertos capitales son valorados en la comunidad gay mexicana, generando procesos de inclusión o exclusión según su posesión diferencial. En esto se entrecruzan dimensiones como clase, raza, edad y corporalidad, configurando jerarquías intracomunitarias que atraviesan prácticas, discursos y subjetividades en contextos urbanos. Los hallazgos muestran que los capitales económico y cultural son mecanismos de distinción y control simbólico que delimitan los márgenes de pertenencia. El consumo, en este marco, funciona como dispositivo de demarcación interna: el acceso a determinados objetivos, espacios y estilos de vida se convierte en condición de reconocimiento. Se advierte, así, una imbricación entre clase, consumo y sexualidad que impactan en el deseo y en la construcción identitaria.

En este entramado, el capital estético corporal también es un dispositivo central de inclusión y exclusión, en ocasiones intercambiable con el capital económico. Opera un régimen de normatización que privilegia cuerpos jóvenes, musculosos y masculini-

zados, erigiendo al cuerpo como frontera simbólica y material. El cuerpo se constituye en depósito de capital simbólico (Bourdieu, 2007), delimitando lo deseable y produciendo marginación sobre quienes no se ajustan a los cánones dominantes. Estas dinámicas reproducen formas de violencia simbólica que reinscriben, al interior de la disidencia sexual, lógicas de la normatividad cishétero.

No obstante, junto a la reproducción de jerarquías emergen tensiones y fisuras. La comunidad gay aparece menos como un espacio cohesionado y más como un subcampo de disputas entre homogeneización normativa y multiplicidad de experiencias. Algunas voces relativizan el consumo como criterio de pertenencia y proponen redefinir lo comunitario en torno al apoyo mutuo; otras, incluso, cuestionan la existencia misma de una comunidad unificada. Las diferencias internas fragmentan la supuesta unidad y evidencian que lo gay no es estable ni homogéneo, sino un espacio de permanente disputa.

La noción de homonormatividad es clave para comprender estas dinámicas. Siguiendo a Duggan (2002), la homonormatividad implica la incorporación sujetos gays al neoliberalismo mediante el consumo, la respetabilidad y la domesticación política. El *corpus* confirma que, en el contexto mexicano, esta lógica se articula con el clasismo y el racismo, reforzando desigualdades históricas bajo la apariencia de inclusión. La pertenencia deja de jugarse únicamente en el reconocimiento de la orientación sexual y se desplaza hacia la exhibición de capitales y la adecuación de ideales hegemónicos de éxito, masculinidad y blanquitud.

Estos hallazgos dialogan con investigaciones que han problematizado la relación entre sexualidad y mercado, como las de Sender (2003), así como con estudios latinoamericanos sobre consumo y “pink market”, como las de Cuatin (2023) en Colombia y la de Braticevic (2011) en Argentina, que muestran cómo el capitalismo contemporáneo convierte la identidad sexual en nicho de dilapidación. El *corpus* aquí analizado confirma esta tendencia, al mostrar cómo la pertenencia se mide en función de la capacidad de consumir y exhibir determinados bienes y estilos de vida.

Asimismo, coinciden con trabajos, como los de Ariza (2018) en Córdoba, Sevilla y Madrid y Gómez (2019) en la Ciudad de México y Londres, que muestran cómo las plataformas digitales intensifican la lógica de visibilidad y validación estética, reproduciendo jerarquías preexistentes en el espacio *online*. De igual modo, las referencias a procesos de racialización y clasismo intracomunitario se articulan con investigaciones regionales (Pineda, 2017; Viteri, 2011) que evidencian la persistencia de la blanquitud como capital simbólico y confirmando que la disidencia sexual no suspende las desigualdades estructurales, sino que las reconfigura.

La crítica a la idea de una comunidad homogénea conecta con los planteamientos de Michael Warner (1999), quien cuestiona la noción de identidad gay universal y estable. Los comentarios en “X” que niegan la existencia de una comunidad homogénea confirman la vigencia de esta perspectiva: lo gay no es una unidad política y social cerrada, sino un conjunto de experiencias fragmentadas, atravesadas por contradicciones internas.

En conjunto, el estudio muestra que la comunidad gay funciona como un subcampo de luchas por la definición legítima de la pertenencia (Bourdieu, 1990). Si hacia el exterior el concepto de “comunidad” tiene un valor estratégico como mito movilizador (Gamson, 2002) y puede articularse un frente común ante la heteronormatividad, hacia el interior hay múltiples líneas de diferenciación. Hay un valor estratégico y político, pero en la práctica opera como mito movilizador que oculta fragmentaciones y desigualdades. Reconocer estas tensiones no implica desestimar la organización LGBTIQ+, sino problematizar los regímenes internos de exclusión que limitan su potencial emancipador.

Los hallazgos también tienen implicaciones para el debate sobre ciudadanía sexual. Ken Plummer (2003) ha señalado que los derechos sexuales se construyen en tensión con las normas de consumo y respetabilidad. En el caso analizado, los hallazgos sugieren que la pertenencia aparece más vinculada a la capacidad individual de exhibir capitales que al ejercicio colectivo de derechos. Esto plantea la necesidad de ampliar las luchas más allá del reconocimiento

formal, incorporando una reflexión crítica sobre las desigualdades intracomunitarias y sus cruces interseccionales (Crenshaw, 1989).

Antes de terminar el subapartado, cabe señalar algunas limitaciones. Al centrarse en testimonios recolectados en espacios digitales, se recogen voces diversas, pero no representativas de la heterogeneidad de los varones gays en México, especialmente aquellos situados en contextos rurales, indígenas o con menor acceso a plataformas digitales. Asimismo, el enfoque cualitativo permite captar matices discursivos y simbólicos, pero no dimensionar cuantitativamente su extensión. Futuras investigaciones podrían complementar este abordaje con estudios comparativos o estrategias mixtas que contemplen dimensiones de clase, raza, edad y corporalidad. Finalmente, el análisis se concentra en varones gays cisgénero, dejando pendiente explorar otros grupos de diversidad sexual y de género. Son necesarias investigaciones que profundicen interseccionalmente las jerarquías más allá del sujeto gay masculino.

## CONCLUSIONES

La comunidad gay en México no puede comprenderse como un grupo homogéneo ni plenamente solidario, sino como un espacio fragmentado y estructurado por la distribución desigual de capitales, atravesado por marcadores de clase, raza, edad y corporalidad. Las respuestas recopiladas muestran que la pertenencia depende menos de la orientación sexual compartida que de la capacidad de acumular y exhibir capitales específicos que otorgan legitimidad.

Uno de los hallazgos centrales es la paradoja que atraviesa este espacio: mientras hacia el exterior la comunidad se presenta como refugio frente a la heteronormatividad, al interior reproduce lógicas de exclusión que replican —y en ocasiones intensifican— regímenes de poder de la sociedad mayoritaria. En este sentido, la idea de una comunidad inclusiva opera más como mito político movilizador que como experiencia homogénea y generalizable.

El marco bourdieuano permitió visibilizar cómo los capitales organizan posiciones y legitiman jerarquías en el campo sexual,

mientras que las teorías *queer* y *queer* posibilitaron problematizar los efectos, particularmente en lo relativo a lo homonormatividad. La articulación de ambos enfoques mostró que las identidades gays urbanas se configuran en una tensión constante entre normalización y resistencia, produciendo trayectorias diversas y, con frecuencia, contradictorias. Asimismo, los resultados evidencian que las redes sociodigitales intensifican las dinámicas de validación y reconocimiento donde la aceptación se vincula con la exhibición de cuerpos normativos y consumos aspiracionales. La dimensión digital amplifica así las jerarquías ya existentes y extiende la competencia simbólica más allá de los espacios físicos tradicionales.

A partir de estos hallazgos, se vuelve necesario repensar críticamente la noción de “comunidad gay” en México. Si bien el término conserva el valor estratégico en el activismo y en la construcción de agendas de derechos, su uso acrítico puede invisibilizar exclusiones internas y reforzar desigualdades históricas. Reconocer esto no debilita la acción política, sino que posibilita construir proyectos inclusivos, sensibles a las diferencias e interseccionalmente situados. Esto es un paso relevante para imaginar formas de pertenencia más horizontales, críticas y solidarias, capaces de subvertir —y no sólo reproducir— los regímenes de exclusión.

Finalmente, futuras investigaciones deberán explorar cómo estas dinámicas operan en otros sectores de la diversidad sexual y de género, así como en contextos rurales, indígenas y periféricos donde las desigualdades de clase y raza adquieren configuraciones específicas. Profundizar en el papel de los entornos digitales en la producción de subjetividades sexodisidentes también es una línea de trabajo relevante.

## REFERENCIAS

- ARÉVALO, Amaral. Ciudadanías sexuales vivibles: un panorama latinoamericano y caribeño. *In*: ARÉVALO, A. (coord.). **Ciudadanías sexuales vivibles en América Latina y el Caribe**. Buenos Aires: CLACSO, 2025. p. 15-70.
- ARIZA, Saúl. “Las plumas son para las gallinas”: masculinidad, plumofobia y discreción entre hombres. **Disparidades**, [S. l.], v. 73, n. 2, p. 453-470, 2018.
- BARRETO, Idaly; SANDOVAL, Marithza; CORTÉS, Omar Fernando. Prácticas de consumo y estilo de vida de la población LGTB de Bogotá. **Diversitas**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 165-184, 2010.
- BELLO, Jeisson. ¡Qué sexo tan brutal!: estereotipos sexo-raciales, resistencias e interseccionalidad en “homosexuales negros” en Bogotá-Colombia. *In*: MÉNCIAS, J.; PEÑALOZA, L. (ed.). **Latinoamérica libre y multicultural**. La Paz: Oacis, 2010. p. 179-188.
- BOURDIEU, Pierre. Algunas propiedades de los campos. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Sociología y cultura**. México: Grijalbo; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. p. 135-141.
- BOURDIEU, Pierre. Títulos y cuarteles de nobleza cultural. *In*: BOURDIEU, Pierre. **La distinción**. Madrid: Taurus, 1998. p. 9-95.
- BOURDIEU, Pierre. Las formas del capital: capital económico, capital cultural y capital social. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Poder, derecho y clases sociales**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 131-164.
- BOURDIEU, Pierre. Estructuras, habitus, prácticas. *In*: BOURDIEU, Pierre. **El sentido práctico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. p. 85-105.
- BOURDIEU, Pierre. Violencia simbólica. **Revista Latina de Sociología**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 1-4, 2012.
- BRATICEVIC, Katia. **¿El mercado amistoso? Entre el reconocimiento social de la diversidad sexual y la inclusión en el consumo mediante la estrategia “gay friendly”**. 2011. Tesina de grado – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.



BUSTAMANTE, Walter. Subjetividades disidentes e interseccionales: un aporte a las luchas comunes, desde las disputas y los estudios en torno al cuerpo, el género y la sexualidad. **Revista Kavilando**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 337-360, 2024.

BUTLER, Judith. **El género en disputa**. Barcelona: Paidós, 2007.

CARABALLO, Pablo. Los límites de la “hermandad”: modernidad e identidad gay en México. **La Ventana**, [S. l.], v. 6, n. 52, p. 70-99, 2020.

CHAPARRO, Amneris; MIRANDA, Ana. Disidencias sexogenéricas en América Latina y el Caribe. **Tramas y Redes**, [S. l.], n. 4, p. 17-28, 2023.

CHARMAZ, Kathy. Qualitative interviewing and grounded theory analysis. In: GUBRIUM, J.; HOLSTEIN, J. (ed.). **Handbook of interview research**. Thousand Oaks: Sage, 2002. p. 675-694.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1, p. 139-167, 1989.

DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna. Introduction: the discipline and practice of qualitative research. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna (ed.). **The SAGE handbook of qualitative research**. 5. ed. Thousand Oaks: Sage, 2018. p. 29-71.

DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism. In: CASTRONOVO, R.; NELSON, D. (ed.). **Materializing democracy: toward a revitalized cultural politics**. Durham: Duke University Press, 2002. p. 175-194.

FALCONÍ, Diego. De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. **Mitologías Hoy**, [S. l.], n. 10, p. 95-113, 2014.

FIGARI, Carlos. El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. In: MASSETTI, A.; VILLANUEVA, E.; GÓMEZ, M. (comp.). **Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario**. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2010. p. 225-240.

GAMSON, Joshua. ¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema. In: MÉRIDA, R. (ed.). **Sexualidades transgresoras**. Barcelona: Icaria, 2002. p. 141-172.

- GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm. The discovery of grounded theory. *In*: GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm. **The discovery of grounded theory**. Chicago: Aldine, 2006. p. 1-19.
- GÓMEZ, Iván. Grindr y la masculinidad hegemónica: aproximación comparativa al rechazo de la feminidad. **Estudios Sociológicos**, [S. l.], v. 37, n. 109, p. 39-68, 2019.
- GONZÁLEZ, Gabriela. Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. **De Raíz Diversa**, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 179-200, 2016.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *In*: ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, D.; OCHOA, K. (ed.). **Tejiendo de otro modo**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 57-74.
- MARKHAM, Annette; BUCHANAN, Elizabeth. **Ethical decision-making and internet research**: recommendations from the AoIR Ethics Working Committee. Version 2.0. [S. l.]: Association of Internet Researchers, 2012. Disponível em: <https://pure.au.dk/ws/portalfiles/portal/55543125/aoirethics2.pdf>. Acesso em: 20 out. 2025.
- MONJARÁS, Rafael; MENA, Ramón. El cuerpo situado en Grindr®: experiencias de la sexualidad gay en la interacción digital. **GénEros**, [S. l.], v. 28, n. 30, p. 183-214, 2021.
- MONROY, Norman Iván. La construcción de cuerpos y subjetividades sexo-género disidentes en Latinoamérica. **La Ventana**, [S. l.], v. 6, n. 52, p. 100-128, 2020.
- MOWLABOCUS, Sharif. Introductions: the personal, the political and the perverse. *In*: MOWLABOCUS, Sharif. **Gaydar culture**. Farnham: Ashgate, 2010. p. 1-20.
- PLUMMER, Ken. Intimate citizenship in an unjust world. *In*: ROMERO, M.; MARGOLIS, E. (ed.). **The Blackwell companion to social inequalities**. Malden: Blackwell, 2005. p. 75-99.
- SENDER, Katherine. Sex sells: sex, class, and taste in commercial gay and lesbian media. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 331-365, 2003.
- VITERI, María Amelia. Las diversidades y la antropología. *In*: ENRÍQUEZ, K. (comp.). **La arqueología y la antropología en Ecuador**. Quito: Ediciones Abya-Yala/UPS, 2011. p. 149-178.

WARNER, Michael. **The trouble with normal:** sex, politics, and the ethics of queer life. New York: Free Press, 1999.



5

Fer Vélez Rivera



## CAPÍTULO 5

# Fenomenología de la constitución de las corporalidades sexo-género disidentes

Fer Vélez Rivera<sup>1</sup>

### FENOMENOLOGÍA CRÍTICA PARA LA CONSTITUCIÓN DE MARCOS SEXO-GÉNERO DISIDENTES CRÍTICOS

La fenomenología trascendental crítica es el ejercicio filosófico que busca pensar las estructuras más fundamentales que dan sentido y significado a la experiencia vivida, mientras que al mismo tiempo señala cómo algunas de ellas son producto de relaciones hegemónicas de poder que constituyen, reproducen y normalizan violencias, opresiones y exclusiones históricas hacia determinados grupos sociales (Guenther, 2019). Algunas de las principales ventajas de optar por dicho marco epistemológico para dar cuenta de la realidad social en la que habitamos son las siguientes. En primer lugar, garantizamos la vinculación entre nuestro modo cotidiano de

---

1. Doctora en Humanidades, línea de Filosofía Moral y Política (UAM-Iztapalapa); profesora de Ética Contemporánea de la Licenciatura en Filosofía (UNAM). Correo electrónico: ferkus-sion@gmail.com

interactuar con nuestro entorno y el tipo de crítica que podamos hacerle a él. En segundo lugar, partimos de los saberes situados de aquellas personas íntimamente involucradas en los fenómenos de nuestro interés, haciendo de sus experiencias el punto de partida de la indagación. Por último, gracias a la fenomenología podemos distinguir, aunque sea momentáneamente, el papel que juegan las ciencias particulares, tanto naturales como sociales, por un lado, y la filosofía por otro, en los estudios trans, multi e interdisciplinarios. La filosofía aportaría una visión crítica de los sentidos y significados que se otorgan a ciertas estructuras bajo ciertos supuestos, con ello, es posible evaluar su alcance y poder explicativo.

Ahora bien, la fenomenología trascendental crítica distingue entre dos tipos de estructuras que dan sentido y significado a la experiencia vivida: aquellas que son trascendentales, es decir, las que son condiciones necesarias para cualquier experiencia posible, y aquellas que resultan ser más bien cuasi-trascendentales (Guenther, 2019). Estas últimas son históricas y contingentes, pero resultan ser imperantes dentro de un horizonte de experiencias enmarcado en una determinada y hegemónica red de relaciones de poder. Dichas estructuras cuasi-trascendentales aparecen a primera vista como inevitables, pero en realidad son sostenidas en el tiempo por hábitos, acciones y reacciones que se despliegan de las formas de actuar de la gran mayoría de las personas bajo una actitud de naturalidad espontánea y cotidiana con la que se desenvuelven en la vida práctica. Dichos hábitos, acciones y reacciones suponen estas estructuras históricas porque éstas les brindan confiabilidad al ser caminos ya anteriormente recorridos o al utilizar recursos, discursos e instituciones previamente elaboradas; es decir, dichas estructuras ya están “a la mano”. Ahora bien, es importante distinguir entre ambos tipos de estructuras, ya que el modo en que la fenomenología podrá criticar a muchas de las que son contingentes será apuntando a las potencias de las que son trascendentales. Es en nombre de estas últimas estructuras, como lo son la subjetividad pura y su corporalidad, que será posible cuestionar las violencias, exclusiones y opresiones que operan bajo ciertos horizontes de sentido y significado de la experiencia.

Algunas consideraciones mínimas sobre las estructuras trascendentales de la experiencia vivida son las siguientes. En cuanto a la llamada subjetividad pura, este concepto técnico de la fenomenología hace referencia a la singular unidad de todas las experiencias que vive cualquier ser viviente, incluyendo a las personas (Husserl, 2014). La subjetividad pura, en tanto estructura trascendental, no se identifica con el *cogito* cartesiano, es decir, con la actividad intelectual abstracta y objetivante que permite reducir toda la experiencia vivida al orden del cálculo científico-natural, ni tampoco es el ego freudiano, que indica el sistema perceptual autoconsciente y en vigilia, constantemente acechado por procesos de lo inconsciente. Antes bien, la subjetividad pura hace posible este tipo de modos históricos de ser del yo, así como muchos otros que incluso se les oponen. Finalmente, la subjetividad pura tampoco es el yo empírico, histórico, concreto y personal, inserto en un mundo social, el cual es objeto de estudio de las distintas ciencias sociales y que, sin duda, es el producto de determinados marcos lingüísticos y culturales. La razón de lo anterior es que existen sociedades históricas que, o bien conciben el “yo” de manera muy diferente al que es producto de los imaginarios modernos occidentales (que suelen ser marcadamente individualistas, egoístas, blancos y cis-heterosexistas) o bien en ellas de plano no hay un concepto propiamente formado del “yo”. Más bien, la subjetividad trascendental indica la radical singularidad de la existencia que posee experiencias infinitamente variadas, pero que les son propias y que se distinguen de las de otros seres vivientes igualmente singulares. Dichas experiencias propias podrán, hasta cierto punto, ser compartidas, pero en tanto que no son idénticas a las de otros vivientes cada subjetividad podrá consentir o disentir gracias a ellas respecto de cómo es el mundo compartido por todas. Además, las experiencias propias de cada subjetividad morirán junto con ella el término de su propia vida: he aquí el sentido fundamental de esta estructura.

En cuanto a la corporalidad, dicha estructura trascendental indica el tipo de materialidad de la que emerge la subjetividad pura: aquella que forma los llamados cuerpos vivientes, por contra-



posición a los cuerpos meramente físicos. La corporalidad es una estructura trascendental porque, así como no hay experiencia sin referencia a una singularidad que la vive, tampoco hay experiencia sin cuerpo. Toda subjetividad está encarnada, es decir, posee un cuerpo (Husserl, 2014). Qué sean los cuerpos depende del tipo de condiciones históricas, semiótico-materiales, en las que emerge la manera en que los concebimos: el cuerpo puede ser un organismo científicamente explicable, pero también puede ser la proyección de una superficie cultural y socialmente imaginada. Así, nadie sabe realmente lo que puede o no determinado cuerpo en concreto, más que a través de la experimentación. Sin embargo, la estructura trascendental de la corporalidad indica más bien que el cuerpo de toda subjetividad encarnada, independientemente de sus experiencias vividas, tiene siempre las siguientes determinaciones (Merleau-Ponty, 1993). En primer lugar, el cuerpo propio es el cuerpo más próximo a cada quien, pues siempre se encuentra “de nuestro lado” en relación con los otros objetos que nos rodean. Asimismo, el cuerpo es el único vínculo que existe entre la subjetividad y el mundo que habita, puesto que solo a través de éste ella es afectada, pero también puede incidir y hasta transformar su entorno. El cuerpo es el territorio en el que experimentamos tanto nuestras potencias como nuestras limitaciones, donde acontecen nuestros deseos y vulnerabilidades, donde formamos nuestras intenciones y voluntades. En el disfrute y la interacción con otras personas, yo soy mi cuerpo; pero en el esfuerzo y la transformación de mi entorno, yo tengo un cuerpo (Venebra, 2018). El cuerpo es la expresión histórica de lo que cada quien es, su modo de ser y de actuar en el mundo.

Sin embargo, la forma en que tanto la subjetividad como la corporalidad se van constituyendo, es decir, van adquiriendo histórica y situadamente modos específicos de ser y de habitar el mundo que les rodea, contiene directrices específicas. Algunas de ellas han servido para instituir, sostener y naturalizar estructuras hegemónicas de poder, distinguiendo entre grupos y distribuyendo diferencialmente derechos, castigos e imperativos según posiciones sociales asignadas (Butler, 2010). Específicamente en torno al

sexo-género, es bien sabido que algunos feminismos descoloniales sostienen que es imposible hablar de prácticas de dominación colonial sin atender en su conjunto los procesos simultáneos de generalización y racialización hacia las poblaciones que históricamente se ha buscado someter (Lugones, 2024). Estos modos coloniales de ser constituyen corporalidades y subjetividades que no solo coadyuvan coercitivamente con su praxis a su propia dominación, sino que a su vez impiden la emergencia de coaliciones entre distintos grupos oprimidos. Por tanto, resulta indispensable mostrar la génesis de dicha constitución con el objetivo de indicar el sentido de la construcción de alianzas emancipatorias que permitan otros modos de constitución tanto de las subjetividades como de sus corporalidades.

### **LA DIMENSIÓN SEXUAL DE LA EXPERIENCIA VIVIDA EN LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD ENCARNADA**

La sexualidad es una de las dimensiones clave para la constitución de las corporalidades de las subjetividades encarnadas. Ahora bien, es común pensar que ella resulta trivial para la generalidad de las experiencias vividas dentro de un mundo histórico en el que los modos de producción económicos e ideológicos son pieza clave en las diversas formas de dar cuenta acerca de la realidad social. Podría parecer incluso que quienes se dedican a tematizar acerca de la sexualidad son personas que se interesan en un único aspecto, aislado, de la vida subjetiva. Sin embargo, esta impresión se desmiente una vez que se hace patente el extremo escozor y la angustia con que los pánicos morales justifican acciones de control sobre los cuerpos, sobre todo en tiempos de crisis económica o política (Rubin, 2024). Dichas acciones, además, tienen como objetivo a posiciones de sujeto específicas, aquellas que parecen experimentar la dimensión sexual de su subjetividad desde modos transgresores a las normas sociales impuestas.

En primer lugar, la sexualidad indica una dimensión antropo-

génica de la subjetividad pues, a diferencia de fenómenos similares acontecidos en animales no-humanos, como la reproducción biológica de la especie o la interacción lúdica o placentera utilizando los genitales, las actividades humanas propiamente sexuales tienen la prerrogativa de constituir dimensiones de sentido experiencial, e incluso orientaciones simbólicas que otorguen significados. Para la fenomenología, la sexualidad constituye una de las dimensiones esenciales de la interacción subjetiva con su entorno (Merleau-Ponty, 1993). Sin esta dimensión, la subjetividad podría perder el interés por el mundo en general, y de este modo, las ganas de vivir. Sin aquello de lo que nos dota la sexualidad, podríamos dejar de participar activamente en el mundo que habitamos, o perder formas significativas de interactuar en él. Podríamos incluso desorientarnos respecto a nuestra posición en el mundo sociocultural en el que se desenvuelven cada una de nuestras prácticas cotidianas. Si la sexualidad es la fuente y el motor del deseo de vinculación con el entorno, así como la base del sentido de nuestras normas culturales que regulan nuestros modos prácticos de erigir un entorno habitable para nuestras vidas y nuestros modos lúdicos para disfrutarlo, entonces sin sexualidad no habría humanidad (Bataille, 2023).

¿Qué tiene que ser entonces la sexualidad como para tener tan importante papel en la constitución de las corporalidades de las subjetividades? La carnalidad de cada cuerpo viviente es la dimensión originaria de la que toda subjetividad emerge: no hay experiencia sin encarnación. Pero la carne, la dimensión enteramente sensible del cuerpo, también indica que éste siempre es al mismo tiempo receptor y agente de su propio entorno de acuerdo con expresiones orgánicas y espontáneas que lo entretienen tanto a nivel físico, biológico y psíquico, como a nivel social, económico y cultural. El proceso mediante el cual el cuerpo participa de su entorno entreteniéndose con él a múltiples niveles es por tanto enteramente afectivo, pues opera principalmente a nivel de la sensibilidad (Venebra, 2023). Los procesos de autoconciencia y racionalización, si es que aparecen, vienen después. Toda subjetividad encarnada constituye su modo de ser y habitar el mundo histórico desde el afecto. Ahora

bien, las fuerzas energéticas que atraviesan los cuerpos, y que motivan los procesos afectivos que le acontecen tienen como una de sus principales fuentes a la sexualidad. Si ponemos entre paréntesis las nociones comunes que identifican a la sexualidad como reproducción biológica de la especie o como interacción genital, y ampliamos la noción de tal forma que abarque toda manifestación placentera de descargas energéticas suficientes como para garantizar la interacción con el mundo (Freud, 2017b), será posible comprender su papel constitutivo. La sexualidad expresa un tipo de energía afectiva, producto de interacciones placenteras entre los cuerpos, que motiva a toda subjetividad humana a dar sentido y significado a su propia existencia dentro del mundo histórico en el que habita. Sin sexualidad podríamos vivir, incluso sobrevivir, pero perderíamos el deseo de hacerlo.

No es coincidencia entonces que la dimensión constitutiva de la sexualidad haya sido regulada por instituciones discursivas e infraestructurales desde hace muchísimo tiempo. Tanto los sistemas de parentesco como los modos de producción y reproducción social suponen ya una regulación específica de la subjetividad. La sexualidad se vuelve fundamental para ellas porque su despliegue permite asignar posiciones sociales, construir modos de identificación en torno a ellas y distribuir tareas, derechos y castigos a partir de sus lógicas internas (Rubin, 2018). Pero la emergencia de la normatividad en torno a la sexualidad implica entonces la distinción entre tipos de sexualidad, los modos de ser o de expresarse de la misma, socialmente permitidos, alentados o castigados. Uno de los grandes tabúes de la sexualidad que han constituido históricamente la cultura occidental moderna es el tabú de la homosexualidad (Butler, 2007). Dicho tabú no solo instituye el tipo de prácticas sexualmente aceptables y/o incentivadas dentro de una sociedad en específico; también dirige la constitución de las posiciones sociales a partir de las cuales será posible dar sentido a roles, expresiones e, incluso, identidades a partir de las cuales se naturalizan estas prácticas. De esta manera, no es que el tabú de la homosexualidad simplemente someta a homosexualidades o privilegie heterosexualidades, sino

que además de ello constituye subjetividades según el modo de expresión de su deseo, haciendo posible que la gente sea o no hombre o mujer, y en función de ello pueda comprenderse como heterosexuales, homosexuales, bisexuales, pansexuales, asexuales, etc. Ello porque la manifestación homosexual supone previamente una posición social a partir de la cual se entenderán sus prácticas sexuales. Entonces, ser o no ser hombres o mujeres no es algo externo, sino constitutivo a la norma que regula la sexualidad.

Evidentemente, la fenomenología tiene en cuenta que existen múltiples, por no decir infinitos, modos de vivir y experimentar la sexualidad. Sin embargo, al existir una norma hegemónica imperante, como la que se articula bajo el tabú antes mencionado, las instituciones sociales de parentesco y los modos de producción y reproducción social instauran un mundo histórico en donde los regímenes de discursividad y las infraestructuras semiótico-materiales dominantes tienen consecuencias diferenciales para los modos de sexualidad normativos y no-normativos. La norma sexual no crea sexualidades (sino posiciones, prohibiciones y transgresiones), pero sí distribuye las expresiones sexuales de las subjetividades de manera que ellas sirven de excusa para la distribución desigual de la violencia, la precariedad, y otros órdenes constitutivos de la vida social. Dada la propia condición humana, es imposible extinguir por completo determinados modos específicos de sexualidad, pero sí puede hacer estrategias políticamente inducidas para desincentivar enérgicamente algunos de ellos: a las personas disidentes del sistema sexual hegemónico se les castiga con el objetivo de corregirles o invisibilizarles; incluso, cuando resultan incorregibles o inevitablemente visibles, se busca exterminarles con el fin de evitar que su modo de ser aparezca en el mundo como una opción viable para ser vivida. Por supuesto, siempre existe la posibilidad de confrontar y transformar la norma reguladora, cosa que expondré en el último apartado del texto.

No obstante, antes sería necesario detenerse en la posición que busca distinguir casi ontológicamente entre dos de las dimensiones anteriormente tematizadas, la que corresponde a la de ser o

no ser hombre o mujer, y a la de ser o no ser heterosexual. Sabemos que ambas dimensiones de la sexualidad, tanto la que corresponde al sujeto del deseo como la que concierne al objeto del mismo están íntimamente relacionadas. Sin embargo, la norma regulatoria de la sexualidad en el horizonte de la modernidad occidental, a través de la institución de solo dos posiciones sociales permisibles y completamente inteligibles, naturaliza y busca reproducir compulsivamente un marco social binarista y masculinista que asigne únicamente los valores de lo femenino como la negatividad y lo masculino como la positividad y neutralidad (De Beauvoir, 2013). La naturalización de este marco solo es posible debido a un supuesto normativo, de corte positivista fisicalista y con un trasfondo racial colonial específico (Lugones, 2024), que marca como la diferencia más esencial entre subjetividades la distinción entre los órganos reproductores llamados pene-testículos, por un lado, y vulva-vagina, por otro.

## **CONSTITUCIÓN ONTOGÉNICA DE LAS CORPORALIDADES SEXO-GENERIZADAS**

### *a. Niveles de constitución fenomenológica del cuerpo*

Si comenzamos por una caracterización de los rasgos fundamentales de los niveles de constitución de nuestra corporalidad tal como la experimentamos, nos encontramos con 5 estratos de sentido (Ramírez Clavería, 2022), dos de ellos -los más profundos -correspondientes a la esfera pre-personal y pre-egóica de la subjetividad encarnada; mientras que otros dos de ellos -los más complejos -apuntan más bien a la esfera interpersonal, socio-cultural e intergeneracional de la misma. Justo en medio de todos ellos aparece el nivel egoico, el de la voluntad autoconsciente, que representa solo una pequeña, aunque poderosa, esfera de constitución, puesto que allí es donde se negocian tanto los procesos afectivos más pulsionales (los de los estratos más profundos) como los procesos de socialización más normativos (los de los niveles más complejos). A continuación, describiré brevemente cada uno de esos estratos.

El nivel más profundo y prepersonal de la subjetividad encarnada corresponde a los procesos de constitución del cuerpo que involucran las posibilidades semiótico-materiales de expresión, interacción y formación continua de la materia orgánica (Bennett, 2022). En éste nivel de constitución, para la fenomenología, aún no hay una subjetividad autosintiente propiamente hablando: aquí el cuerpo respondería únicamente a los movimientos de su entorno, modificándolos en la medida en que se funde completamente con él. Por encima de este flujo de materialidad como pura sensibilidad efectiva, aparece un nuevo estrato de sentido constitutivo de sentido: el de la auto-afección y el sentimiento de sí de una subjetividad singular que constituye su cuerpo (Ramírez Clavería, 2022). En este segundo nivel prepersonal, la subjetividad no opera a través de actos autoconscientes y mucho menos racionales, sino que ella es aún pura afectividad. Este nivel, el de la llamada síntesis pasiva del cuerpo, es para la fenomenología es de una “conciencia sorda o dormida” (Venebra, 2018, p. 119), lo que equivale en el psicoanálisis al nivel de lo inconsciente. En él aparecen motivaciones (es decir, fuerzas motoras) aún pre-egóicas, pero que atraviesan y provienen del propio cuerpo que la subjetividad encarna. Dichas motivaciones son intencionales, en el sentido de que son modos de dirigirse al mundo e interactuar con el entorno, pero en modo alguno son voluntarias. Aquí, las pulsiones operantes provenientes del flujo de materialidad se transforman en procesos psíquicos latentes a las conciencias, pero efectivamente reales y ordenados según una lógica del deseo, como hábitos corporales que operan en el cuerpo al modo de compulsiones.

No obstante, si lo que se requiere es comenzar el análisis de los niveles de constitución de la corporalidad a partir de sus estratos de sentido más complejos, entonces habría que empezar no por el flujo de materialidad orgánica ni por las pulsiones deseantes que atraviesan todos los cuerpos vivientes, sino más bien por aquellas dimensiones de la experiencia constitutiva del cuerpo que resultan ser transpersonales. En este sentido, el nivel de constitución más amplio es el de la llamada “comunidad intersubjetiva” (Ramírez Clavería, 2022, p. 6) o, lo que es lo mismo, el nivel donde se despliegan las expresiones de



cada cultura viva e histórica que arroja a la subjetividad encarnada y de la cual ésta emerge. La cultura aporta estructuras simbólicas y semiótico-materiales a través de discursos e imaginarios sociales que forman la corporalidad en virtud de ciertos sentidos específicos. Es tanta la influencia de este nivel de constitución sobre la propia corporalidad, que la idea del propio cuerpo puede entenderse desde lo más cotidiano más como la proyección histórica de una superficie que como un conjunto orgánico de fuerzas materiales. Es gracias a este nivel de sentido que el cuerpo se vuelve “una idea histórica” (Butler, 1998, p. 298), y lo que éste puede o no puede hacer se ve modificado por lo que imaginamos que éste puede ser.

Por debajo de este estrato de constitución del cuerpo, se encuentra el nivel de la llamada intersubjetividad personal. Los sentidos constituyentes del propio cuerpo que emergen en esta dimensión de la experiencia son el resultado de procesos transindividuales acontecidos por la interacción intersubjetiva concreta entre las subjetividades corporalmente más próximas. Los núcleos y redes de parentesco, de amistad y de vecindad alteran y modifican los sentidos otorgados por el horizonte histórico-cultural de la comunidad. O, mejor, los singularizan. La historia interpersonal biográfica de cada subjetividad constituye los sentidos del propio cuerpo al elaborar modos específicos de interactuar con la alteridad más cercana, así como los modos particulares de habitar lo que le es culturalmente dado: la forma en que se asignan roles sociales concretos y funciones cotidianas situadas e inscritas en la propia materialidad del cuerpo. Todo ello lo modifica y transforma, las más de las veces sin que exista una conciencia racial que haya acordado o pactado su modo de interacción interpersonal.

Finalmente, no importa si comenzamos la descripción fenomenológica de los niveles de constitución del cuerpo por los estratos más básicos (el flujo de materialidad y las pulsiones deseantes), o por los más complejos (las estructuras histórico-culturalmente heredadas y el modo en que las singularizamos en la interacción interpersonal cotidiana), es decir, los modos más prepersonales o transpersonales de constituir el propio cuerpo. En medio queda un

nivel de constitución más: la esfera egóica o yoica de la experiencia. En este nivel, es posible el desarrollo de hábitos y praxis racionales y autoconscientes, unos que modifiquen los sentidos del cuerpo de una forma más lúcida, pues en él operan facultades como la voluntad y el juicio (Ramírez Clavería, 2022). Asimismo, no es fortuito terminar la descripción fenomenológica con la descripción de este nivel: la fuerza, energía e inventiva de este estrato nunca tiene su origen en él mismo. Este estrato yoico es más bien el nivel de constitución corporal que toma prestados los diversos sentidos constitutivos del cuerpo para redirigirlos y reelaborarlos según fines específicos. Su principal tarea será la de negociar y conciliar los estratos más pulsionales del cuerpo como aquellos que son más sociales.

Es este “vasallaje del yo” (Freud, 2017a, p. 57) lo que permite entender los nombres metapsicológicos que operan en la llamada segunda tópica freudiana. Frente al yo autoconsciente y despierto, los estratos fenomenológicos más prepersonales aparecen como un ello, como una serie de fuerzas que provienen del mismo cuerpo que somos, pero de las cuales el yo no es autor ni fuente. Simplemente, es receptor de ellas, pues se alojan en su interior. Asimismo, frente a este yo, aparecen los estratos de constitución intersubjetiva bajo la forma de una instancia crítica, superyoica, que compara constantemente la praxis actual de la subjetividad con un modelo ideal de ser, uno que socio-culturalmente necesita encarnar, tanto a un nivel de socialidad más general, como en un nivel más cercano, en sus redes inmediatas de parentesco, amistad y vecindad.

#### *b. Constitución del sexo-género y la sexualidad en el cuerpo*

Si tenemos en cuenta todos los niveles de constitución del propio cuerpo, será posible comprender las estructuras significativas de la experiencia que conforman los fenómenos de la sexualidad y del sexo-género. El modo de dar cuenta de ello será realizando la descripción del sentido de fenómenos sociales como la asignación de sexo-género y las formas expresivas del mismo en tanto que dicha asignación funciona como principio regulador de la sexualidad. Asimismo, el análisis del fenómeno psíquico de la identificación sexo-ge-

nérica arroja luz acerca de cómo éste funciona como un principio que media entre asignación y expresión dentro de la socialización.

Si la sexualidad se constituye a través de la experiencia vivida, entonces todo modo concreto en que se expresa será un “llegar a haber sido” (De Beauvoir, 2013), es decir, tendrá una historia y una temporalidad específica. No se nace heterosexual, se llega a serlo (Wittig, 2010). Hay incluso quienes nunca llegan a serlo, o lo hacen por vías que resultan ambivalentes para el ideal social esperado. Y, sin embargo, como apuntaba en la sección anterior, la heterosexualidad es el horizonte normativo de la sexualidad. Por tanto, será necesario pensar cómo podría operar ésta en los diversos niveles de constitución del propio cuerpo: su materialidad orgánica, sus pulsiones deseantes, sus elecciones racionales, sus interacciones interpersonales y, finalmente, su horizonte histórico-cultural. Ahora bien, la mejor forma de tematizar toda esta cuestión será atendiendo al marco epistemológico que sostiene que tanto la sexualidad como el sexo-género son el producto de una serie de actos corporales repetidos dentro de una experiencia vivida históricamente situada (Butler, 1998). Este marco es el que nos brinda la teoría butleriana de la performatividad.

La performatividad del sexo-género y de la sexualidad no indica que los objetos y las dimensiones de la experiencia en donde éstos se constituyen sean meramente el producto de construcciones sociales, mucho menos lingüísticas en el sentido del despliegue de un discurso voluntario formado por la mera palabra hablada. Antes bien, la performatividad indica la realización constante y continua de aquello-que-es mediante la experiencia vivida en el mundo. Performatividad es otra palabra para indicar que todo ser proviene del hacer (Butler, 2007), y que nada es estático o estable, aunque a primera vista algunas cosas lo parezcan. Si tenemos esto en cuenta al aproximarnos a los niveles de constitución corporal prepersonales y transpersonales, es posible sostener que el hacer performativo, es decir, la praxis cotidiana que constituye la forma en que aparece el mundo y sus sentidos, solo es consciente o voluntaria en una ínfima parte. Así, específicamente la performatividad del sexo-género

y de la sexualidad sugiere las formas en que la experiencia vivida va constituyendo, poco a poco y a través de una serie de actos sutiles, repetidos pero constantes, las formas en que cada subjetividad encarnada habita o expresa su sexualidad en un mundo histórico en el que la heterosexualidad, como norma hegemónica operante, impone asignaciones de sexo-género específicas a los cuerpos.

Asimismo, hay que hacer notar la especificidad performativa de cada uno de estos elementos: la sexualidad será performativa en la medida en que la norma social estiliza su modo de ser a partir de la heterosexualidad obligatoria (Butler, 2015). Para asegurar que dicha estilización se produzca en el marco de sus ideales normativos, a continuación, busca instituir una realidad psíquica que aparezca como eje de su acción constitutiva, como un horizonte de orientación dentro de la sexualidad socialmente inteligible y reconocida: aparece aquí la necesidad de la identificación con alguna posición de sujeto específica respecto de espectro de sexo-género operante. Finalmente, el mecanismo regulador que naturaliza y reproduce la norma social en tanto realidad histórica viva será el de la comparación, realizada por la instancia crítica superyoica interiorizada, entre la expresión de género -siempre coaccionada -de una corporalidad que ha incorporado la norma y el ideal que buscado por ella.

El primer momento de la constitución de la sexualidad del cuerpo aparece en la prehistoria del mismo, y es el momento de la asignación social de una posición esperada para ese cuerpo dentro de las estructuras que ordenan la dimensión sexual de la subjetividad. El momento de la asignación social coloca al cuerpo en un determinado lugar, que comienza como absolutamente impuesto, pero que en el curso de la experiencia de vida podrá ser, hasta cierto punto según su propio contexto, rechazado, negociado o apropiado. El sexo-género será la categoría que funcionará como eje normativo para su propia sexualidad, puesto que proporcionará orientación y un eje de sentidos al cuerpo, a nivel interpersonal e histórico-cultural. Después de todo, son las relaciones intersubjetivas de parentesco, amistad y vecindad las que, estructuradas por distintos discursos, constituyen el cuerpo sexuado en primer lugar.

Dicha constitución se realiza a través de imaginarios e instituciones semiótico-materiales y formas simbólicas intergeneracionalmente heredadas, que acompañan la forma en que experimentamos el propio cuerpo sexuado desde un primer momento. Así, el cuerpo sexuado de cada subjetividad ya es, incluso antes de aparecer en el mundo, la proyección de la superficie de una idea histórica sobre la sexualidad, modernamente entendida como heterosexual.

Sin embargo, la constitución de la sexualidad propia de cada cuerpo se abre a la posibilidad de apropiarse bajo un estilo singular en la historia del mismo, en el momento de su aparición en el mundo. Aquello que la materialidad y las pulsiones deseantes de un cuerpo comienzan a hacer con respecto a la dimensión sexual se juega, ya desde la primera infancia, a nivel de las síntesis pasivas de la subjetividad, en la sensación y la afección. Después de todo, son los deseos y otros motivos pre-personales los que otorgan concreción y vitalidad a los estratos de sentido más interpersonales. El proceso que posibilitará el encuentro entre pulsiones y normatividad social respecto del sexo-género será el de identificación, una marca que posteriormente adquirirá una sedimentación profunda que instaurará una identidad sexo-genérica (Butler, 2017). Como este proceso ya ocurre materialmente sobre el cuerpo orgánico, operará en él cierta forma de performatividad: aquella constituyente del sexo. El sexo es el dispositivo regulador que naturaliza el orden de sexualidad dominante (el heterosexual) al incrustarlo simbólicamente en una realidad material orgánica dada (Butler, 2007). El sexo no equivale a los genitales, los cromosomas o las hormonas, pero utiliza estos elementos como pretexto para incorporar la asignación social dentro del cuerpo de toda subjetividad encarnada que habite dentro del espacio de la colonialidad del poder (Fausto-Sterling, 2006). Si el sexo se experimenta interiormente como si fuera la expresión de una supuesta realidad auténtica y profunda del propio ser, serán mucho más complejos los caminos para disputar las expectativas que conllevan tal asignación.

Una vez que se ha instituido el sexo mediante el proceso psíquico de identificación, lo que permite constituir performati-

vamente la identidad sexo-genérica de la subjetividad, ésta última funciona como el eje que orienta la praxis constitutiva del cuerpo del cuerpo sexuado en todos los ámbitos de la vida comunitaria e intersubjetiva. En este sentido, la identidad de género forma parte del núcleo constitutivo de un yo moralizado, el cual posee una instancia crítica y un ideal del yo que se esfuerza por encarnar en su praxis cotidiana. De la naturaleza de dicho ideal, si éste es medianamente encarnable o es de antemano inalcanzable, y de la forma en que la instancia crítica emplee sus estrategias normativas, si es demasiado severo o si es más flexible, dependerá la propia encarnación performativa del género. Así, la subjetividad encarnada realiza constantes expresiones corporales que indican cómo siente su cuerpo, si de manera lo suficientemente acorde con la asignación social inicialmente impuesta, o si no. Expresa entonces un cuerpo generizado. Esta expresividad opera bajo todos los niveles de constitución, pero está acentuada a nivel de los gestos y estilos corporales pertenecientes a la interacción intersubjetiva cotidiana, en los modos de vincularnos afectivamente con quienes formamos redes de afecto, de amistad o de vecindad. Dicha expresión del cuerpo corresponde a la forma performativa que entendemos como género, y que solo heterosexualmente puede entenderse fundada en la constitución del cuerpo como sexuado, pues cada historia de vida singular de la subjetividad desmiente que las formas heterosexuales de formar un cuerpo tengan su fundamento en su materialidad.

## REFERENCIAS

- BATAILLE, Georges. **El erotismo**. Barcelona: Tusquets, 2023.
- BEAUVOIR, Simone de. **El segundo sexo**. Madrid: Cátedra, 2013.
- BENNETT, Jane. **Materia vibrante**: una ecología política de las cosas. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- BUTLER, Judith. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. **Debate Feminista**, n. 18, p. 296-314, 1998.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan:** sobre los límites materiales y discursivos del sexo. Buenos Aires: Paidós, 2015.

BUTLER, Judith. **El género en disputa:** el feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós, 2007.

BUTLER, Judith. **Marcos de guerra:** las vidas lloradas. Ciudad de México: Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder:** teorías sobre la sujeción. Madrid: Cátedra, 2017.

FAUSTO-STERLING, Anne. **Cuerpos sexuados.** Barcelona: Melusina, 2006.

FREUD, Sigmund. El yo y el ello. *In:* FREUD, Sigmund. **Obras completas XIX.** Buenos Aires: Amorrortu, 2017a.

FREUD, Sigmund. Tres ensayos sobre teoría sexual. *In:* FREUD, Sigmund. **Obras completas VII.** Buenos Aires: Amorrortu, 2017b.

GUENTHER, Lisa. Critical phenomenology. *In:* WEISS, Gail; MURPHY, Ann; SALAMON, Gayle (eds.). **50 concepts for a critical phenomenology.** Illinois: Northwestern University Press, 2019.

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2014.

LUGONES, María. **Colonialidad y género.** Barcelona: Prole, 2024.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenología de la percepción.** Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, S.A.I.C., 1993.

RAMÍREZ-CLAVERÍA, Camila. Husserl y la fenomenología crítica: un análisis de la disrupción del velar desde los hábitos y niveles de constitución. **Resonancias**, n. 13, p. 1-16, 2022.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: la "economía política" del sexo. *In:* LAMAS, Marta (comp.). **El género:** la construcción cultural de la diferencia sexual. México: CIEG-UNAM, 2018. p. 53-109.

RUBIN, Gayle. **Pensando el sexo:** notas para una teoría radical de la sexualidad. Barcelona: Verso, 2024.

VENEBRA, Marcela. Husserl. Cuerpo propio y alienación.  
**Investigaciones Fenomenológicas**, n. 15, p. 109-132, 2018.

VENEBRA, Marcela. **Fenomenología de la sangre**: cuerpo propio y cuerpo otro. Buenos Aires: Sb, 2023.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: EGALES, 2010.





6

Marcos Henrique Camargo



## CAPÍTULO 6

# A estética, a psicanálise, a linguagem na disputa pelo corpo humano

Marcos Henrique Camargo<sup>1</sup>

### A ESTÉTICA E A CIÊNCIA DA PSIQUÊ

O que tem a ver a psicanálise com a estética<sup>2</sup>? Há muitas formas de responder a esta pergunta. Uma delas está no fato de que a estética (e a arte em geral) perfaz uma das modalidades cognitivas e gnosiológicas da psiquê humana, na medida em que forja conhecimentos por meio das percepções, sensações, afetos, emoções e sentimentos – fenômenos da psiquê que a estética compartilha com a psicanálise.

1. Mestre em Comunicação e Linguagens (UTP, 2003). Doutor em Artes Visuais (IAR-UNICAMP, 2010). Pós-doutor pela Escola de Comunicação (UFRJ, 2015). Professor de Graduação de Jornalismo, Relações Públicas e Publicidade (UTP, 2004-2006). Professor de Graduação em Cinema e Audiovisual, Artes Cênicas, Música e Dança (Campus de Curitiba II UNESPAR, desde 2006). Coordenador do Curso de Graduação em Cinema e Audiovisual (2011-2013). Chefe da Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação do Campus de Curitiba II (UNESPAR, 2014-2018). Professor de Pós-graduação stricto sensu do Mestrado Profissional em Artes (Campus de Curitiba II, UNESPAR, desde 2018). Pesquisador nas áreas de Filosofia, Estética e Semiótica. ResearcherID: AGZ-9610-2022.

2. Do grego *aistetikòs*, significa a 'ciência que processa conhecimentos por meio das sensações e percepções'. Originalmente, a 'estética' não é uma teoria do belo, nem uma filosofia da arte, porque se refere à percepção e sensibilidade humanas, mas não a conceitos. Atualmente, pesquisadores vêm oferecendo à estética uma ampliação de campo, para além das áreas da arte, colocando-a como uma grande teoria da percepção, vinculada à memória experimental e produtora da *cognitio sensitiva*, conforme relata o criador do termo 'estética', Alexander Baungarten (1714-1762). Fazem parte do campo da estética, além da arte, todos os demais conhecimentos constituídos por meio dos sentidos físicos.

A estética, quando não é vista como sinônimo de “filosofia da arte”, abre espaço para sua compreensão como uma ‘ciência que conhece por meio da percepção’, definição atribuída ao filósofo alemão Alexander Baungarten, cuja obra principal tinha como título a palavra ‘Estética’. Para Baungarten, a estética é uma ‘gnosilogia inferior’, pelo fato de ser um conhecimento que se adquire por experiência, antes da formação do conhecimento lógico-intelectual, sendo este considerado ‘gnosilogia superior’, por ser formado *a posteriori*.

Ao se deixar de vê-la como uma especialidade filosófica, a estética se torna uma área epistemológica independente, fazendo fronteira com outras ciências, como a psicologia evolucionista, o cognitivismo e as neurociências. Por se tratar de uma ciência que estuda os processos de cognição analógicos (experimentais) e sensoriais, a estética tem entre seus objetos de pesquisa alguns campos que se avizinham do que hoje se chama psicanálise, especialmente aquela derivada do pensamento lacaniano.

A formação da psique humana se dá a partir do acúmulo de experiências e reflexões, tanto pelo viés sensitivo-afetivo, como pelo viés lógico-intelectual. Por isso, o estudo da psiquê requer um percurso que considera tanto a linguagem (lógico-intelectual), quanto da afetividade (estética), para se compreender adequadamente a natureza do sofrimento causado pelas psicoses e traumas.

Michael Polanyi (1891-1976), polímata húngaro-britânico, em seu livro *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, lançado em 1958, distingue com clareza as duas faces da cognição humana, denominando uma delas de ‘conhecimento explícito’, forjado por meio de linguagens e outros sistemas de signos, e ‘conhecimento tácito’, produzido pela experiência vivencial do indivíduo, por se tratar de cognições afetivas e sensoriais que compõem a memória irrepetível de cada pessoa.

Portanto, desde os anos 1960, já era possível distinguir as duas principais formas de aquisição de conhecimento pelos humanos, uma delas estética e outra, intelectual. Uma delas baseada em percepções sensoriais e outra, em linguagem.

Assim, tomada de forma isolada, a linguagem não é suficiente

para diagnosticar e sanar as condições psicológicas do paciente, pelo fato de sua afetividade não ser alcançada de forma eficiente por testemunhos e discursos verbais entre paciente e psicoterapeuta.

Vários autores, inclusive alguns que não pertencem ao campo da psicologia, como filósofos, neurocientistas, religiosos, se debruçaram sobre temas relativos a nossas origens psíquicas, acreditando estar ali a encruzilhada que separou o caminho dos humanos, da evolução dos outros animais. Nestes termos, gostaria de adotar um percurso mais aceito entre os paleoantropólogos, sobre a evolução do *Homo sapiens*, a partir de uma série de pressões naturais/culturais, que acabaram por produzir a maior de todas as especialidades humanas: nossa mente.

O volume crescente de indivíduos e de grupos humanos pressionou pela evolução dos meios de comunicação e da linguagem, que sofreram grandes transformações no período de milhares de anos. O modo humano de comunicar – por meio de uma informação intencionalmente fornecida aos outros, motivada pela necessidade de cooperação – nos parece tão natural, que dificilmente podemos conceber qual tipo de comunicação surgiu pela primeira vez – se gestual ou linguística.

Quando os sinais comunicativos são produzidos e selecionados por organismos individuais, forjados de modo flexível e estratégico, para alcançar objetivos sociais distintos, eles se ajustam a várias circunstâncias particulares. Esses sinais são intencionais, no sentido de que o indivíduo controla flexivelmente seu uso, de acordo com o objetivo de influenciar as atitudes dos outros. Comunicação intencional é extremamente rara no mundo biológico, talvez limitada a primatas e grandes macacos. Entre os humanos, a comunicação cooperativa foca em três motivações centrais: solicitação, informação e compartilhamento.

Apontar a linguagem (verbal) como a causa evolucionária da cognição humana se assemelha a invocar o dinheiro como a causa evolucionária da atividade econômica. Não se questiona o fato de que a aquisição da linguagem (verbal) contribuiu e transformou a cognição humana, da mesma forma como

o dinheiro transformou a natureza da atividade econômica. Mas a linguagem não veio do nada. Não desceu à Terra de algum lugar no espaço como um meteoro, a despeito da visão de alguns teóricos como Chomsky, nem emergiu de mutações genéticas bizarras, desvinculadas de outros aspectos da cognição humana e da vida social. Da mesma maneira que o dinheiro é uma instituição social simbólica que emergiu historicamente de atividades econômicas previamente existentes, a linguagem (verbal) é uma instituição social simbólica que emergiu historicamente de atividades sociais previamente existentes (Tomasello, 1999, p. 94).

A cooperação humana está estruturada sobre o que alguns filósofos da ação denominam de ‘intencionalidade compartilhada’, que caracteriza as formas de atividades colaborativas humanas, nas quais o plural “nós” está envolvido: objetivos comuns, intenções comuns, conhecimento mútuo, crenças partilhadas – tudo dentro de um contexto de atividades cooperativas.

A ‘intencionalidade’ é compartilhada pela necessária empatia entre os membros dos grupos humanos, requerendo uma troca ativa de percepções sensoriais, afetos e emoções que inclinam os indivíduos à colaboração, que se destaca pelas interações sociais e produzem instituições, tais como a linguagem, casamento, a amizade ou o governo, que existem somente dentro de uma codificação coletiva, desenvolvida para crermos e agirmos como se elas realmente existissem. “As habilidades e as motivações acionadas pela intencionalidade compartilhada compõem o que podemos chamar de infraestrutura cooperativa da comunicação humana” (Tomasello, 2014, p. 07).

E a linguagem? Hipóteses atuais dizem que somente dentro do contexto de atividades colaborativas, nas quais os participantes partilham intenções e atenções, coordenadas por formas naturais de comunicação gestual, as convenções arbitrárias da linguagem puderam ter início evolucionário. As convenções da linguagem (primeiramente gestual e depois vocal) emergem pegando carona na estrutura de gestos já estabelecida, substituindo o apontar e a pantomima (Tomasello, 2014, p. 09-10).

Com a regularidade dos resultados de muitas pesquisas de campo elaboradas por vários antropólogos renomados, podemos afirmar que a linguagem “não é um tipo de instinto, não é inata, nem congênita” (Everett, 2017, p. 15) A linguagem não está baseada em um código geneticamente transmitido, nem tão pouco instalada em um órgão cerebral específico. Mas, como um treinamento, ela se distribui ao longo de todo o cérebro.

Entender a linguagem como uma invenção humana supõe que ela seja uma criação da cultura. Thomas Edison, por exemplo, não inventou sozinho a lâmpada elétrica, ele precisou do trabalho desenvolvido por Benjamin Franklin, sobre eletricidade, duzentos anos antes. Não há como inventar uma coisa diretamente do nada. Avanços dependem da cultura e da criatividade dos outros. Todas as invenções são construídas no tempo, parte por parte. A linguagem não é exceção (Everett, 2017, p. 18).

Os símbolos, que deram início à linguagem humana, foram desenvolvidos ao longo de nossa trajetória, como uma forma exclusiva de código acionador de significados. Mas, embora a linguagem verbal seja um tipo complexo de código, a comunicação linguística está em grande parte assentada em outras comunicações não codificadas e em alguns processos de sintonia mental.

Podemos apontar a linguagem humana como sendo uma das invenções culturais que mais diferenciam os humanos dos outros animais da natureza. Os povos e as culturas registraram essa forma de exílio que conduziu os humanos para fora do mundo instintual. Um dos mitos mais clássicos sobre essa segregação se encontra na parte inicial da Bíblia judaico-cristã, no livro do “Gênesis”. Esse texto bíblico sintetiza a passagem do mundo natural para o mundo cultural, por meio de alegorias poéticas muito em voga ao tempo da oralidade ancestral.

A partir do terceiro capítulo do Gênesis e seus versículos seguintes, se desenrola o drama da separação entre os humanos e o berço original de sua criação. Veremos que não é sem sentido que a mítica serpente (símbolo de sabedoria entre os antigos) inicia seu

diálogo com a mulher<sup>3</sup> (Eva), ao invés de se dirigir ao homem, Adão. Eva, em seu diálogo com a serpente (sabedoria), demonstra saber muito bem sobre a proibição de Deus, com relação aos frutos da árvore do conhecimento. Mas a serpente, ou seja, a sabedoria induz a mulher a pensar sobre os benefícios que o fruto do conhecimento pode trazer aos humanos. Só então, depois de tê-lo comido (absorvido a sabedoria), a mulher oferece o conhecimento ao homem.

Ora, porque a narrativa bíblica menciona a atitude pioneira da mulher, colocando o homem em segundo plano? Simplesmente, porque aqueles ancestrais sabiam que a mulher havia sido a fonte primordial da cultura humana, enquanto a mente masculina continuava lidando com a caça e a defesa. Permanecendo nos acampamentos, ensinando as crianças a falarem, conversando com outras mulheres, fabricando vestimentas, utensílios, observando os ciclos da natureza e administrando a descendência (à época, a gravidez e o nascimento de filhos eram considerados poderes mágicos da mulher), as mulheres desenvolveram a linguagem, sedimentaram as regras sociais e controlaram as primeiras tecnologias, dando início à cultura. Só depois, já no período da agricultura, dez mil anos atrás, os homens puderam permanecer nos acampamentos (vilas) e tiveram tempo para assimilar e assumir a gestão da cultura – retirando esse poder social da mulher e dando início ao patriarcado.

O texto do Gênesis continua sua narrativa alegórica, descrevendo um dos resultados da assimilação do fruto do conhecimento, no versículo 7º, quando Adão e Eva se veem nus. Devemos compreender as escolhas narrativas do texto do Gênesis, oriundo da tradição oral e mítica: no paraíso inconsciente da natureza não existe nudez, nem vergonha – os animais não usam roupas. A noção de

3. Pela interpretação das igrejas cristãs e judaicas, esta narrativa do Gênesis afirma que a mulher é a primeira pecadora, causando toda a desgraça humana perante Deus. O que se confirma noutro texto bíblico (Eclesiástico, capítulo 25, versículo 33): “Foi pela mulher que começou o pecado e é por causa dela que todos morremos”. Esta interpretação sexista, machista e patriarcal é meramente literal, sem considerar a alegoria do mito, muito comum ao tempo da oralidade ancestral. Não foi pelo fato da mulher desobedecer a Deus que todos os humanos passaram a morrer. O fruto do conhecimento, assimilado primeiramente pela mulher, nos retirou do paraíso inconsciente da natureza para produzir cultura, quando viemos a dar conta de nossa finitude, da morte de nossos entes queridos e de nós próprios. Os animais não sabem que morrem, para eles a vida é eterna. Saímos do paraíso, porque adquirimos consciência, entendemos a extensão de nossas vidas, portanto tomamos conhecimento da morte.

nudez é traço de aculturação, fruto do conhecimento que os humanos estavam produzindo lentamente, enquanto formavam a cultura e se distanciavam da inconsciência natural.

Nos versículos 16/17, a ira de Deus (de fato, o despertar da consciência) condena a mulher ao conhecimento da dor do parto, e o homem, ao conhecimento do cansaço do trabalho. Bela alegoria dos autores, de vez que no paraíso (da inconsciência) os animais não estão cientes da dor, nem do cansaço, pois fazem o que os instintos ditam, sem buscar pelo significado de suas ações. Tudo o que os animais precisam eles obtêm da natureza, pois, alegoricamente, Deus provê tudo o que necessitam. A condenação divina ao trabalho, como punição pelo roubo do fruto do conhecimento, é a tomada de consciência de nossas carências, perigos, dificuldades. A aquisição do conhecimento e o gozo de seus frutos, exigiu um sacrifício da humanidade, representado pela consciência do pudor, da dor, do sofrimento, da morte.

Aqui se encontra a encruzilhada que separa os humanos, dos outros animais, como também dos deuses. Ao adquirir consciência, por meio da linguagem, da cultura e de seus instrumentos, os humanos foram “expulsos” do Jardim do Eden, ou em outras palavras, tomaram consciência de suas existências em meio a um mundo agreste e hostil, que precisavam conhecer dali por diante.

Entre os gregos também temos uma alegoria mítica que narra a saída da humanidade da inconsciência natural, para desenvolver a cultura. Certo dia, Zeus, o rei dos deuses do Olimpo, ordenou que Prometeu e seu irmão, Epimeteu, fornecessem as qualidades dos animais e das pessoas. A Epimeteu foi confiada a tarefa de dar aos animais as características que os permitissem viver em natureza. Prometeu ficou responsável pela caracterização da humanidade. Os nomes, Prometeu e Epimeteu não são fortuitos. “Epimeteu” pode ser traduzido por “aquele que age antes de pensar”, representando os instintos. Enquanto “Prometeu” se entende por “aquele que pensa antes de agir”, sugerindo a reflexão racional.

Narra a lenda que Epimeteu havia sido tão generoso em doar aos animais suas qualidades, que quando Prometeu requisitou os



dons naturais nada havia sobrado aos humanos. Indignado com o irmão e solidário aos humanos, Prometeu rouba o fogo dos deuses e o entrega à humanidade.

Neste caso, o “fogo” é uma metáfora da indústria, tecnologia, ciência, ou seja, da cultura. Assim, a mitologia grega relata o surgimento da civilização humana, a partir do momento em que a ciência – que era conhecimento exclusivo dos deuses, do mesmo modo como entenderam os antigos hebreus – nos oferece a capacidade de nos antecipar (pensar antes de agir) aos acontecimentos, para a tirar proveito dos ciclos da natureza em favor da coletividade humana. Contudo, assim como Adão e Eva foram punidos por Javé pela aquisição do conhecimento e da consciência, Prometeu também foi condenado pelos deuses, a ter seu fígado dilacerado todos os dias por uma águia, por ter presenteado os humanos com um dom divino.

Essas metáforas entre gregos, hebreus e outros povos, vão representar as relações entre o mundo sagrado dos deuses (a natureza) e o mundo profano dos homens (a cultura). Enquanto os animais são dotados de leis internas que conduzem seus comportamentos e atitudes (os instintos), os humanos, carentes de uma instintualidade natural precisaram criar externamente a cultura e suas instituições, os interditos, tabus, pecados, na forma de uma *Lei*<sup>4</sup>, sob a qual a humanidade precisa viver.

As diversas divisões que se fazem entre natureza e cultura são, de fato, artificiais e ideológicas, de vez que os corpos humanos são naturais e a cultura é uma invenção humana. Neste sentido, cultura é a forma que os humanos inventaram para viver em natureza. Também podemos antecipar que o mundo sagrado, representado

---

4. O substantivo “*Lei*”, com inicial maiúscula, é entendido na psicanálise como o conjunto de valores de caráter ético, moral, social, político e econômico, que forma o regramento social da cultura em que o indivíduo está inserido. A “*Lei*” é a ordem do coletivo, imposta, por vários meios e modos, a todos os membros do grupo social, a partir dos costumes, papéis sociais, comportamentos, noções de bem e de mal, de certo e de errado, de verdadeiro e falso. Essa “*Lei*” demanda o sacrifício de parte da liberdade individual, através da restrição e do controle da libido, que a pessoa deve oferecer em tributo a seu pertencimento à coletividade – pelo fato de ninguém poder fazer tudo o que deseja no interior de uma comunidade. A “*Lei*”, como um conjunto impessoal de normas e regras, age na mente humana, sempre em defesa da coletividade e, muitas vezes, contra o próprio indivíduo, quando lhe impõe autocrítica, autossacrifício, autocensura.

pela natureza, mantém vínculos com o mundo profano (cultura), de vez que os humanos são ao mesmo tempo naturais e culturais. A estética, por ser um conhecimento experimental, faz a ponte entre a natureza humana e nossa cultura.

Por outro lado, alguns psicanalistas, como o lacaniano italiano Massimo Recalcati<sup>5</sup>, consideram que a aquisição da cultura, pela humanidade, gerou o primeiro sacrifício, alegoricamente exigido para aplacar a ira dos deuses (a natureza). Esse sacrifício simbólico é uma forma psicológica de castração da individualidade humana – a autolimitação de seus desejos, libido –, a partir do momento em que o indivíduo entende que precisa viver em sociedade e, para tanto, deve sacrificar parte de sua vontade, liberdade e autorreferência. Este é o sacrifício simbólico oferecido por cada humano, no altar da coletividade. Em outras palavras: um custo psíquico que pagamos pela vida em sociedade e pela conquista da consciência.

Por séculos, os homens vêm praticando rituais sacrificiais. Ofertaram a seus deuses animais e seres humanos para aplacar sua ira e sua violência inescrutável ou para conquistar seus favores. Em nosso tempo, o sacrifício foi desritualizado e renunciou ao corpo dos animais, enquanto continua a permear nossa existência na forma do autossacrifício (Recalcati, 2017, p. 11).

A psicanálise surge em fins do século XIX, como uma terapia voltada para o tratamento dos males relacionados à mente, devido a traumas psicológicos causados tanto pelos processos sociais, quanto pelas relações entre os humanos, ou seja, em função da violência da *Lei*. Outros animais apresentam muito poucos problemas psicológicos, porque o espaço consciencial em suas mentes é muito menor do que na psicologia humana.

Sigmund Freud dividiu nosso psiquismo em três partes: id,

---

5. Psicanalista italiano (1959), discípulo de Jacques Lacan, autor de vários livros sobre pesquisas em psicanálise contemporânea. Fundador do *Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata* (IRPA), sediado em Milão, Ancona e Verona, escola especializada em psicoterapia direta. Este artigo está baseado em capítulo do livro de Marcos H. CAMARGO, *Caminhos do Conhecimento: fragmentos de uma longa viagem*, publicado pela Editora Dialética, São Paulo, 2022.

ego e superego<sup>6</sup>. As duas primeiras partes se referem ao indivíduo propriamente dito (id e ego), enquanto a terceira parte (além-do-ego) é construída por fora, pelas relações pessoais e sociais que o indivíduo mantém com a coletividade à qual pertence. Obviamente, essa divisão da mente elaborada por Freud permite destacar o fato de que a mente humana tem duas regiões (id e ego) vinculadas à biologia do corpo humano (área preferencial da estética) e uma região mental exclusiva (além-do-ego) para lidar com a coletividade, a partir da assimilação da linguagem, da racionalidade, moralidade e outros de valores socioculturais.

Todos conhecemos aquele conceito desenvolvido pelo povo Zulu, na África, segundo o qual “nos tornamos humanos apenas quando em meio a outros humanos”. Isto significa dizer que boa parte de nossa humanidade é forjada no convívio com outros humanos. Neste caso, então, o além-do-ego tem uma função muito importante em nossas vidas mentais, sendo, por isso mesmo, fonte também de inúmeros problemas psicológicos e afetivos.

Se é certo que nós só nos tornamos humanos em meio a outros humanos, precisamos introjetar em nós os valores que representam o processo social de nossa coletividade. Mas é na relação entre o indivíduo e sua comunidade que reside a imensa maioria dos problemas psicológicos, que levam tantas pessoas aos consultórios dos psicanalistas.

O desequilíbrio de forças entre o além-do-ego (os outros) e o ego/id (o eu) causa os traumas de que trata a psicanálise, como também aciona a criatividade artística, no sentido de superar o problema. O coletivo costuma submeter o indivíduo às exigências de defesa da comunidade, em detrimento de seu próprio interesse, gerando o processo de sacrifício pessoal em favor da *Lei*. Por outro

---

6. Aqui é preciso abrir um parêntese acerca da definição da palavra “Superego”. Da mesma forma como o termo nietzschiano *Übermensch* foi versado literalmente como “Super-homem”, o termo freudiano *Über-ich* também foi traduzido apressadamente por “Superego”. Porém, em línguas latinas, os termos “super-homem” e “superego” dão vazão a imagens poderosas, que não correspondem à intenção original de seus autores. Seria mais adequado traduzir o prefixo alemão *Über* com a expressão “além de”. Assim, tanto um “além-do-homem” nietzscheano, como um “além-do-ego” freudiano seriam traduções mais próximas das ideias que esses autores buscaram comunicar. Neste sentido, fica mais compreensível quando Freud fala sobre o além-do-ego, como a voz do outro em nossa mente. Essa voz do outro se manifesta em nós como uma invocação da *Lei*.

lado, o id e o ego tentam contornar as exigências sociais por meio de uma rebeldia que, por vezes, conduz a inovações, revoluções, superações, típicas de uma mentalidade artística.

Aqui, também, se torna necessário entendermos a etimologia da palavra “sacrifício”. Do termo latino *sacer*, que significa “sagrado”, provém a palavra “sacrifício”, que designa a oferta de algum bem em favor de uma divindade, em benefício de uma causa, da coletividade, da família etc. Então, qual seria o sacrifício que o indivíduo deve à sociedade? Cada um de nós doa parte de sua liberdade, restando nossa vontade e nossos desejos pessoais, em favor de uma boa relação com os outros que compõem conosco a coletividade, de modo que possamos ter como retorno os benefícios do pertencimento a um grupo social – na presença de outros humanos não podemos fazer tudo o que desejamos, pois muitas de nossas ações afetam os demais, devendo ser negociadas com a coletividade.

Em princípio, o sacrifício de nosso ego/id em favor de todos se torna positivo, na medida em que os outros também se sacrificam em favor da coletividade. Contudo, as pessoas têm seus limites com relação à quantidade e qualidade do sacrifício que podem oferecer ao grupo social. Além do mais, é preciso também levar em conta o tipo de sacrifício exigido pela sociedade. A disposição de entregar parte de si para o coletivo vai depender do que a comunidade demanda e se essa requisição é justa.

O sacrifício do indivíduo em favor da sociedade tem início quando reprimimos nossa pessoalidade, para adotar a generalidade da *Lei*. Dentro de certos limites culturais, não são as outras pessoas que nos obrigam ao cumprimento da *Lei*, mas nossa própria disposição ao autossacrifício, que nos é imposta por nosso próprio além-do-ego, a parte de nossa mente que foi colonizada pela *Lei* da sociedade em que vivemos.

Mas, a *Lei* é inumana, inflexível, anônima, impessoal e genérica – a *Lei* não enxerga exceções pessoais, nem a individualidade de alguém, porque ela é composta por discursos morais que circulam no interior da comunidade à qual pertencemos, embora não haja um criador da *Lei* a ser identificado – seus valores se autossustentam

como crenças populares que, embora não tenham autoria, a maioria a conhece e reproduz. Desse modo, suas ordens são interpretadas por cada um de nós, segundo um entendimento pessoal. Por isso, não há ninguém dentro de nossa mente para nos ajudar a negociar com a frieza da *Lei*, pois toda crítica que podemos fazer só pode ser uma autocrítica.

A *Lei* que coloniza o além-do-ego não tem dialética, nas palavras de RECALCATI (2017, p. 14), porque seus conceitos não vêm acompanhados de moderadores ou negociadores que possam calibrar a força da culpa com que a *Lei* nos açoita. Seus discursos morais brilham em nossa mente como imensos letreiros luminosos, fazendo piscar a luz *neon* de sua censura (“Não deseje isso!”, “Não aja assim!”, “Não sinta que é livre!”, “Não goze desse prazer!”, “Aceite!”, “Cumpra seu dever”, “Submeta-se!”).

A *Lei* instalada em nosso além-do-ego não nos pertence, porque vem de fora e se instala em nossa mente como um corpo estranho, alheio aos nossos desejos, nos assombrando com vozes fantasmagóricas, que têm o dom de nos transformar em culpados por toda revolta contra qualquer ordenamento imposto pela sociedade em que habitamos.

Por essa ótica, o que são os crentes, militantes, fanáticos, extremistas e mártires de causas? São indivíduos que sacrificam completamente seus egos e ids, para viver a utopia do além-do-ego, se transformando em ferrenhos agentes da *Lei* coletiva, que sequestrou sua psiquê, a ponto do próprio sacrifício do crente, militante, fanático ou mártir se transformar em paixão e prazer – estes indivíduos assumem completamente a letra da *Lei* e vivem por ela, sofrendo e fazendo sofrer os outros que estão sob sua censura.

A maior parte do que compõe a *Lei* são ideias abstratas e metafísicas, mandamentos e “verdades” que visam a homogeneização e a subordinação psicológica dos indivíduos ao coletivo, obsediando nossas mentes através do além-do-ego. E quando o sacrifício exigido pela força impositiva da *Lei* não pode ser negociado com o ego das pessoas, geralmente leva à distorção das ideias do bem e do mal, arruinando a experiência da vida humana.

É possível distinguir o bem e o mal, em um sentido extra-moral? [...] devemos afirmar que o bem ocorre quando o campo da vida é ampliado, e o mal se dá quando esse campo é restringido. O bem é generativo, enquanto o mal é estéril. O bem se dá em meio a doação, enquanto o mal emerge do ressentimento gerado pelo sacrifício. O bem ocorre quando o desejo está vivo, enquanto o mal é resultado da morte do desejo e da inveja da potência alheia (Recalcati, 2017, p. 16).

Qualquer coletividade se mantém em vista da *Lei* que organiza as vidas de cada um de seus membros. Essa *Lei* é a garantia de existência da coletividade, que detém a força de transformar os indivíduos em humanos. Porém, quando a *Lei* se torna um incubo<sup>7</sup> mortífero que exige um sacrifício desumano do desejo, a coletividade é arruinada pelas divisões internas, em função da revolta de parte da sociedade contra os excessos da *Lei*.

A coletividade que guarda a melhor noção de bem e de mal, administra a intensidade do sacrifício solicitado a seus membros, para que a *Lei* não consuma os corpos vivos e desejantes dos indivíduos. A medida razoável do sacrifício em favor da coletividade sabe distinguir a singularidade do indivíduo como o *nec plus ultra*<sup>8</sup> daquilo que é insacrificável.

## O SACRIFÍCIO SIMBÓLICO

Segundo o que pensa Freud, o sacrifício de certa cota de satisfação pulsional<sup>9</sup> é o preço que se precisa pagar pelo acesso à dimensão humana da vida. O gozo pleno do instinto só é possível aos ou-

---

7. Palavra de origem latina (*incubus*), que participa do termo português “incubar”. A tradição apelidou de “íncubo” o espírito que obsedia homens e mulheres sugando suas almas e energias, gerando pesadelos e experiências mentais apavorantes.

8. Expressão latina que pode ser traduzida como “daqui não se passa!”

9. Instinto é uma resposta rígida a um estímulo, por exemplo, se dermos carne para uma vaca comer ela pode morrer de fome, pois se alimenta apenas de vegetais. A pulsão, por outro lado, é um impulso desejante que pode ser alterado. Um humano pode transformar a energia de seu desejo amoroso por outra pessoa (que não lhe corresponde), em um poema, em uma música ou qualquer outro projeto. Enquanto o instinto é inflexível, a pulsão é maleável. Mas, porque humanos têm pulsões, ao invés de instintos? Na medida em que adquirimos consciência aprendemos a escolher entre seguir a vontade ou direcioná-la para outro fim. Porém, o fato dos humanos terem instintos fracos (pulsões) gerou a necessidade da *Lei* e da linguagem para guiar nossas ações e orientar nossas atitudes – enquanto os animais são guiados por leis internas (instintos), nós, humanos, dependemos de leis externas (instituições culturais) para nos guiar.

tros animais, porque eles não foram condicionados pela formação da consciência.

Se somos humanos, apenas quando em meio a outros humanos, nossa forma de vida está comprometida com a coletividade e a *Lei*. Esses compromissos retiram de nós a possibilidade de uma satisfação plena de nossas pulsões, nos ofertando em troca a noção de pertencimento e o sentido do mundo. Enquanto os animais gozam da imediatez de seus instintos, os humanos são sempre mediados pelas linguagens e instituições sociais, cujos sentidos por elas construídos nos conduzem a um mundo fantasmagórico, irreal, um mundo de significados, por onde somos sequestrados pela *Lei* que nos rege.

Porém, nossos corpos são naturais, descendentes do mundo sagrado, onde a estética é o primeiro conhecimento. Uma cognição estética se dá a partir da afetividade, que conhece pela percepção, sem linguagem, conceito ou racionalidade.

As linguagens e a ordem da *Lei* não se encontram no mundo físico, pois são construções da cultura, muitas vezes identificadas com um mundo metafísico. Como os humanos vivem com um pé em cada mundo (físico e metafísico), nosso psiquismo precisa lidar com um real existente, mas idealizado pelas linguagens e a *Lei*. Daí provém o sacrifício simbólico a que estamos sujeitos: somos submetidos a uma castração simbólica e não podemos gozar plenamente das pulsões (desejos, vontades, paixões), na medida em que nossa relação com o real não é plena, mas sempre intermediada pelas linguagens e pela *Lei*.

Ao contrário dos animais que desconhecem o pecado ou a culpa, a falta de instintos rígidos fez com que a humanidade construísse cercas simbólicas, programadas pela linguagem e pela *Lei*, para delimitar de fora nossas pulsões. Enquanto o instinto é uma orientação interna ao animal, entre os humanos as pulsões obedecem a uma ordem externa (as linguagens e a *Lei*), que demarca o sentido de nossos atos. Ao criarmos um sentido artificial, alheio ao corpo humano, inventamos a cultura, que acabou por nos afastar da esteticidade da natureza.

Então é preciso entender que essas características exclusivas da humanidade não nos colocam hierarquicamente acima dos outros animais. Antes, pelo contrário, a castração simbólica de nossas

pulsões nos faz animais menores, menos vivos, “animais morrentes”, na famosa expressão do romancista norte-americano Phillip Roth (1933-2018). Enquanto os outros animais têm uma vida coincidente consigo mesma, cujos atos derivam diretamente de seus desejos (instintos), os humanos são tangidos pelo sentido ditado pelas linguagens e pela *Lei*, mesmo contra sua vontade.

Diante de uma bela paisagem natural, qualquer animal se integra aos elementos, buscando instintivamente a satisfação de sua vontade, agindo sobre seu *habitat* e sendo acionado pela natureza, na forma de uma engrenagem pertencente ao sistema ambiental. Diante dessa mesma paisagem natural, os humanos enxergam arbustos, árvores, pedras, rios, montanhas, bichos, comida, venenos, remédios etc. Quando a linguagem nomeia os elementos da paisagem ela se interfere na percepção humana, fragmentando a natureza em peças que ganham sentido, conforme sua utilidade. E o sentido daquilo que cada coisa pode fornecer aos humanos nos conduz para um mundo paralelo ao natural, que entendemos como sendo a cultura.

O sentido criado a partir da linguagem “conduz” os humanos para fora da natureza, a fim de que possamos criar nosso lugar antropológico no mundo. Por conta disso, ao nos deparar com uma bela paisagem não conseguimos experimentar sua sensível realidade, porque estamos imediatamente gerando para ela sentidos que não estão lá. As dificuldades desta forma humana de pensar vão gerar os traumas psíquicos, que surgem muitas vezes desse divórcio entre a natureza estética (id e ego) e a racionalidade cultural (além-do-ego).

No mundo animal não existe instinto de sacrifício, mas instinto de sobrevivência. Nós humanos, ao contrário, podemos nos tornar vítimas da perversão do sacrifício simbólico, quando passamos a viver na linguagem e no mundo da *Lei*, transformando o sacrifício imposto pela coletividade numa forma distorcida de paixão e prazer.

A vida animal, diversamente da humana, é plena, desinibida, indivisível e regulada apenas pelas forças da natureza, uma vida que coincide precisamente consigo mesma, sem sacrifícios, sem perdas, sem horizonte, nem transcendência. Nós humanos, sujeitos ao sacrifício simbólico, como também à sua perversão psicótica, somos caren-



tes, inibidos, divididos, regulados pelas forças sociais da *Lei*, sujeitos a perdas, sempre em busca de um horizonte e de uma transcendência.

Como os poderes que integram a sociedade manipulam e fazem oscilar o sentido atribuído pela *Lei* e pela linguagem, nos tornamos ambivalentes, ambíguos, incertos, bem diferentes dos outros animais, que estão no mundo sem precisar ser ou dever ser, sem a armadilha do sentido que nos retira de nosso próprio mundo.

Os mártires, os fanáticos, os extremistas, os crentes, os militantes, os idealistas, assim como os psicóticos, são humanos tão completamente abduzidos pela *Lei*, que seu desejo mais profundo é o de se tornar a própria *Lei*, transcender a carne corruptível de seu corpo para se confundir indiferentemente com a abstração da *Lei*. São pessoas que sufocaram perversamente seu ego/id para entregar sua mente (isto é, o seu próprio corpo) à liderança incontestável do além-do-ego.

Em outras palavras, são pessoas que creem tanto nos valores de sua comunidade (de sua ideologia, de sua religião, de sua tradição ou identidade comunitária), que estão sempre dispostas a renunciar completamente a qualquer pensamento ou desejo que seja contrário às suas crenças, obtendo prazer, satisfação e realização pessoal no sacrifício de sua vontade, de sua individualidade, em favor dos valores que abraçou. Essas pessoas são as primeiras a serem lançadas na linha de frente das guerras religiosas, ideológicas e culturais, porque sempre estão dispostas a converter os infiéis ou a cancelá-los, caso não se convertam à sublime verdade de que são portadores.

Alguém que tenha se abandonado à perversão do sacrifício enxerga o seu suplício, masoquistamente, como um bem em si mesmo, de modo que o sofrimento experimentado pelo fanático, extremista, militante, crente, ganha sentido próprio, como no uso do cilício<sup>10</sup>. Sua vida é renunciada em favor de uma imagem abstrata da perfeição – a vida em troca de um símbolo.

---

10. Do latim *cilicium*. Uma roupa feita de pele de cabra, como se usava na Cilícia, antiga região da Ásia Menor. Primeiramente utilizado pelos romanos, no exército, o cilício ganhou outro uso entre os cristãos, empregado como penitência. A aspereza do cilício, quando usado diretamente sobre a pele nua, causa feridas e dores atrozes, podendo ser usado em sacrifício a Deus, pela remissão dos pecados. A palavra “cilício” também é empregada para dar nome a instrumentos de tortura, como chicotes e amarras farpadas, utilizadas para imprimir dor em penitências autoimpostas.

## CAMELOS, LEÕES E CRIANÇAS

Nietzsche já havia identificado esse tipo sacrificial humano apelidando-o de “camelo”. Em seu famoso livro *Assim falou Zaratustra*, o filósofo alemão elabora uma tipologia psicológica para classificar os humanos. Ele os divide entre o camelo, o leão e a criança.

Segundo Nietzsche, o caminho para o além-do-homem seria uma jornada de aprendizado em que deixamos de ser camelo, passamos pela condição de leão e, finalmente, nos tornamos crianças. Escapar do destino malsão do camelo é a mais importante das etapas dessa transmutação para o além-do-homem.

O típico camelo, para Nietzsche, é aquele que subordina a potência criativa da vida em favor dos ideais ascéticos tanto da filosofia, quanto da religião, da ideologia política ou da tradição. É uma patologia que aflige aqueles que alimentam um profundo ódio de si mesmo, devido sua dificuldade de acolher a força ativa da vida e do desejo e, por via transversa, se esforça para compartilhar seu sofrimento com os outros em sua volta.

O soterramento da própria vida em favor de conceitos idealistas lembra a noção kantiana de ética: o caráter geral do dever impõe uma mortificação dos próprios interesses, afetos e inclinações inerentes ao indivíduo, em favor de um suposto imperativo universal. Immanuel Kant é um pensador iluminista que defende uma idealização dos corpos humanos, na medida em que acredita na razão como diretriz da vida. A ética kantiana, portanto, se baseia na submissão da vida pela ideia, o velho cacoete de se acreditar que o mundo do pensamento é superior ao mundo dos afetos e dos corpos.

A crença de que “a verdade está lá fora”, no mundo abstrato dos conceitos, empresta um tremendo poder à ideia de sacrifício, que é utilizada pela religião, pela política, pelo governo, pelas tradições, por quaisquer charlatões, para sugar a energia do ingênuo, do crente, do fanático, do militante, que a entregam de bom grado, felizes por perder suas vidas em favor de uma causa.

O camelo é o homem kantiano submisso à força imperativa da Lei do “dever pelo dever”, mas é, antes de tudo, uma pes-

soa patologicamente ideológica que vive a Lei somente em sua versão sacrificial. O camelo não ousa afirmar-se, como faz o leão e, em modo diverso, a criança. [...] Seu espírito é reativo e não ativo. É animal reduzido à escravidão, sacrificado em vida. [...] O camelo prefere renunciar a seu desejo para servir a seu senhor, adorando aquele que o consome (Recalcati, 2017, p. 47).

Ao invés de odiar as correntes, por que esses humanos preferem amá-las? Esta é uma pergunta que o médico e psicanalista austríaco Wilhelm Reich (1897-1957) se fez em seu livro *Psicologia de massas do fascismo* (1933). Certamente, uma boa resposta a esta inquietante pergunta diz respeito ao camelo nietzschiano. Uma grande quantidade de pessoas prefere renegar seu espaço de liberdade para se submeter a um senhor absoluto, como a história, a raça, a ideologia, a religião, a moral, o governante, visando fugir ao peso da responsabilidade que a liberdade demanda. Submeter-se a um senhor (real ou imaginário) livra o camelo da angústia de pensar por si próprio.

De fato, a aventura da liberdade é plena de riscos e perigos, que parte da humanidade teme enfrentar. A liberdade se assemelha a um barco em mar revolto, sempre se movendo sob nossos pés, em uma insuportável imprevisibilidade, nublando as certezas do que vem à frente. Essa incerteza típica da liberdade pode conduzir ao desejo de estabilidade, de fixação, de pertencimento a uma ideologia, religião, identidade cultural.

Em um tempo como o nosso (modernidade líquida), em que Deus está ausente, estamos sem referências externas a nós mesmos, sendo obrigatoriamente livres para buscar dentro de cada um nossas próprias noções de vida. O peso dessa liberdade tem angustiado muita gente. Por isso, esse medo vem sendo manipulado por movimentos conservadores, políticos e religiosos, que oferecem a esta humanidade perdida uma *sombra de Deus*, um caminho de retorno ao tempo em que Deus importava.

O sacrifício simbólico nos penaliza com a armadilha do sentido, posta pela linguagem, retirando de nós a possibilidade do gozo mais pleno do desejo. Ao dar sentido às coisas e ao mundo, a lingua-

gem empresta finalidade para os atos humanos, nos impedindo de lidar livremente com as coisas, ao nos dizer o que elas são – “uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa!”

Quando os humanos se encontravam no paraíso inconsciente da natureza, ignoravam a vertigem da liberdade de escolha, viviam como os outros animais, em estado de imediata união com a realidade. Mas, a palavra da *Lei* aboliu o paraíso da ignorância e instalou em nossa psiquê a angústia da escolha, das decisões a tomar.

Diante da proibição (Gênesis, 2:17 – “Não comerás do fruto da árvore do conhecimento...”) a atitude mais comum é desafiar o interdito, burlando a regra em favor da liberdade de agir. É justamente o poder de obedecer ou de transgredir que inaugura a noção de livre-arbítrio, experiência que os outros animais não conhecem. Esta é a liberdade a que estamos condenados, como Jean Paul Sartre afirma.

Ao ceder em favor da *Lei*, a pessoa submete sua vida biológica a um conjunto de regras lógicas abstratas, que não reconhecem os afetos, porque não são vivas, mas formadas de símbolos artificiais. A linguagem nos humaniza, mas também pode nos embrutecer. Os indivíduos adoecidos pela linguagem se tornam robotizados pelos comandos codificados dos discursos morais, ideológicos, religiosos – creem no que ouvem, creem no que leem, creem no que pensam, mas não creem no que sentem.

Diferentemente do que alguns linguistas e filósofos defendem, a linguagem não é inata, nem natural. A linguagem, portanto, é uma ferramenta, tão artificial e artesanal quanto um alicate ou uma picareta. Um conjunto de sinais codificados pela cultura, a linguagem não reconhece sentimentos, afecções, emoções. A *Lei*, comunicada pela linguagem, não relativiza, nem perdoa, não oscila, nem conhece a compaixão.

Quando a *Lei*, que é composta em sua maioria de discursos verbais, se sobrepõe à vida dos indivíduos, isto é, quando damos mais importância às palavras e seus significados, do que à vida e às pulsões, o além-do-ego sequestra nossa mente com suas regras lógico-gramaticais, que passam a valer mais do que as energias biológicas de nossos corpos.

Submeter seu corpo (ego/id) ao além-do-ego é viver como objeto da lógica institucional de sua comunidade, com identidade total à *Lei* coletiva (do grupo, do qual se é membro). Essa decisão implica uma danação pessoal e a dor daí derivada. Esse sofrimento se torna, então, o prazer masoquista experimentado pelo psicótico. Nele, não há gozo pela satisfação de um desejo, mas na mortificação do corpo. Sua renúncia à vida se transforma em oferenda no templo da *Lei*.

É o narcisismo que se encontra nesses indivíduos patologicamente religiosos (e militantes), que vivem de um permanente complexo de superioridade alimentado, paradoxalmente, de sua humildade – de seu espírito de sacrifício –, como se este espírito antes de servir ao próximo e aos necessitados, servisse, em verdade, para sustentar uma imagem narcisista de si próprio, alimentada por um ideal grandioso. Neste sentido, escreve precisamente Nietzsche que, “nada é mais vingativo do que sua humildade” (Recalcati, 2017, p. 57).

Ao invés de enfrentar com coragem a insensatez da vida, os psicóticos (crente, fanático, extremista, militante, idealista) buscam um sentido para tudo na linguagem (nos discursos de sua crença). Eles se fazem perguntas, como: qual é o sentido do sofrimento? Por que sofremos? Mas se negam a aceitar que o sofrimento é inerente aos corpos físicos, pois o que buscam é por um sentido “mais importante” para o sofrimento, que acaba sendo encontrado no seio da mãe de todos os sentidos: a linguagem.

E o sentido que a linguagem dá ao sofrimento humano, por meio das narrativas e dos discursos, é o da imperfeição. Sofremos porque somos imperfeitos. Nosso primeiro grande erro foi escolher um conhecimento precário, ao invés de permanecer na inocência paradisíaca. Se o núcleo da liberdade humana é nossa faculdade de escolher, o psicótico é um liberticida, alguém que não escolhe a vida que deseja, como também aquele que busca impedir que todos os outros escolham sua própria vida.

## O ALÉM-DO-EGO

Como um receptáculo mental que acomoda a *Lei* em nosso corpo, o além-do-ego é o conjunto de todos os conhecimentos coletivos, como a moral, os costumes, as crenças, as ideologias, os tabus, os interditos, as regras da linguagem, as marcas da classe social, as marcas da identidade sexual, racial, cultural e familiar. A *Lei*, com a qual lidamos aqui, não se confunde com a legislação jurídica, mas compõe o quadro de interditos e permissões que orientam os sentimentos, as ações e as relações entre os indivíduos de uma comunidade humana, como também constitui parte da personalidade singular de uma pessoa.

O além-do-ego preenche um espaço mental que transita entre o inconsciente e a consciência, permeando as instâncias do ego e alcançando o id, na forma de reflexos automáticos disparados pela força dos interditos, como por exemplo, a inibição diante de estranhos, a vergonha de se expor, a repulsa ou a atração diante de estímulos provocados pelo próprio corpo ou pelo ambiente.

Como a humanidade de cada indivíduo só se desenvolve na presença de outros humanos, se faz necessário que haja um lugar para a alteridade (o outro) em nossa mente. O além-do-ego é o mapa sociocultural que consultamos sempre que nos colocamos em relação com outros humanos. A harmonia entre o eu e o outro é mantida quando sabemos balancear o peso da coletividade, com o peso egóico de nossa individualidade singular. Quando essa balança se desequilibra, surge a psicose.

As exceções, a compaixão, o perdão, a tolerância e o esquecimento das ofensas são traços reconhecíveis do humanismo, que não podem ser encontrados em objetos inanimados ou inumanos. A própria ideia de humanidade se baseia na remissão dos culpados, na indulgência, no entendimento das diferenças, na generosidade dos atos. Mas, a *Lei* é inumana e anônima, porque se constitui de códigos semióticos, mecanismos de comunicação coletiva, semelhantes a ferramentas impessoais e objetivas. Desse modo, quando a *Lei* é interpretada por um além-do-ego fragilizado, seus mandamentos

invadem a mente como se fossem objetos cortantes e contundentes, sem qualquer compaixão, opção, escolha ou exceção. A individualidade e a singularidade da pessoa sucumbem e caem diante da fria e insensível força da *Lei*.

Enquanto a legislação jurídica sanciona eventuais transgressões da lei, a Lei interpretada pelo além-do-ego exige a pronta submissão do sujeito diante de uma autoridade que exorbita qualquer legislação ordinária, porque julga o sujeito sempre culpado, independentemente de seus atos, por conta de sua incompatibilidade de fundo entre a vida e a Lei, como se qualquer manifestação da vida pulsional fosse criminosa (Recalcati, 2017, p. 75-76).

Quando o além-do-ego adoece, o sujeito se vê observado por um espião interno, do qual é impossível escapar, porque habita a própria mente da vítima. Quando abduzido pela *Lei*, o além-do-ego exerce seu patrulhamento sem qualquer interrupção ou pausa, porque é onipresente. Assemelha-se ao “Grande Irmão”, personagem do livro *1984*, do escritor inglês George Orwell (1903-1950) – um olho que tudo vê, que antecipa todo pensamento, todo desejo, toda intenção, para julgar de antemão qualquer ação do indivíduo, produzindo sentimento de culpa e autocensura, sem quaisquer atenuantes. A interpretação enviesada da *Lei*, por esse além-do-ego doentio, exclui a possibilidade do indivíduo perdoar a si mesmo, minimizar a autocensura ou de aceitar o perdão por parte dos outros.

A *Lei* interpretada por um além-do-ego alucinado (dos fanáticos, extremistas, militantes, crentes e idealistas) não considera a possibilidade de exceções às regras, porque não entende o mundo movido e imperfeito da realidade, mas reivindica um mundo perfeito, sublime, metafísico, exato, em que as regras não oscilam, pois sempre significam o que dizem. Da maneira como o além-do-ego doente interpreta as regras da *Lei*, não existe anistia, porque não há perdão num mundo em que não têm erros, portanto, também não pode haver compaixão, nem indulgência.

Aqui, a etimologia da palavra “consciência” se torna reveladora, quando a entendemos em seu sentido original. Do latim, *cum*+*s-*

*cientia*, nos dá menção ao “conhecimento conjunto, que partilhamos entre nossos semelhantes.” Em um esquema freudiano, portanto, a consciência praticamente se identifica com o além-do-ego.

Sendo a soma de todas as tradições, crenças, valores, interditos, tabus e visões de mundo de uma comunidade, a *Lei* se parece às vezes com um vírus que infecta o além-do-ego, a partir do ambiente social. Em indivíduos saudáveis, esse vírus (a *Lei*) age de forma benigna, auxiliando as relações do indivíduo com sua coletividade. Em determinadas ocasiões, como no além-do-ego traumatizado, esse vírus se torna patológico, fazendo adoecer o indivíduo que passa a sofrer com terríveis déficits de humanidade.

Isso também nos faz lembrar dos esforços dos cientistas para desenvolver a inteligência artificial. Bem, se essa inteligência artificial seguir o modelo do além-do-ego, devemos mesmo temer um apocalipse cibernético, com o que restar da humanidade sendo escravizada por ciborgues dotados da memória da *Lei*, alimentados pelo automatismo da generalidade, que não conhece compaixão, empatia, tolerância ou indulgência.

## VIGIAR-SE E PUNIR-SE<sup>11</sup>

Lá atrás, no começo dos tempos, a vida curta e miserável dos humanos levava a sonhar com paraísos, onde todos poderiam viver melhor, gozar a vida e se satisfazer com atividades prazerosas. Esses pensamentos logo foram reivindicados pelas primeiras religiões, que prometeram uma boa vida após a morte caso as pessoas que se submetessem a regras ditadas pelas divindades e administradas por seus sacerdotes.

Esse mundo utópico prometido pelas religiões passou também a ser oferecido por seus concorrentes, os filósofos idealistas. Platão inaugurou a versão filosófica do paraíso, pregando sobre o Mundo

---

11. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* é o título de um livro do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), publicado originalmente em 1975. Dedicado à análise da vigilância e da punição em várias entidades estatais (hospitais, prisões e escolas), esta obra alterou o modo de pensar e fazer política social no mundo ocidental. Aqui, tomo licença para fazer essa paráfrase.



das Ideias, onde as almas imortais desfrutam de uma vida eterna banhadas pela luz da verdade, rodeadas de conceitos universais, desde que sigam suas vidas pela regra da razão, anunciada pelas linguagens verbal e matemática.

Milhares de anos depositando fé e esperança numa vida eterna em outro mundo, seja pelo viés religioso ou pela filosofia idealista, as sociedades ocidentais desenvolveram uma psicologia bipolar, ao terem suas mentes divididas entre dois mundos. Desde então, muitos de nós vivem provisoriamente neste mundo, segundo os critérios da *Lei*, desejando ardentemente desfrutar de outro mundo, que é perfeito, eterno e universal.

Por isso, obedecer a todas as inumeráveis regras impostas pela *Lei* metafísica oferece às pessoas a esperança de sobreviver à própria vida que renunciaram – para isso, vigiam a si próprias e se punem rigorosamente, sentindo prazer na dor que se autoimpõem, na medida em que acreditam que cada sofrimento as leva para mais perto de sua vida eterna. Que triste comércio!

A vida do corpo – seu excesso pulsional – é percebida como um perigo permanente que deve ser desativado através de um congelamento e uma anestesia progressiva. A dessensibilização do corpo é o primeiro objetivo da ascese anoréxica: proteger-se do excesso ingovernável da vida pulsional por meio de sua esterilização, escolhe o sacrifício do corpo como um modo de assenhorar-se do corpo (Recalcati, 2017, p. 93).

Pela recusa de se alimentar, quem sofre de anorexia deseja as qualidades da abstração (o nada, o vazio e a não-coisa) que a interpretação doentia da *Lei* fornece ao psicótico. Essa privação do mundo, requerida pela anorexia, se transforma em um modo paradoxal de prazer, um gozo dirigido pela privação que caracteriza o corpo mortificado.

A estratégia da anorexia é tornar o alimento detestável, desprazeroso, sem qualquer atratividade, para resistir à tentação do sabor. Na anorexia, o corpo é tratado como inimigo, como uma imundícia que ameaça o controle, devendo ser castigado com violência, de modo que não tenha forças para reagir contra o sacrifício da purificação.

A anorexia é o destino de todo espírito de sacrifício, porque aquele que se sacrifica por uma causa, pelos deuses, pela tradição, pela ideologia, não se abstém apenas de alimento, mas principalmente da própria vida, em favor da ideia. Este é o crente, o extremista, o militante, o fanático, o soldado requerido pela psicologia de massa dos totalitarismos. Quando surgem exigências de um sacrifício sobre-humano em favor da coletividade, podemos ter certeza de que há alguém sendo beneficiado pelo esgotamento da vida dos outros, como é muito comum na história.

O coração de qualquer psicologia de massa e, mais em geral, de qualquer fanatismo de grupo é o autossacrifício, a vida submetida ao dever, a identificação cega a uma Causa universal, que comporta um ganho absoluto de identidade e, ao mesmo tempo, a destruição da própria individualidade (Recalcati, 2017, p. 99).

Os extremistas de direita, de esquerda e os fundamentalistas religiosos são uníssonos em associar a cultura ocidental à decadência e à dissolução moral, por conta de ter alcançado alguma liberdade, lazer e autossatisfação. Muitas pessoas vêm se recusando a sacrificar suas vidas por algum ideal abstrato: a pátria, a família, a tradição, a divindade.

## CONSEQUÊNCIAS

A estética contemporânea faz frente com a psicanálise em defesa do desejo, na medida em que devolve ao corpo e à experiência sensorial a fundação do conhecimento humano, retirando do idealismo abstracionista a autoridade para impor sentido às nossas vidas. Antes de tudo, somos corpo, agimos e pensamos como corpos, dentro de um mundo natural e sensível, que nos envolve e abriga como um elemento constitutivo de seu *continuum*.

A estética é uma gnosiologia baseada no corpo, nas sensações, percepções, sentimentos, emoções e intuições, que são a matéria-prima com que lida a psicanálise contemporânea, ao dialogar com o cor-

po, com a carne que nos constitui, de vez que as palavras – isoladas em um discurso – pouco servem para orientar a clínica psicanalítica.

Não podemos mensurar a vida humana pelo critério de uma utopia sobrenatural que parasita os discursos da linguagem. Devemos medir bem as exigências da *Lei* que garante nosso pertencimento à comunidade: nenhum sacrifício pode se sobrepor à realidade de nossa finitude, medida com os poucos anos que temos para gozar o prazer de estar vivo.

A linguagem não descreve o mundo, mas as ideias que fazemos dele. Desde o século XVIII já sabemos com Kant que não é possível conhecer a “coisa em si mesma”, de modo que a psicanálise que se define como “cura pela palavra” não pode alcançar o âmago do problema psíquico, confiando apenas na troca de discursos entre paciente e terapeuta. É preciso auscultar as percepções, sensações, emoções, sentimentos e paixões que se comunicam por meio do corpo, ouvir sua comunicação, que é de natureza estética.

Atos, eventos e acontecimentos é que produzem conhecimento, sempre a partir da experiência do corpo no mundo – toda cognição se inicia pela estética. Quando transformamos a memória do corpo em palavras muito se perde na tradução. Por isso a linguagem nos faz esquecer o corpo para viver a ideia. Porém, vem chegando o momento histórico em que se poderá afirmar que nenhuma ideia vale mais do que a vida de qualquer humano.

## REFERÊNCIAS

CAMARGO, Marcos H. **Caminhos do conhecimento**: fragmentos de uma longa viagem. São Paulo: Dialética, 2022.

EVERETT, Daniel L. **How language began**: the history of humanity's greatest invention. New York: Liveright Publishing Corporation, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

POLANYI, Michael. **Conhecimento pessoal**: por uma filosofia pós-crítica. Lisboa: Inovatec, 2013.

RECALCATI, Massimo. **Contro il sacrificio**: al di là del fantasma sacrificale. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2017.

TOMASELLO, Michael. **The cultural origins of human cognition**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

TOMASELLO, Michael. **A natural history of human thinking**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.



# 7

Martín Velázquez Rojas  
José Juan Cervantes Niño



## CAPÍTULO 7

# Entre el fanatismo y género: subalternidad y cultura k-poper en el AMM 2025

Martín Velázquez Rojas<sup>1</sup>  
José Juan Cervantes Niño<sup>2</sup>

Los estudios subalternos forman parte de las tesis que investigan las narrativas alternativas de las culturas, ante dicotomías bipolares: Lo dominante, lo central y lo periférico, lo global y lo local (Rivera; Barragán, 1997; Said, 1996, Rincón, 2001; Segovia, 2008, Rodríguez, 2011). Desde esta visión se le asigna importancia al análisis de lo no eurocéntrico, de lo contrahegemónico y se incorporan temas tradicionalmente excluidos en la academia: Culturas populares, género, estereotipos racista-coloniales, experiencias de representación, resistencia y migración, entre otros. Asimismo, se decons-

1. Doctor en Filosofía de la cultura (FFYL.UANL). Profesor del colegio del Historia, impartiendo las asignaturas de Análisis del discurso, Difusión de la historia e Historia antigua. Miembro del cuerpo académico de Estudios del desarrollo sustentable y procesos culturales. Estudia Subalternidades, Microhistoria, Historia oral e Historia. Correo: martin.velazquezrjs@uanl.edu.mx

2. Doctor en Ciencias Sociales con Orientación en Desarrollo Sustentable (IINSO-UANL). Se desempeña como profesor en el IINSO- UANL. Es miembro del sistema nacional de Investigadores Nivel 1, dentro del área de Ciencias Sociales. Investiga estudios del desarrollo sustentable en problemáticas sociales. Correo: Se desempeña como profesor investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales (IINSO) de la UANL. Formación: Posee un Doctorado en Ciencias Sociales con orientación en Desarrollo Sustentable por la misma institución. Distinciones: Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) en el Nivel 1, dentro del área de Ciencias Sociales. Correo: juan.cervantesn@uanl.edu.mx

truyen temas como progreso, desarrollo, civilización e identidades, que son pilares del discurso colonial histórico y desde una visión transdisciplinaria pretenden generar conocimientos que superen antagonismos entre objetividad y subjetividad, civilización y barbarie, progreso y atraso. Y con una base ontológica sólida, desde lo epistemológico, intentan constituir una orientación en las ciencias sociales, para convertirse en una opción frente a la visión mundial donde occidente es el único paradigma que representa la modernidad, el progreso, la libertad, la democracia y el avance científico, tecnológico y cultural.

En este contexto, el estudio de las expresiones de fanatismo y género de la K-Popers en Monterrey es pertinente, y de ahí se desprende una interrogante ¿Cuáles son las circunstancias que identifican al fanatismo y género por parte de las seguidoras de la música coreana? (objetivas y subjetivas), que justifican a las seguidoras a evitar que el sector masculino se agrupe en esta exaltación musical, las cuales podrían representar simbolismos de subalternidad. Sobre esta pregunta, el objetivo del estudio se enfoca en analizar las circunstancias de (fanatismo y género), que invocan a las k-popers, para relacionar sus actividades como procesos de exclusión a los sectores varoniles, además de fervor y exacerbación hacia los grupos coreanos, y que las incita a desarrollarse en ambientes de rechazo y fanatismo, además de reconocerse como grupo subalterno.

Para despejar el objetivo de la investigación el capítulo se estructura en varios apartados: En el primero, se realiza un análisis histórico, teórico y metodológico para plantear las bases sobre las que se estudiará y explicará el tema de estudio. En el segundo, se exponen los análisis y principales resultados de la investigación, y, por último, en el tercero, se proponen una serie de conclusiones y líneas de investigación que deja este tipo de estudios.

## ANÁLISIS CONTEXTUAL, TEÓRICO Y PROPUESTA METODOLÓGICA

### *Perspectiva histórica*

Este estudio aborda la temática del *fandom*, musical coreano en Monterrey y su zona metropolitana. Se realizó una investigación histórica de grupos que han impactado en la sociedad mexicana juvenil, desde finales de los años setenta, hasta llegar a los grupos latinoamericanos (menudo y chamos) que impactaron a México (Hormigos; Cabello, 2004; Camarillo, 2023).

En este contexto, en los años ochenta y noventa en México del siglo pasado, se impulsaron grupos nacionales como el caso de Timbiriche, Magneto, Onda Vaselina entre otros: Grupos mexicanos que lograron fanatizar y transmitir conceptos propios derivados de vestimentas modernas y coloridas a los jóvenes de esos tiempos (Barthes, 1986, Lurie, 1994 y Hormigos; Cabello, 2004). Para el caso de Monterrey, este tipo de agrupaciones juveniles del centro de país enloquecían a los jóvenes regiomontanos creando una especie de idolatría, fanatismo y consumo de mercancías como discos, playeras, posters u otros elementos representativos de la agrupación de moda, logrando una identidad musical entre la juventud. (Hormigos; Cabello, 2004).

Además, ya entrado los primeros veinte años del nuevo siglo, una nueva oleada de melodías extranjeras, arribaron a Ciudad México y posteriormente a Nuevo León, con el denominado “boom” coreano, con agrupaciones como *BTS*, *Exo*, *Stray Kids*, *Twice*, *Black Pink*, entre otros. Esto ha creado toda una sinergia de consumo y fanatismo por parte de las jóvenes en su mayoría mujeres, evitando el agrupamiento de los hombres al crear un sentido incomprensión o discriminación por el simple hecho de ser varones.

En estos razonamientos, se identifican algunas características típicas de los grupos fanáticos coreanos, en la ZMM:

1. Mayormente se desarrolla de forma irregular (sin permisos por parte de los grupos oficial coreanos), orillando a realizar estas prácticas en ámbitos locales, rentando cafeterías o espacios más am-



plios, como lo es parque fundidora

2. Asimismo, se desarrollan actividades al aire libre, con la finalidad de pasar tiempo entre las fanáticas con temáticas como los son los festejos por los cumpleaños de los (*Idols*), además de compartir artículos de los grupos musicales.

3. Por otra parte, las glebas musicales que desarrollan estas actividades son sujetos dedicados al ramo del estudio y profesional, ya que la mayoría son estudiantes (varones y mujeres) de universidad, aunque el mayor impacto radica en las jóvenes de 18 a 20 años.

4. De esta manera, podemos encontrar otro gremio de jóvenes-adultas, quienes pueden conseguir productos o suvenir, al contar con una solvencia económica diversa a las alumnas de primer ingreso.

5. Por ende, las zonas donde se ejecutan las coreografías y encuentros, regularmente se encuentran en la zona centro o periferias del área metropolitana de Monterrey: Hogares particulares, cafeterías, centros comerciales y espacios abiertos al público en general.

6. Este tipo de participaciones, se pueden localizar en páginas de diversas redes sociales donde se agrupan para sus reuniones en distintos espacios. (Cabe mencionar, que el sector masculino es segmentado en estos lugares, debido al acoso expresado por las entrevistadas).

7. En este mismo sentido, el *fandom* desarrolla un mecanismo de identidad musical, que ha permanecido como una fuente de fanatismo y agrupación social, por lo que es importante mencionar, ya que es una fuente significativa, no solo para las fanáticas-fanáticos consumistas, sino también para las empresas o medios coreanos inmiscuidos en los factores de marketing.

8. Por ende, podemos encontrar que las glebas de música coreana como acción de ocio, diversión y exclusión social hacia el género masculino, unificando sus grupos las fanáticas en diversos espacios como actividades de reunión y convivencia; creando zonas no solo de convivencia, sino también de discriminación; además de ventas exclusivas para mujeres.

9. Por otra parte, los hombres fanáticos tienen que reunirse en otros lugares para crear convivios similares. Este tipo de acciones

radica en la importancia de conocer a las personas, pues las acciones de crear redes de convivencia, envuelve únicamente a los sectores femeninos.

Asimismo, se pueden identificar algunas cuestiones que justifican su estudio desde otras perspectivas y así comprender más ampliamente la problemática, tales como:

Los factibles efectos de socialización son poco explorados, como una influencia en los determinantes de conductas de las agentes sociales. El lenguaje, atuendo, música no son valorados como simbolismos exclusivos de estas prácticas y menos aún su influencia cultural y social. Las investigaciones han valorado mínimamente, las implicaciones de fanatismo y exclusión, de estas acciones en el desarrollo personal y social de los sujetos. No imperan estudios sobre los simbolismos entre las fanáticas de la música coreana, como es el caso de sus vestimentas y figuras representativas (peluches, cartas etc.).

Asimismo, la pertinencia de la investigación, desde el enfoque fenomenológico y con las teorías de la subalternidad, se puede validar, pues se enfocará en analizar y explicar los discursos de una serie de fanáticas, que develarán los símbolos (objetivos y subjetivos), que los enfrentan ante las normativas de consumo y apartamiento al sector masculino, que tienden a conformar factores que las unen como glebas e incentivan estrategias de comunicación y convivencias femeninas.

## **IMPLICACIONES TEÓRICAS Y ENFOQUE OPERACIONAL**

En el contexto, de la revisión histórica, sus características y contradicciones, el fenómeno del fanatismo y género se analizará y explicará desde el enfoque de la fenomenología, la oralidad y las subalternidades (Husserl, 1991). Y para la metodología utilizada es de tipo cualitativa, con características descriptivas y explicativas, mediante un muestreo no probabilístico (Pineda; Alvarado; Canales, 1994, p. 119).

De esta manera, el enfoque de la fenomenología se sitúa en analizar y explicar las costumbres subjetivas de los sujetos, e intenta develar su mundo desde la ilegalidad, según el relato de sus expresiones, emociones, creencias y simbolismos, que son resultados de las interrelaciones con otros agentes sociales (Husserl, 1991).

Asimismo, para Garay (2013), la oralidad se trata de la construcción de un testimonio de manera asistida, guiado por las interrogantes del entrevistador, donde se plasma de manera integral el proceso vital del entrevistador; el relato, por ende, está permeado por la subjetividad, se pueden encontrar circunstancias y procesos que fueron vividas de determinada manera. Las técnicas e instrumentos más empleados son, la bola de nieve de muestreo no probabilístico (Ochoa, 2015), la cual servirá para localizar a los sujetos y ellos nos vinculen con otras personas, además de preguntas estructuradas, semiestructuradas e historias de vida, las cuales se aplicarán en las zonas de vivencia.

En cuanto al enfoque de las subalternidades de Ginzburg 1997, Guha, 2002; Rodríguez, 2011, Rivera y Barragán, 1997 y Segovia, 2008, examina la escasez de testimonios sobre los comportamientos y actitudes de las clases subalternas, las cuales poseen características culturales que las diferencian de las denominadas sociedades civilizadas, y constituyen la base de la disciplina que paulatinamente se ha autodefinido como folklóreo, demología, historia de las tradiciones populares y etnología europea. De aquí se desprende el cuestionario para preguntar sobre el empleo del término «cultura» como definición del conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, donde la utilidad implica utilizar lo referente a las historias narradas por los grupos subalternos, implicaciones y resistencia a la oficialidad de su tiempo, además de ahondar en patrones y aseveraciones alrededor del fanatismo y género.

En estas deducciones, el enfoque operacional a utilizar será la fenomenología se sitúa en examinar y narrar las costumbres subjetivas de los individuos, e intenta mostrar su mundo desde otra perspectiva, según el relato de sus expresiones, emociones, creencias y símbolos, que son resultados de las interrelaciones con otros

agentes sociales (Husserl, 1991) y subalternidades de (Ginzburg, 1997), por las siguientes cuestiones analíticas: Ayudará a conocer algunas percepciones que surgen de las entrevistas al *fandom* (seguidoras, consumistas y discriminativas), sus discernimientos sobre las estrategias o acciones de fanatismo, visiones del consumismo en que desarrollan sus acciones, así como identificar determinados esquemas de los grupos musicales, que pueden inducir a ser grupos de seguidoras de manera coercitiva, en contra de otro grupo coreano, por la simple idea de justiciar que es mejor, detonando una guerra de comentarios en las redes. Desde esta perspectiva, se puede argumentar la factibilidad de estudiar y comprender el fenómeno desde el fanatismo, consumo y exclusión masculina a la música coreana desde los enfoques de la fenomenología y subalternidad.

En estas argumentaciones, tanto el fanatismo, como el género son las categorías de análisis a investigar, a continuación, se muestran los conceptos operativos a aplicar.

**Fanatismo:** Enfoques que justifican las agentes sociales para socializar, convivir y conceptualizar su fervor por medio de aprendizajes con el baile y canto; derivando en un apasionamiento por las novedades del mercado de la música coreana, como es el caso de las coreografías, vestimentas y artículos de sus grupos favoritos, creando postulados de exaltación entorno a las primicias del disfrute melódico (Fernández Lisazo, 2019).

**Género:** Raciocinios que identifican los sujetos, para justificar sus acciones con respecto a la igualdad y equidad en los grupos de música coreana, ya que ambos sexos pueden disfrutar de la música sin la necesidad de la exclusión. Sin embargo, las fanáticas femeninas los aíslan de sus convivencias, prácticas y conciertos debido al morbo y acoso que existe en la sociedad actual. Esta justificación impera en el hostigamiento de los varones hacia seguidoras, al incluir en su vestimenta, diminutas prendas usadas durante eventos o reuniones del *fandom*. (Foucault, 1993).

## METODOLOGÍA

La presente exploración utiliza una metodología cualitativa y, es carácter descriptivo y explicativo, con un muestreo no probabilístico, por tanto, “se toman los casos o elementos que estén disponibles en un momento dado” (Pineda; Alvarado; Canales, 1994, p. 119). Esta perspectiva se explicó porque se busca identificar los discernimientos que tienen las fanáticas que desarrollan como una actividad de ocio o entretenimiento, además de consumo (parcial o completo), así como los instrumentos de las mismas en las dinámicas personal, familiar y social. El estudio se centra en agentes mayores de 18 años y que residan en el AMM, durante el 2024, y la fuente de información son entrevistas a profundidad, no estructurada.

Para la recolección de información, se empleó la técnica de muestreo no probabilístico “bola de nieve”, misma que se enfoca en explorar y determinado nivel explicar a las poblaciones encubiertas, minoritarias o muy dispersas, y su objetivo principal es calcular sus características atípica, desde determinadas perspectivas empírica y teóricas (Hurtado, 2010). Se justifica el uso de esta técnica, cuando no es posible revelar y localizar a las personas comprometidas, que estas asociadas a sus actividades. La operacionalización procede identificando y localizando a un primer agente, y este mismo recomienda a un segundo y así sucesivamente, hasta que se corte la continuidad o se logre la saturación teórica.

Para organizar el levantamiento de la indagación, se utilizó la técnica del grupo focal, con una entrevista a profundidad, no estructurada. La entrevista consta de las siguientes partes, utilizando para el estudio una guía de 8 preguntas. La aplicación del instrumento fue del 12 de octubre al 18 de noviembre de 2025, y se compendió en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, San Nicolás de los Garza, con estudiantes de diversos municipios del AMM.

Los resultados de la entrevista se transcribirán de forma integral, y los mismos serán explicados desde el enfoque de la fenomenología y subalternidad (conforme a lo señalado), y desde cada una

de las categorías de análisis. Asimismo, en la explicación de cada categoría se enfatizó los niveles de demostración de los objetivos del estudio, y con ello se evidenciaron las conclusiones, líneas de investigación pendientes y posibles propuestas de abordaje de la problemática.

## RESULTADOS, ANÁLISIS E IMPLICACIONES EN EL FANDOM DE LAS K-POPERs

En contexto del objetivo del estudio, el examen de los resultados de las seis participantes entrevistadas, se desarrolla entorno a cada categoría de análisis y a la interpretación derivada del enfoque teórico fenomenológico, derivando en descripciones e interpretaciones de lo vivido durante las entrevistas realizadas a las fanáticas, evocando sus experiencias y conocimiento entorno a la música coreana y el género, con un significado de valor instructivo de esta vivencia. De forma talante, coincide según los argumentos de esta investigación en diversas categorías de análisis, explicando porque de las interacciones sociales de este grupo con el fanatismo y género. En este punto, hay que señalar que los nombres que se coloca a cada entrevistada no tienen relación con su nombre real, y con esto se protege su aspecto anónimo y se fomenta la extracción de mayor información.

### *Categoría de análisis aplicado al fanatismo en las k-popers*

En el contexto de la categoría de **fanatismo**, surgen una serie de evidencias discursivas que tienden a demostrar que el fandom de la música coreana son parte de un fanatismo (tal como se anotó de la teoría y en la categoría correspondiente), es un gusto por disfrutar de la música, ritmos y apasionamiento, además de ser una novedad por observar coreografías complicadas y tratar de imitarlas, derivando en exaltación de melodías. Desde esta perspectiva, se puede afirmar la relación entre la teoría y la categoría, dadas las

explicaciones de inclusión de las fanáticas, en base a la creación de eventos a sus artistas preferidos. De esta manera, la admiradora 1 señala algunos argumentos que van en la misma línea

*Fanática 1* — Si, para mí ser una fanática de la música coreana es disfrutar de la misma, son los ritmos que te mueven, para mí eso es ser una fanática. Además, la música te mueve, porque hay capacidades que a veces no sabías que tenías, sabes cantar y también bailar, es muy emocionante seguir este movimiento. Ser fanática de BTS, es lo máximo, porque ellos son los mejores artistas del mundo.

Es significativo la relación entre lo mencionado en la categoría de fanatismo, con la afirmación de la seguidora, pues, se muestra que música y ritmos son en parte percibidas como una práctica socializante entre sus gustos y capacidades, y donde, una cuestión fundamental para continuar con su práctica, se basa en el disfrute de las melodías, ritmos y clamores por su grupo preferente. En suma, la teoría logra describir estas interacciones y con ello identificar los procesos más significativos de las mismas, y que tienden a unir a estos grupos de fanáticas. Desde esta perspectiva, se puede afirmar la relación entre la teoría y la categoría, dadas las explicaciones de inclusión de las fanáticas, en base a la creación de eventos a sus artistas preferidos. De esta manera, la admiradora 2 señala algunos argumentos que van en la misma línea

*Fanática 2* — Para mí ser fanática es algo diferente, pues las costumbres en México son muy diferentes, algo repetitivo entre los grupos musicales a diferencia de los grupos coreano, que son muy novedosos, pues bailan coreografías muy difíciles, eso llama mucho la atención, los vídeos coloridos y expresivos, eso hace que una quiera bailar, por eso somos fanáticas; por eso me identifico con la música, ropa y cultura en general.

Para esta admiradora, existe un contraste algo relevante entre su país de origen y la cultura adoptada, ya que lo relaciona con reciclajes musicales, a diferencia de la coreana, como una novedad

dadas las características de este movimiento juvenil, las cuales cuentan con bailes complicados; derivado de este proceso, la música coreana para esta fanática, son los vídeos matizados que fomentan en los grupos el acto de bailar y cantar. Y la relación con la teoría es significativa dadas las características de la categoría de análisis de fanatismo, ya que explica patrones de identidad, además de conducta de transmisión de conocimiento por el baile y canto. De esta manera, se puede verificar patrones relacionados explicando constructos identitarios y novedosos con la música, esto relacionado con la categoría. Desde esta perspectiva, se puede afirmar la relación entre la teoría y la categoría, dadas las explicaciones de inclusión de las fanáticas, en base a la creación de eventos a sus artistas preferidos.

En suma, la categoría de fanatismo, se puede destacar que para las entrevistadas es un disfrute de la música por medio de lazos de amistad, entre las mismas seguidoras. Asimismo, se puede discernir la importancia de las novedosas coreografías, además del arraigo de aprender nuevas capacidades, como son el canto y el baile; de esta manera, se puede establecer el fanatismo como un constructo de prácticas ligadas a la inclusión, reciprocidad, comunicación; justificación y admiración por la música coreana.

#### *Categoría de análisis de género, una visión a la exclusión.*

Continuando con el análisis de las categorías y, desde la perspectiva del **género**, se infiere que, para las admiradoras participantes, la música coreana desde la (visión fenomenológica), es asistir a las diversas convivencias en fan-cafés, reuniones y proyecciones de conciertos por medio de los cines (Cinépolis); en estos lugares, las fanáticas asisten con diminutos atuendos, rechazando la asistencia de sectores o acompañantes masculinos, con la justificación de asedio. Por ende, se puede mencionar que estos grupos crean lazos de amistad únicamente entre mujeres, excluyendo al género masculino y que posteriormente se deriva en un nivel de separación, entre ambos géneros, argumentando acosos por parte del sector masculino. Desde esta perspectiva, se puede afirmar la relación entre la teoría y la categoría, dadas las explicaciones de exclusión de las fanáticas, en



base a la creación de eventos a sus artistas preferidos exclusivamente para mujeres. De esta manera, la admiradora 1 señala algunos argumentos que van en la misma línea. Admiradora 1.

La discriminación en sí, en la comunidad del k-pop no existe como tal, porque la sociedad es quien lo discrimina y les llama gays, jotos y amanerados, pero nosotras como grupo de fanáticas de la música coreana no. Reitero, nosotras no excluimos a los hombres, porque hay mucho fanático también, lo que no nos gusta, es que cuando hay hombres en eventos se nos quedan mirando muy fijamente, ya que vestimos algunas, no todas con ropas diminutas, como minifaldas, medias y tenis tipo tacón, eso no me agrada en los hombres, ya que nos miran y en ocasiones nos toman fotos.

De esta percepción, la fanática explica que el género en la música coreana es exclusivamente para el sector femenino, repudiando a los hombres debido a los supuestos acosos por parte del sector, argumentando que no los discriminan, sino la sociedad en general al llamarlos gays; sin embargo, este sector femenino es perteneciente a la misma población contradiciendo sus argumentos a favor de la comunidad masculina como fanáticos del k-pop. Por otra parte, separan a los hombres de los eventos magnos, debido a que las asistentes fanáticas asisten con atuendos minúsculos, sintiendo incomodidad, además de tacharlos como sexistas. De esta manera, la teoría logra explicar estas interacciones de género e identidad entre los grupos de fanáticas, como un acto de exclusión y discriminación. Desde esta perspectiva, se puede afirmar la relación entre la teoría y la categoría, dadas las explicaciones de separación de las fanáticas, en base a la creación de eventos a sus artistas preferidos, como tendencia femenina. De esta manera, la admiradora 2 señala algunos argumentos que van en la misma línea.

*Fanática 2* — Bueno, yo soy fanática desde los 15 años y recuerdo que mis compañeras no les gustaban que fueran hombres a ver los conciertos en el cine, era para pura señorita, porque íbamos vestidas muy rabonas y maquilladas; claro, mi papá me dejaba en el cine y ahí me esperaba, hasta que se terminará la función. Cuando cumplí 17 años, pues

era más perceptiva la exclusión de mujeres hacia los hombres, porque no queríamos unirnos con ellos, sentía que me querían ligar porque usaba primero ropa muy corta, pero a raíz de eso, me vestí con ropa muy holgada. Además, en los grupos de Facebook, no aceptamos hombres, es muy raro, porque si son mayores de 30 o 40, los vemos como acosadores de niñas, hay no, que asco los señores que se unen a los grupos de K-pop, nos piden que los invitemos a las reuniones o conciertos con la justificación que son fanáticos, pero solo son acosadores, por eso excluimos a los hombres del gremio de las k-popers.

Para esta fanática, el género en el k-pop inicia como una conceptualización de igualdad; sin embargo, por características del grupo cambia su opinión al segmentar a los hombres debido al morbo y acoso que existe por parte del gremio masculino. De forma talante, la seguidora admite que cambió su forma de vestimenta, ya que sentía acoso por parte de los hombres en reuniones o convivencias de fans-café. Por otra parte, las redes sociales son focos de hostigamiento para las seguidoras de este género musical, debido a los constantes acosos y hostigamiento por parte de adultos varones, al interactuar con menores de edad, creando grupos de acceso controlado o cerrados a cualquier hombre o grupo de admiradores.

En lo general, la categoría de análisis y la teoría se puede destacar que las fanáticas evitan el contacto o reuniones con los admiradores hombres, debido al acoso y sexismo que ellos crean en el sector femenino, por características de la vestimenta, la edad o inclusive el maquillaje. De esta manera, se argumenta lo significativo de la categoría y la relación con la teoría que explica el género, por la discriminación que impera en las seguidoras hacia los varones por crear elementos sexistas, no solo entre las fanáticas, sino también en los grupos de mujeres artistas. Asimismo, las fanáticas narran que existen muchas experiencias derivadas en acciones de acoso y exclusión, que justifican sus actos, al separarse de los hombres por repudio a frases sexistas, que son creadas a raíz de los cuerpos coreanos estilizados; sin embargo, en México los cuerpos tienden a tener más volumen; por ende, más sexismo.

## CONCLUSIONES

En el contexto del objetivo de la investigación (analizar las circunstancias (fanatismo y género), que invocan las fanáticas para relacionar sus actividades como procesos de adquisición, así como lo relacionado con el aprendizaje de acciones que desconocían, como es el caso del canto o el baile. De estas aseveraciones, se descubrió que las fanáticas se consideran incluidas como una familia entre el *fandom* femenino y sus artistas favoritos, considerando sus objetos o mercancías como actos de memoria, pues los recuerdan con algunas figuras o colgantes en sus cuellos, pues allí llevan su *photocard* preferida del cantante prioritario, y con ello identificar que representa las actos de fanatismo y consumismo a nivel personal y grupal), y con base en los enfoques teóricos operacionales y las categorías de análisis, los principales resultados indican, desde la perspectiva de los casos de estudio.

Asimismo, las seguidoras del k-pop suele disfrutar de la música, los ritmos y estilos musicales, generando en ellas algunos cambios, como es el caso del canto y baile, que fueron descubriendo al integrarse a los grupos de fanáticas, desde esta óptica se puede aseverar, que esto las convierte en admiradoras de este fenómeno musical. Por otra parte, existe una campaña de novedades con respecto al movimiento del k-pop, generando entre las agentes sociales a participar en coreografías en masa difíciles de interpretar. De esta manera, las fanáticas se congregan en zonas femeninas exclusivas, como son el barrio antiguo, fundidora y macro plaza, espacios destinados de reunión para expresar su gusto por esta actividad.

Además, las zonas de reunión de las admiradoras por los regular asisten mujeres, son cafés en lugares como la zona centro de Monterrey o algunas plazuelas del área metropolitana, la finalidad de estas concentraciones es la comunicación con sus artistas favoritos, saber de ellos, además de festejarlos por sus cumpleaños, cooperando con incentivos monetarios para realizar tal evento. Cabe mencionar, que estos eventos son de uso exclusivo para mujeres, evitando el acceso a hombres. Por ende, las admiradoras además

de incentivar festejos para sus grupos o artistas individuales, tienen una constante comunicación por medio de los fan-café digitales en la sociedad red, la cual devela una conexión directa con algunas páginas digitales donde dialogan personalmente con sus fanáticas.

De esta manera, el acoso y el hostigamiento hacia las seguidoras, es observado como una práctica sexista por parte del gremio masculino de fanáticos. De esta forma, el círculo de grupos en las fanáticas es de acceso cerrado o controlado, como es el caso de las redes sociales, exclusivamente grupo de seguidoras, ya que abundan los acosadores camuflados como seguidores en este tipo de asociaciones red; por ende, las seguidoras excluyen a los hombres de sus eventos o reuniones, derivando en un sexismo para las admiradoras. De estas aseveraciones se puede concluir, que las seguidoras de este movimiento se encuentran involucradas no solo en la cultura, sino también en el consumo y discriminación al sector masculino, debido a los constantes acoso de pseudo – seguidores, excluyendo a los verdaderos fanáticos del *fandom*.

Derivado del análisis del estudio del fanatismo y género desde la fenomenología y subalternidad, se puede evidenciar a continuación algunas propuestas que podrían contribuir a resolver o paliar los alcances de esta problemática.

Otorgar apoyos a las fanáticas para promover su continua comunicación con los grupos de *k-pop*, es decir, que alguna compañía o inversionista resuelva traer a estos grupos para disfrute y convivencia con las mismas en Monterrey y sus diversos espacios de entretenimiento, ya que muchas de ellas tienen que trasladarse o viajar a diversos Estados de la Unión Americana para disfrute de este tipo de eventos.

Otro de los aspectos es permitir la difusión de la música *k-pop* por diversos medios periodísticos, televisivos y radiodifusores como una práctica y costumbre de la región; además de autorizar el acceso al sector masculino a zonas donde se difunda el *k-pop*, como una igualdad, inclusión y equidad de la práctica.

Igualmente, la búsqueda a la no discriminación o exclusión al fanatismo masculino de las o glemas relacionadas con la música corea-

na. Este tipo de agrupaciones en ocasiones en diversas plataformas de redes sociales se insultan con la intención de idolatrar a su grupo, creando un favoritismo por uno en especial, minimizando al resto de los grupos coreanos. En esta misma línea, equilibrar los precios de los artículos relacionados con el consumo de cultura coreana, derivando en aspectos de igualdad monetaria, abriendo un campo económico para todas las seguidoras de diversos estratos sociales.

## REFERENCIAS

BARTHES, R. **Lo obvio y lo obtuso**. México: Paidós, 1986.

CAMARILLO, A. Más allá de la viralidad: conoce al fandom kpop y su fuerza digital y colectiva. **Animal MX**, México, 2023. Disponible en: <https://animalpolitico.com/tendencias/entretenimiento/fandom-kpop-que-es-mexico-bts-army>. Acceso en: 13 mayo 2023.

CANALES, F.; ALVARADO, E.; PINEDA, E. **Metodología de la investigación**. Washington: Organización Panamericana de la Salud, 1994.

FERNÁNDEZ LISAZO, N. **El pop coreano en Latinoamérica: la incorporación de músicas latinoamericanas al K-pop**. 2019. Tesis (Licenciatura en Música) – Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2019. Disponible en: <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/90717>. Acceso en: 20 jul. 2024.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad**: el uso de los placeres. Tomo 2. Madrid: Siglo XXI, 1993.

GARAY, G. **Cuéntame tu vida**: historia oral, historias de vida. México: Instituto Mora, 2013.

GINZBURG, C. **El queso y los gusanos**. Barcelona: Océano Editores, 1997.

GUHA, R. **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica, 2002.

HORMIGOS, J.; CABELLO, A. La construcción de la identidad juvenil a través de la música. **Revista Española de Sociología**, n° 4 (2004) pp. 259-270. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2004.

HURTADO DE BARRERA, J. **Metodología de la investigación holística**. Caracas: Instituto Universitario de Tecnología Caripito, 2010.

HUSSERL, E. **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Alianza, 1991.

LURIE, A. **El lenguaje de la moda**. Barcelona: Paidós, 1992.

OCHOA, C. Muestreo no probabilístico por bola de nieve. **Netquest**, [S. l.], 30 jun. 2015. Disponible en: <https://www.netquest.com/blog/muestreo-bola-nieve>. Acceso en: 7 jul. 2023.

RINCÓN, Carlos. Metáforas y estudios culturales. **Revista de Estudios Sociales**, n. 8, p. 9-20, 2001. Disponible en: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/28776?lang=en>. Acceso en: 24 ago. 2026.

RIVERA, S.; BARRAGÁN, R. **Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad**. La Paz: Editorial Historias, 1997.

RODRÍGUEZ, F. Estudios subalternos revoluciona la historia (“tercermundista”): notas sobre la insurgencia académica. *In*: RODRÍGUEZ, F. (comp.). **La (re)vuelta de los estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo**. Antofagasta: Universidad Católica del Norte, 2011.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. Barcelona: Anagrama, 1996.

SEGOVIA, T. Estudios subalternos, lenguaje e ideología. SIMPOSIO INTERNACIONAL DE LITERATURA Y OTRAS ARTES EN IBEROAMÉRICA, 2008, Porto Alegre. **Anais** [...]. Porto Alegre: [s. n.], 2008.



# 8

José Luis Anta Félez



## CAPÍTULO 8

# ¿Qué es un cuerpo? Intersexualidad, norma y disidencia corporal: una aproximación genealógica

José Luis Anta Félez<sup>1</sup>

### LA EVIDENCIA CORPORAL COMO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

Existe en las ciencias sociales, y en buena parte de la biomedicina, un presupuesto que opera sin ser declarado: el cuerpo es un punto de partida. Un dato previo. Una realidad que antecede a cualquier elaboración cultural, institucional o discursiva. Bajo este presupuesto, la cultura hace cosas *con* los cuerpos, los viste, los simboliza y los regula, pero no los constituye en su materialidad. La materia corporal sería el sustrato sobre el que operan los procesos de significación, sin ser ella misma resultado de ninguno de esos procesos. Esta posición raramente se sostiene de manera explícita en los debates teóricos contemporáneos, pero sigue estructurando silenciosamente gran parte de la investigación sobre el cuerpo. Se manifiesta, entre otros lugares, en la distinción analítica entre “sexo” y “género” tal

---

1. Universidad de Jaén. Correo: jlanta@ujaen.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7063-5288>



como fue formulada por la sociología angloamericana de los años setenta: el sexo designaría la realidad biológica, en forma de cromosomas, gónadas y genitales, mientras que el género designaría la elaboración cultural de esa realidad. La crítica a esta distinción ha sido extensa desde los años noventa (Butler, 1990; Fausto-Sterling, 2000; Haraway, 1991), pero el esquema que la subyace, donde entendemos la naturaleza como base, y la cultura como superestructura, continúa operando en contextos académicos, jurídicos y clínicos con notable resistencia. Lo que interesa señalar aquí no es únicamente que esa distinción sea teóricamente insostenible, sino que su persistencia tiene efectos materiales sobre cuerpos concretos. No es solo un error epistemológico: es un dispositivo de poder. Y el lugar donde ese dispositivo se hace más visible es allí donde no puede operar sin mostrarse: en los cuerpos que las categorías no absorben sin deliberación explícita, sin intervención decidida. El cuerpo intersexual es uno de esos lugares. La pregunta epistemológica que abre, por tanto, no es “¿qué es un cuerpo?” sino una más precisa y más incómoda: ¿bajo qué condiciones el cuerpo llega a parecer una evidencia? Desplazar la pregunta en este sentido es el primer movimiento analítico necesario, porque sin él cualquier respuesta a la pregunta inicial reproducirá los presupuestos que se propone examinar.

La evidencia etnográfica “complica” de manera fértil cualquier respuesta apresurada. Si la evidencia corporal fuera universal, es decir, si el cuerpo fuera efectivamente un dato previo a cualquier elaboración cultural, cabría esperar cierta convergencia entre los sistemas culturales en sus criterios básicos de clasificación corporal. Lo que los registros etnográficos muestran es, por el contrario, una variabilidad que afecta no a los márgenes sino a los principios mismos de clasificación. Los *hijra* del subcontinente indio constituyen una categoría que incluye históricamente a personas intersexuales, emasculadas y feminizadas bajo una denominación con estatuto jurídico, funciones rituales y posición social reconocida. Es decir, están ambivalente, atravesadas por jerarquías de clase y casta, como documenta Reddy (2005), pero no lo están de manera patológica en

el sentido biomédico occidental. Entre los Sambia de Papúa Nueva Guinea, el síndrome de deficiencia de *5-alfa-reductasa*, una condición intersexual que produce virilización puberal en personas con cariotipo XY, generó la categoría *kwolu-aatmwol*: un lugar social reconocido, con roles específicos, que la cultura disponía para esos cuerpos sin convertir su particularidad en urgencia correctiva (Herd, 1994). En el Istmo de Tehuantepec, el *muxe* zapoteco es sencillamente una de las tres categorías de género reconocidas socialmente, con funciones económicas y rituales propias, sin que su existencia requiera justificación ni corrección (Miano Borruso, 2002). El *bissu* de los bugis de Sulawesi, el *fa'afafine* samoano, el *māhū* hawaiano son figuras análogas en sus respectivos contextos: no excepciones toleradas sino posiciones estructurales en sistemas de clasificación que no parten del binarismo como axioma.

La acumulación de estos ejemplos podría llevar a una conclusión errónea, ya que la diversidad cultural demuestra que el cuerpo es pura construcción social y que la biología carece, en cierta medida, de relevancia. Esa conclusión sería simétrica al error que se critica. Lo que los ejemplos muestran no es que la biología no exista, sino que los hechos biológicos no tienen significado cultural intrínseco. De hecho, requieren sistemas de clasificación para volverse inteligibles, y esos sistemas varían. La ambigüedad genital es un hecho biológico y que genere urgencia médica o categoría social reconocida es el resultado de unos sistemas, *tekne*, de clasificación específicos. Esta distinción es central, no se trata de negar la materialidad del cuerpo sino de señalar que esa materialidad solo deviene inteligible, y por tanto regulable, tratable, corregible, en el interior de regímenes de verdad históricamente situados. El cuerpo, en este sentido, es un efecto antes que una causa. Reconocerlo implica también reconocer los límites de los propios marcos teóricos. Cuando se aplica la genealogía foucaultiana al análisis del cuerpo intersexual, o la teoría *queer* a la normalización sexual, se utilizan instrumentos producidos en condiciones históricas y culturales específicas. La genealogía foucaultiana es extraordinariamente precisa para analizar los mecanismos de producción discursiva de

los cuerpos en las sociedades occidentales modernas, pero Foucault mismo circunscribió su análisis a ese contexto. Mbembe (2003) ha señalado que el concepto de biopoder no da cuenta de las formas de violencia colonial, donde la relación entre producción de vida y administración de la muerte se invierte respecto al modelo europeo. La crítica no invalida el marco, sino que lo sitúa, especifica sus condiciones de aplicabilidad. Toda teoría es un horizonte explicativo, no la explicación en sí misma. Aplicarla sin examinar ese límite es reproducir, en el plano del análisis, el mismo gesto universalizante y de naturalización que se critica en el dispositivo biomédico.

Hay una dimensión, finalmente, que cualquier análisis contemporáneo del cuerpo no puede ignorar: las transformaciones que el capitalismo tardío, definido por lo neoliberal, global, digital, está produciendo sobre las formas de experimentar y gestionar la corporalidad. El cuerpo en el presente no es solo un cuerpo biológico, ni solo un cuerpo cultural, mayormente es un cuerpo que coexiste e interactúa de manera creciente con dispositivos mecánicos, protésicos y digitales, y que es simultáneamente objeto de optimización en términos de productividad y rendimiento. La proliferación de discursos sobre bienestar, rendimiento físico, salud cuantificada, y la normalización de las prótesis tecnológicas como extensiones del cuerpo, desde el marcapasos hasta las interfaces neuronales, ha generado formas de corporalidad que los marcos teóricos del siglo XX no anticiparon plenamente. Haraway (1985) lo formuló con claridad, la distinción entre organismo y máquina ya no puede sostenerse como frontera nítida. El cuerpo es siempre, en algún grado, un cuerpo tecnológico construido, y reconocido, por dispositivos tecnológicos.

Esto produce una asimetría reveladora en relación con la intersexualidad. El cuerpo que necesita tecnología para ajustarse a los estándares de rendimiento, por medio de la prótesis, el implante, el dispositivo de monitorización, todo lo cual es no solo aceptado sino frecuentemente celebrado como ejemplo de superación y adaptación. El cuerpo intersexual, que no requiere ninguna intervención para funcionar, es sin embargo objeto de corrección quirúrgica pre-

cisamente porque no se ajusta a los estándares de clasificación sexual binaria. Esa asimetría no es un detalle: revela que la norma corporal contemporánea no es solo una norma de eficiencia funcional sino, antes que eso, una norma de legibilidad sexual. Y esa norma de legibilidad tiene prioridad sobre la funcionalidad cuando ambas entran en conflicto, lo cual indica cuánto *Poder* conserva el dispositivo binarista incluso en un contexto en el que la frontera entre lo natural y lo artificial se ha vuelto radicalmente porosa. La pregunta “¿qué es un cuerpo?” no puede responderse, entonces, desde ningún punto de vista que no sea él mismo un punto de vista situado, donde la formulación sea parte de la respuesta. El cuerpo intersexual no es la clave que abre ese enigma, pero sí el marco desde el que ciertas preguntas sobre la corporalidad se formulan con mayor precisión que desde cualquier otro lugar: porque allí los mecanismos que habitualmente permanecen invisibles se hacen, por necesidad, visibles.

## **EL HERMAFRODITISMO COMO PROBLEMA HISTÓRICO: UNA GENEALOGÍA INCOMPLETA**

Una de las operaciones más eficaces de cualquier dispositivo de poder es la de naturalizarse: presentar sus categorías como descripciones de una realidad preexistente en lugar de como construcciones históricas contingentes. El dispositivo biomédico que gestiona actualmente la intersexualidad no es una excepción. Su autoridad descansa, en parte, sobre la suposición implícita de que siempre ha habido un saber correcto sobre el cuerpo sexualmente ambiguo, y de que la historia de ese saber es la historia de un progreso hacia ese conocimiento correcto. La genealogía foucaultiana desmonta esa suposición no negando la historia sino leyéndola de otro modo: no como acumulación de verdades sino como sucesión de regímenes de verdad, cada uno de los cuales produce su propio objeto, formula sus propias preguntas y excluye las que no puede responder.

El hermafroditismo, término que precede a “intersexualidad” y cuya historia lexical es ella misma reveladora, no ha sido siempre

el mismo problema (García López, 2015). Las instituciones que lo han gestionado en distintos períodos históricos han producido objetos diferentes bajo denominaciones parcialmente coincidentes, y esa producción diferencial no refleja un avance del conocimiento sino una transformación en las estructuras de saber y poder que determinan qué se puede y qué se debe saber sobre el cuerpo. En el pensamiento medieval y en la teratología del Renacimiento, el cuerpo hermafrodita era ante todo un problema de adscripción jurídica y moral. La tarea que recaía sobre parteras, jueces y teólogos era decidir “a qué sexo pertenecía” una persona cuyo cuerpo no resolvía la pregunta por sí mismo. La lógica era binaria, pero reconocía la ambigüedad como dato: el hermafrodita debía ser asignado a uno de los dos sexos existentes, pero su existencia no constituía en sí misma un escándalo científico. Era un problema de adscripción, no de corrección. Ambroise Paré dedicó en el siglo XVI un tratado entero a los monstruos y prodigios en el que el hermafrodita aparecía como figura liminal, admirable, perturbadora y acaso objeto de curiosidad, pero no como error de la naturaleza que debiera eliminarse (Paré, 1573). La monstruosidad, en ese marco epistemológico, era una categoría que la naturaleza producía y que el orden social debía gestionar, no suprimir. El límite del sistema no estaba en la existencia del cuerpo ambiguo sino en su falta de lugar jurídico claro.

La transformación decisiva se produce con la medicalización del cuerpo en los siglos XVIII y XIX. Foucault lo documenta en *Los anormales* (1999) y, con mayor precisión narrativa, en el caso de Herculine Barbin, cuyas memorias publicó con aparato crítico en 1978. Barbin era una persona intersexual francesa del siglo XIX cuya vida fue radicalmente intervenida cuando la medicina decidió que su “verdadero sexo” era masculino, obligándola a una reasignación social que desembocó en el suicidio. Lo que el caso revela no es la crueldad de los médicos individuales que intervinieron sino la emergencia de una nueva forma de poder: la idea de que cada cuerpo tiene un sexo verdadero que la medicina puede y debe descubrir bajo las apariencias que lo ocultan. Esta idea no existía con esa formulación en el período anterior. Es una producción histórica del

discurso biomédico del siglo XIX, y su efecto inmediato es transformar la ambigüedad de problema de adscripción en problema de diagnóstico: ya no se trata de decidir a qué lado colocar al sujeto, sino de encontrar la verdad que el cuerpo contiene y que la intervención médica debe desvelar. Este desplazamiento es más profundo de lo que parece. Cuando la ambigüedad deja de ser un dato jurídico para convertirse en un síntoma clínico, el cuerpo intersexual adquiere una nueva condición ontológica, es un cuerpo que, dicen con alegría la biomedicina, que miente, que oculta su verdad, que requiere de una autoridad (médica) externa para ser correctamente leído. El saber médico no describe ese cuerpo: lo produce como objeto de conocimiento y simultáneamente se constituye como la única instancia autorizada para conocerlo-explicarlo-intervenirlo. Hay aquí una circularidad que la genealogía permite detectar y que el relato del progreso médico oscurece: el “verdadero sexo” que la medicina del XIX descubre es una categoría que la medicina del XIX produce.

En el siglo XX, esta lógica se perfecciona con la escuela de John Money en la Universidad Johns Hopkins. Money y sus colaboradores desarrollaron en los años cincuenta el protocolo de asignación de sexo para bebés intersexuales, basado en dos premisas que resultaron ser simultáneamente contradictorias y mutuamente funcionales: que el género es primariamente una construcción psicosocial, y por tanto plástico, moldeable, y que la morfología genital “adecuada” es condición necesaria para un desarrollo psicológico normalizado (Money, et al. 1955). El protocolo justificó décadas de cirugías no consentidas sobre bebés, con el objetivo de producir cuerpos genitualmente legibles dentro del binarismo. La premisa teórica era, paradójicamente, relativista en materia de género y absolutista en materia de morfología: el género podía construirse socialmente, pero necesitaba para eso un cuerpo que lo sostuviera visualmente. Lo que el protocolo de Money producía, en la práctica, no era la salud psicológica del sujeto sino la tranquilidad cognitiva de los adultos que lo rodeaban: padres, médicos, instituciones que necesitaban un cuerpo inteligible para relacionarse con él. En este sentido, los estudios de seguimiento longitudinal que comenzaron

a publicarse desde los años noventa documentaron el fracaso sistemático de esas premisas. El caso más analizado, el de David Reimer, criado como niña tras una circuncisión fallida y sometido al protocolo de Money, se convirtió en evidencia de que la asignación de sexo por intervención quirúrgica temprana no producía los resultados psicológicos que el protocolo prometía (Colapinto, 2000). Pero desde aquí lo que interesa subrayar no es el fracaso individual del protocolo sino su lógica subyacente: la idea de que el cuerpo intersexual es una urgencia que debe resolverse antes de que el sujeto pueda desarrollarse normalmente. Esa obligación no estaba en el cuerpo sino en el dispositivo de clasificación que no podía tolerar la ambigüedad.

La nominación contemporánea de “Trastorno del Desarrollo Sexual” (DSD), adoptada en el *Consenso de Chicago* de 2006, supone una nueva configuración del mismo objeto bajo parámetros genéticos y endocrinológicos. El cambio terminológico no es neutro: desplaza la intersexualidad del plano de la morfología visible al plano de la biología molecular, amplía el perímetro de lo que cuenta como condición tratable, y actualiza la autoridad discursiva de la medicina genómica. Pero mantiene intacta la estructura de poder que organiza el dispositivo: sigue habiendo un saber especializado que determina qué es ese cuerpo y qué debe hacerse con él, y ese saber sigue produciendo la intervención como respuesta normalizada a una ambigüedad que el propio saber ha constituido como problema. La comparación con otros contextos culturales refuerza esta lectura. En ninguna de las culturas que reconocen categorías para la ambigüedad corporal existe un equivalente funcional al protocolo de Money: ningún dispositivo que convierta el nacimiento de un cuerpo ambiguo en emergencia médica que requiere corrección inmediata. Eso no significa que esas culturas carezcan de mecanismos de regulación de la diferencia corporal. Significa que el nivel de urgencia que la biomedicina occidental asigna a la ambigüedad genital no es una respuesta universal a un problema universal: es una respuesta históricamente producida por un dispositivo que necesita la legibilidad binaria para funcionar.

Los cuatro momentos sobre los que este apartado se detiene, la teratología renacentista de Paré, la medicalización del cuerpo ambiguo en el siglo XIX que el caso de Herculine Barbin condensa con particular nitidez, el protocolo de asignación temprana desarrollado por Money y sus colaboradores en la segunda mitad del siglo XX, y la nominación de “Trastorno del Desarrollo Sexual” consensuada en Chicago en 2006, no constituyen una historia exhaustiva del hermafroditismo ni pretenden serlo. Son los cuatro umbrales en los que la estructura del dispositivo se reconfigura de manera más visible y en los que la pregunta por el cuerpo sexualmente ambiguo se desplaza de un régimen de saber a otro, modificando con ese desplazamiento la naturaleza misma del objeto producido. Paré permite identificar el momento en que la ambigüedad opera como problema de adscripción jurídica sin constituir todavía un escándalo epistemológico. Barbin marca el umbral en que esa ambigüedad se convierte en síntoma cuya verdad el saber médico debe descubrir. Money sintetiza la lógica del siglo XX que articula plasticidad psicosocial del género e imperativo morfológico de legibilidad binaria. El Consenso de Chicago documenta la traducción contemporánea de esa misma estructura al lenguaje de la biología molecular y la gestión genómica del riesgo. Otros materiales podrían incorporarse con provecho a una genealogía más extensa, en concreto, las controversias jurídicas de la temprana modernidad sobre la determinación civil del sexo, la antropología teratológica del siglo XIX previa a la sistematización clínica, los protocolos endocrinológicos del período de entreguerras, las disputas internas a la pediatría norteamericana de los años sesenta y setenta. Su ausencia aquí no responde a desconocimiento sino a economía argumental, en la medida que ninguno de esos materiales modifica la estructura del proceso que la sucesión Paré-Barbin-Money-Chicago permite reconstruir, aunque varios de ellos enriquecerían su matización empírica. La genealogía es incompleta, pues, no por una insuficiencia que conviene declarar de antemano, sino porque su criterio de pertinencia no es la exhaustividad sino la capacidad de hacer visible la forma en que cada régimen de verdad produce un objeto distinto bajo denomina-



ciones parcialmente coincidentes. Lo que se conserva en la selección es lo que permite mostrar esa producción diferencial; lo que se omite es lo que la confirmaría sin alterarla.

## **EL DISPOSITIVO NORMALIZADOR: PRODUCCIÓN DE CUERPOS Y SUBJETIVIDADES**

El concepto foucaultiano de dispositivo designa un conjunto heterogéneo de elementos, entendidos en forma de discursos, instituciones, reglamentos, enunciados científicos, proposiciones morales o decisiones arquitectónicas, cuya función no es describir una realidad sino producirla respondiendo a una urgencia histórica determinada (Foucault, 1994). Aplicado al cuerpo sexuado, el dispositivo de normalización no es únicamente el conjunto de protocolos clínicos que regulan la intersexualidad. Es algo considerablemente más amplio y más difuso: incluye el derecho civil que exige la asignación binaria de sexo en los registros de nacimiento, la pedagogía escolar que reproduce el dimorfismo sexual como hecho natural, la psicología que patologiza la no conformidad de género, la arquitectura de los espacios públicos divididos en función del sexo, y el sentido común que hace impensable un cuerpo que no sea legible como masculino o femenino. Lo que hace que ese conjunto heterogéneo funcione como dispositivo es precisamente que ninguno de sus elementos opera de manera aislada: se sostienen y se refuerzan mutuamente, y producen juntos algo que ninguno podría producir por separado.

Lo que este dispositivo produce no es solo una clasificación, sino ante todo subjetividades. Ese es el punto en el que el análisis foucaultiano del poder se distingue con mayor nitidez de los análisis liberales que lo preceden. El poder, en Foucault, no opera únicamente desde fuera del sujeto, ya sea prohibiendo, reprimiendo, o sancionando, sino que opera constituyendo al sujeto mismo: produciendo formas específicas de experiencia, de autocomprensión, de relación con el propio cuerpo. Las personas intersexuales a las que

se aplica el protocolo de normalización no solo reciben un cuerpo intervenido quirúrgicamente; reciben también una historia clínica clasificada bajo diagnósticos específicos, un mandato frecuentemente implícito de silencio sobre lo que les ha ocurrido, y una posición determinada en el orden social del género desde la que se les indica cómo relacionarse con su propio cuerpo, con su sexualidad y con los otros. Morgan Holmes (2008) ha descrito este proceso como una forma de violencia biopolítica que opera en nombre de la protección del sujeto al que daña: la justificación del protocolo, que evita el sufrimiento psicológico que produciría crecer con un cuerpo “anómalo”, asume que el sufrimiento proviene de la anomalía y no del dispositivo que la construye como tal. Esta distinción es analíticamente fundamental. La norma corporal no funciona como un criterio externo que mide cuerpos que ya existen: funciona como principio productivo que genera los cuerpos que necesita y que produce como desviación todo lo que no puede absorber. En este sentido, Foucault distingue entre disciplina y normalización: la disciplina opera sobre cuerpos individuales, los adiestra, los corrige en su singularidad. Por otra parte, la normalización opera distribuyendo los cuerpos en un *continuum*, donde la norma no es la media estadística sino el principio a partir del cual se mide la desviación y se interviene sobre ella, dando lugar a la *anatomopolítica*. La desviación no preexiste a la norma, sino que ambas son simultáneas, producidas por el mismo dispositivo. Sin el estándar de la diferencia sexual binaria, no hay intersexualidad como problema clínico. Lo que hay son cuerpos con determinadas características que, en ausencia de ese estándar, no requerirían intervención alguna.

La dimensión biopolítica del dispositivo se hace especialmente visible cuando se examina quién tiene autoridad para hablar sobre el cuerpo intersexual y desde qué posición institucional (Platero, 2012). El discurso médico especializado ha monopolizado durante más de dos siglos esa autoridad. Los padres de bebés intersexuales han sido sistemáticamente situados como receptores de decisiones técnicas que exceden su comprensión. Los propios sujetos intersexuales han sido excluidos de las decisiones sobre sus cuerpos en el

momento en que esas decisiones se toman, en la infancia y bajo la tutela del mundo *adultocéntrico*, y han encontrado posteriormente enormes dificultades para acceder a sus propios expedientes clínicos y para que su experiencia subjetiva fuera considerada como fuente legítima de conocimiento sobre lo que les había ocurrido. Karkazis (2008) documenta en detalle este proceso en los contextos clínicos estadounidenses, mostrando cómo la *autoridad médica* produce simultáneamente el problema, es decir, la urgencia frente a la ambigüedad, y la aparente solución basada en la intervención que la resuelve, sin que el sujeto afectado tenga posición enunciativa reconocida en ningún momento de ese proceso. La comparación cultural permite introducir aquí un matiz importante. Los dispositivos que gestionan la ambigüedad corporal en otros contextos culturales también producen subjetividades, también operan desde posiciones de autoridad y también implican formas de poder. No se trata de idealizar la posición del *hijra*, del *kwolu-aatmwol* Sambia o del *muxe* zapoteco como formas de vida liberadas de toda regulación. Lo que difiere no es la existencia de regulación sino su forma y sus efectos. En los contextos culturales que disponen de categorías para la ambigüedad corporal, esa ambigüedad genera un sujeto con lugar social reconocible, con funciones, con relaciones. En el contexto biomédico occidental, genera un sujeto cuya primera relación con su propia corporalidad es la de la corrección: un sujeto que aprende que su cuerpo original era un error. Esa diferencia en la forma de subjetivación producida no es menor: determina la relación que el sujeto establecerá con su propio cuerpo durante el resto de su vida.

El dispositivo normalizador contemporáneo ha incorporado, además, nuevas capas de complejidad ligadas a las transformaciones tecnológicas y económicas del presente. La biología molecular y la genética han ampliado el perímetro de lo que se define como condición intersexual, multiplicando los diagnósticos y extendiendo la *autoridad médica* a dimensiones del cuerpo que antes eran invisibles para la clínica (Preciado, 2020). Al mismo tiempo, la lógica neoliberal de la gestión individual del riesgo, característica de los sistemas de salud contemporáneos, ha trasladado parcialmente sobre

los sujetos y sus familias la responsabilidad de las decisiones sobre el cuerpo intersexual, sin modificar las condiciones de desigualdad epistémica en las que esas decisiones se toman. El “consentimiento informado” que los protocolos contemporáneos invocan como garantía de autonomía opera frecuentemente en condiciones en las que la información disponible es producida por la misma institución que recomienda la intervención, y en las que la presión psicológica sobre los padres de un recién nacido intersexual dificulta estructuralmente cualquier deliberación genuina. Hay, por lo tanto, aquí una articulación entre biopoder y mercado que merece atención. Las cirugías de “normalización” genital son procedimientos costosos, concentrados en centros especializados, sostenidos por una industria diagnóstica y farmacológica con intereses económicos directos en la definición de qué cuerpos requieren tratamiento. El DSD (“trastorno del desarrollo sexual” en su acrónimo en inglés) es también, en este sentido, una categoría de mercado: produce pacientes, genera demanda de servicios especializados, justifica líneas de investigación y establece sistemas de financiación. Eso no invalida la buena fe de los profesionales individuales que trabajan en esos contextos, pero sí obliga a incorporar al análisis del dispositivo la dimensión económica de su reproducción, que la crítica foucaultiana clásica tiende a dejar en segundo plano. El análisis de este dispositivo normalizador permite establecer, en síntesis, que la intersexualidad no es una condición que el dispositivo médico encuentra y gestiona, sino que es una condición que el dispositivo produce como problema al mismo tiempo que se constituye como su solución. Esto no es un juego de palabras: tiene consecuencias directas sobre la manera en que se puede pensar la *resistencia* a ese dispositivo y las condiciones de posibilidad de formas alternativas de subjetivación. Si el problema es producido por el dispositivo, la solución no puede limitarse a mejores protocolos dentro del mismo dispositivo, al contrario, requiere interrogar los fundamentos de la clasificación que hace el dispositivo necesario.

Esa articulación entre biopoder y mercado encuentra en la propuesta de Preciado (2008) un marco teórico que permite caracterizar

con mayor precisión la forma específica que el dispositivo normalizador adopta en el presente. Lo que Preciado denomina régimen *farmacopornográfico* designa el conjunto articulado de tecnologías moleculares, mediáticas, quirúrgicas y digitales mediante el cual el capitalismo contemporáneo produce, gestiona y rentabiliza los cuerpos sexuados, ya no únicamente a través de la disciplina *anatopolítica* que Foucault analizó en términos de instituciones cerradas, vigilancia y normalización morfológica, sino mediante la administración directa de las sustancias, los procedimientos y las representaciones que producen el cuerpo desde dentro y simultáneamente lo inscriben en circuitos de consumo. La hormona prescrita, el psicofármaco que regula el ánimo, la cirugía estética que ajusta la apariencia a estándares mediáticos, la prótesis que amplía capacidades y la imagen que segmenta los cuerpos en categorías de mercado son vectores de un mismo proceso productivo, no fenómenos disjuntos. Aplicado al objeto que aquí se examina, el régimen *farmacopornográfico* permite establecer que la cirugía de “normalización” genital practicada sobre cuerpos intersexuales no es un arcaísmo médico sostenido por inercia institucional ni un procedimiento aislable del resto de la economía contemporánea de los cuerpos. Es, al contrario, una operación plenamente contemporánea, sostenida por las mismas infraestructuras tecnológicas, financieras y mediáticas que producen todos los demás cuerpos del capitalismo tardío, con la particularidad de que en el caso intersexual la intervención opera retroactivamente, eliminando la ambigüedad antes de que el cuerpo pueda ser incorporado al ciclo de producción y consumo de corporalidades legibles. Esto explica, en términos que el análisis foucaultiano clásico deja parcialmente abiertos, por qué el “consentimiento informado” que los protocolos contemporáneos invocan opera con tanta dificultad en la práctica clínica intersexual, ya que no se trata únicamente de una desigualdad epistémica entre familia y especialista, sino de una asimetría estructural entre el sujeto sobre cuyo cuerpo se decide y un dispositivo en el que la propia definición del problema, la oferta de la solución y la rentabilidad económica de su aplicación están integradas en una misma cadena institucional. El dispositivo normalizador del presente no es,

por tanto, el dispositivo del siglo XIX prolongado por inercia, sino una formación específicamente contemporánea cuya lógica solo se hace inteligible cuando se atienden simultáneamente sus dimensiones biopolítica y económica.

## **AGENCIA Y SUBJETIVACIÓN: RESISTENCIA, DISIDENCIA Y LOS LÍMITES DEL MARCO**

Una de las tensiones más persistentes en la recepción del pensamiento foucaultiano es la que se establece entre el análisis del poder como productor de subjetividades y la pregunta por la posibilidad de la agencia dentro de esas condiciones de producción. Si el sujeto es efecto del discurso, en definitiva, si sus formas de autocomprensión, de experiencia y de relación con el propio cuerpo están constituidas por el dispositivo que lo produce como sujeto, la pregunta por la resistencia se complica de manera considerable. No porque la resistencia sea imposible, sino porque no puede situarse fuera del campo de poder que la hace necesaria. Foucault fue explícito en este punto, donde hay poder hay resistencia, pero la resistencia no es exterior al poder sino co-extensiva a él, producida en el mismo campo de relaciones que produce la dominación (Foucault, 1976). Esta formulación tiene la virtud de no romantizar la resistencia como lugar de pureza exterior al sistema, pero plantea una dificultad real: si la resistencia opera siempre desde dentro del campo de poder, ¿puede aspirar a algo más que a desplazar los términos de ese campo sin transformar su estructura?

En el caso de los activismos intersexuales contemporáneos, esta tensión se presenta de manera concreta y analíticamente productiva. Los movimientos organizados de personas intersexuales (*Intersex Human Rights*, en Australia, *OII Europe*, la *Declaración de Malta* de 2013 o las sucesivas resoluciones del Consejo de Europa) han desarrollado desde los años noventa un discurso político que rechaza la medicalización no consentida y reivindica el derecho a la integridad corporal y a la autodeterminación. Ese discurso opera en

registros simultáneos que conviene distinguir con precisión, porque no todos tienen el mismo alcance crítico ni el mismo potencial transformador. El primer registro es el de los derechos. La demanda de que las intervenciones quirúrgicas sobre cuerpos intersexuales no se realicen sin consentimiento informado del propio sujeto, lo que implica diferirlas hasta que el sujeto pueda participar en la decisión, es una demanda ética legítima y urgente, con respaldo en el derecho internacional de los derechos humanos y con apoyo creciente en instancias como la ONU y el Comité de Bioética del Consejo de Europa. Pero esta demanda, formulada en los términos del liberalismo político, bajo el orden de la autonomía, la integridad y el consentimiento, no cuestiona necesariamente el binarismo sexual que hace el dispositivo necesario. Reconocer el derecho del sujeto intersexual a decidir sobre su cuerpo es compatible, en principio, con mantener intacta la estructura de clasificación que produce su cuerpo como anómalo. El derecho puede absorber la excepción sin modificar la regla.

El segundo registro es el epistemológico. La crítica al monopolio médico sobre la definición del cuerpo intersexual, basada en la reivindicación de que la experiencia subjetiva de las personas intersexuales es una fuente de conocimiento legítima, no subordinada al diagnóstico clínico, tiene un alcance más radical, porque desafía la autoridad discursiva que produce el problema. Los testimonios de personas intersexuales adultas que describen las consecuencias de las intervenciones quirúrgicas tempranas sobre su vida sexual, su relación con el propio cuerpo y su capacidad de experimentar placer han sido sistemáticamente descalificados o marginalizados dentro de los debates clínicos, precisamente porque desestabilizan la premisa de que esas intervenciones son beneficiosas. La reivindicación de esa experiencia como fuente epistémica válida es una forma de resistencia que opera dentro del campo de la verdad, discutiendo qué cuenta como evidencia, sin salir de él.

El tercer registro es el ontológico, y es el más difícil de articular, pero el de mayor alcance teórico. Algunas formulaciones del activismo intersexual no se limitan a reclamar mejores condiciones

dentro del sistema existente ni a disputar la autoridad epistémica de la medicina: afirman que la ambigüedad corporal es una forma de existencia legítima en sí misma, que no requiere ni justificación ni corrección, y que su existencia pone en cuestión los fundamentos mismos de la clasificación sexual binaria. Esta afirmación no es solo una demanda política: es una proposición filosófica. Y su potencial crítico radica en que no se limita a añadir una excepción a la norma, basada en el principio de que “los cuerpos intersexuales también son válidos”, que lo son, sino que señala que la norma misma es una imposición histórica y no una descripción de la naturaleza.

La distinción entre estos tres registros importa porque permite separar con precisión dos operaciones que frecuentemente se confunden: la resistencia y la disidencia ontológica. La resistencia opera dentro del marco que el dispositivo establece, disputando sus aplicaciones concretas o sus excesos más visibles. La disidencia ontológica disputa el marco mismo: no solo la manera en que el dispositivo trata los cuerpos intersexuales, sino la legitimidad del principio de clasificación binaria del que el dispositivo depende. La primera es necesaria en términos políticos inmediatos. La segunda es necesaria en términos teóricos de largo alcance. Y una teoría del cuerpo que no sea capaz de articular ambas dimensiones corre el riesgo de quedarse o en el reformismo jurídico o en la abstracción filosófica. Hay que ser, sin embargo, cuidadoso con la atribución de disidencia ontológica a los activismos intersexuales, por al menos dos razones. La primera es empírica: los activismos intersexuales son internamente heterogéneos, y no todos sus actores comparten ni articulan una crítica al binarismo en los términos aquí descritos. Muchas personas intersexuales reivindican simplemente el derecho a ser reconocidas como mujeres u hombres, dentro del binarismo, sin intervención no consentida que “corrija” lo que su cuerpo ya es. Esa posición es completamente coherente y no requiere una crítica ontológica del binarismo para ser políticamente legítima. La segunda razón es teórica: existe el riesgo de convertir la experiencia intersexual en argumento filosófico sin atender suficientemente a lo que esa experiencia implica en términos de sufrimiento concreto, de relaciones sociales específicas, de condiciones materiales de



existencia (Platero, 2012). Sin duda, la teoría no puede consumir la experiencia que utiliza como evidencia.

Esta cautela permite, además, precisar un punto que el argumento ontológico desarrollado hasta aquí podría dejar oscurecido si no se explicita con cuidado. La función crítica que el cuerpo intersexual cumple respecto del dispositivo binarista no depende de la posición identitaria que cada sujeto intersexual adopta respecto de sí mismo. Se trata de dos planos analíticamente distintos cuya confusión genera dificultades innecesarias. En el primero, el del dispositivo y sus condiciones de operación, el cuerpo intersexual hace visible la artificialidad de la norma con independencia de lo que su portador piense, reivindique o desee, del mismo modo en que los *experimentos de ruptura* de Garfinkel revelan las reglas tácitas de la interacción sin que el sujeto que rompe la regla deba haberse propuesto cuestionarla: la revelación es un efecto estructural, no una posición política. En el segundo, el de la subjetivación y la agencia, las personas intersexuales adoptan posiciones heterogéneas que abarcan desde el reclamo, plenamente legítimo, de ser reconocidas como mujeres u hombres dentro del binarismo y sin intervención correctiva, hasta la articulación de una disidencia explícita respecto de ese binarismo, pasando por todas las posiciones intermedias y por aquellas que ningún marco activista ha conseguido capturar todavía. Lo que la tesis ontológica de este trabajo afirma es lo primero y no lo segundo, que la existencia de cuerpos que el dispositivo no puede absorber sin intervención muestra que el dispositivo no describe una realidad previa sino que la produce. Esa afirmación no requiere atribuir a ningún sujeto intersexual concreto una función crítica que no haya elegido asumir, y sería incompatible con el principio metodológico que aquí se reivindica al apoyarse en la propuesta de Platero (2014) de nombrar sin cerrar. Más aún, el reclamo de muchas personas intersexuales de ser reconocidas como mujeres u hombres sin que su cuerpo sea quirúrgicamente corregido constituye, lejos de un caso que debilite el argumento ontológico, una de sus confirmaciones más nítidas, en la medida en que desnaturaliza precisamente el supuesto sobre el que el dispositivo opera, esto es,

que el reconocimiento binario exige una determinada configuración morfológica, y lo hace sin necesidad de articular ninguna crítica ontológica explícita: basta con habitar el binarismo desde un cuerpo que el dispositivo había declarado incompatible con él.

El análisis de la agencia intersexual no puede hacerse, por lo tanto, únicamente desde los textos del activismo organizado, que representan a una fracción particular, y que son políticamente articulados, frecuentemente desde una mirada exclusivamente occidental y urbana, sino a través de un conjunto mucho más heterogéneo de personas que viven con variaciones de las características sexuales en contextos enormemente diversos. La persona intersexual en un contexto rural de un país sin reconocimiento jurídico de la intersexualidad, sin acceso a redes de activismo, sin lenguaje disponible para nombrar su experiencia, también ejerce formas de agencia, en última instancia, de negociación con el dispositivo, de adaptación y de resistencia silenciosa, que los marcos teóricos disponibles tienen dificultades para capturar sin simplificar. Es en este punto donde la comparación etnográfica, siempre visto desde una posición constructivista y autocrítica, recupera su pertinencia analítica. Las formas de agencia disponibles para un *kwolu-aatmwol* en la sociedad Sambia, para un *hijra* en Mumbai o para una persona con diagnóstico de DSD en un hospital universitario europeo no son reducibles a una categoría analítica común, porque las condiciones materiales, simbólicas e institucionales en las que se ejercen son radicalmente distintas. Lo que sí comparten, en los tres casos, es que se ejercen en el interior de sistemas de regulación de la diferencia corporal que no han elegido y que preceden a su existencia como sujetos. La agencia no es nunca la acción de un sujeto que precede al poder: es siempre la acción de un sujeto producido por el poder, que actúa desde las condiciones que ese poder le ha dado y que, en el mejor de los casos, las utiliza de maneras que el dispositivo no había previsto. Eso es, precisamente, lo que Foucault (2001) denominó en sus últimos trabajos la “práctica de sí”: no la liberación del poder sino la posibilidad de una relación diferente con las condiciones de subjetivación que el poder produce. Una relación que no cancela esas condiciones

pero que las trabaja desde dentro, generando formas de existencia que el dispositivo no había incluido en su diseño. Si la disidencia ontológica es posible, es en ese espacio estrecho, incómodo y nunca garantizado, porque es donde se ejerce.

## LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA NORMA COMO HECHO GEOPOLÍTICO

Toda norma tiende a presentarse como descripción de lo que es antes que como prescripción de lo que debe ser. Esa operación de naturalización es más eficaz cuanto más amplio es el alcance institucional de quienes la sostienen. La norma corporal binarista no es una excepción: se ha expandido con las instituciones que la producen, como la biomedicina, el derecho civil y la psicología clínica, donde ha llegado a adquirir de manera global el estatuto de *evidencia* que en sus contextos de origen tardó siglos en construir. Esa expansión no es un proceso neutro de difusión del conocimiento, sino un hecho geopolítico con consecuencias materiales sobre cuerpos y culturas específicas, y analizarlo requiere articular la genealogía foucaultiana con las herramientas conceptuales de los estudios postcoloniales, en última instancia es evidente que tendemos a caer un canon teórico geopolíticamente más conservador de lo que la propia tesis de este trabajo plantea. De hecho, hemos hecho una crítica a la universalización del modelo biomédico occidental, pero los marcos críticos —y aquí está la autocrítica a todo lo que hasta ahora hemos dicho— que movilizamos son casi en su totalidad euroatlánticos: Foucault, Butler, Haraway, Preciado, Mbembe (que, aun siendo camerunés, escribe desde y para la academia francófona y angloamericana). Las culturas no occidentales aparecen como objetos etnográficos —hijra, Sambia, muxe, bisu— pero no como interlocutoras teóricas.

Entonces el punto de partida es desde otro sitio, es una constatación que la evidencia etnográfica sostiene con suficiente consistencia: la urgencia biomédica ante la ambigüedad corporal no es

universal. Ya se ha señalado en secciones anteriores que los Sam-bia, los bugis de Sulawesi, las comunidades zapotecas del Istmo de Tehuantepec o las tradiciones asociadas a la categoría *hijra* disponían de formas de gestionar la ambigüedad corporal que no convertían esa ambigüedad en emergencia correctiva. Lo que corresponde examinar en esta sección no es de nuevo esa variabilidad, que ya está establecida, sino el proceso por el que el modelo biomédico occidental ha desplazado o subordinado esas formas locales de gestión allí donde ha tenido poder institucional suficiente para hacerlo. Ese proceso no es homogéneo ni lineal. En algunos contextos, la expansión del modelo biomédico ha encontrado sistemas locales de clasificación corporal suficientemente institucionalizados como para resistir la colonización terminológica y práctica, aunque no sin fricciones. El reconocimiento jurídico del tercer género en India, Pakistán y Nepal, que incluye explícitamente a las comunidades *hijra*, es un ejemplo de cómo una categoría cultural preexistente ha podido articularse con el lenguaje de los derechos y producir formas de normativismo institucional que no pasan por el modelo biomédico binarista. En Bangladesh, la declaración legal de los *hijra* como género separado en 2013 se produjo en parte como resultado de la presión de esas comunidades sobre el Estado, en un proceso que no puede describirse simplemente como resistencia a la colonización biomédica porque implica también la negociación con categorías jurídicas occidentales como “tercer género” que no se superponen sin pérdida con las categorías locales (Hossain, 2017).

En otros contextos, la expansión del modelo biomédico ha sido más disruptiva. En varias regiones de África subsahariana, donde los sistemas de salud colonial y postcolonial implantaron estructuras hospitalarias basadas en el modelo europeo, los nacimientos intersexuales que antes eran gestionados por parteras y curanderos dentro de marcos culturales propios comenzaron a ser remitidos a contextos clínicos que aplicaban protocolos de normalización importados. No siempre. No de manera uniforme. Pero con suficiente frecuencia como para que investigadores como Essien y Aderinto (2009) documentaran en Sudáfrica la coexistencia conflic-

tiva entre el protocolo biomédico de asignación temprana de sexo y las prácticas de algunas comunidades que reconocían la ambigüedad como categoría con valor ritual o espiritual. La coexistencia es en sí misma sintomática, indica que la norma biomédica no ha sustituido completamente a los sistemas locales, pero sí ha adquirido autoridad institucional suficiente para producir conflicto donde antes sólo había gestión integrada.

Lo que este proceso revela es que la universalización de la norma corporal binarista no ha ocurrido porque esa norma sea más verdadera que las alternativas locales: ha ocurrido porque las instituciones que la sostienen (hospitales, registros civiles, escuelas o sistemas legales) han tenido poder suficiente para imponerla como marco de referencia obligatorio. Mbembe (2003) ha señalado que el biopoder en los contextos postcoloniales no opera de la misma manera que en el modelo europeo que Foucault analizó, no solo gestiona la vida y administra la muerte como excepción, sino que produce espacios de abandono. Nos encontramos, así, con la *necropolítica*, donde determinadas formas de vida son declaradas prescindibles. Aplicado al análisis de la intersexualidad en contextos postcoloniales, esto permite ver que la imposición del modelo biomédico no es solo una cuestión de clasificación, sino también una cuestión de qué formas de vida son reconocidas como formas de vida posibles y qué formas son declaradas patológicas y por tanto suprimibles. La advertencia metodológica que se impone aquí es análoga a la formulada en la sección anterior respecto al activismo intersexual: el análisis comparativo no puede convertir otras culturas en espejos que reflejan lo que Occidente ha hecho mal. Las categorías *hijra*, *kwolu-aatmwol* o *muxe* no son formas de vida libres de regulación, jerarquía o violencia. La posición social del *hijra* en el subcontinente indio es frecuentemente precaria, objeto de discriminación y explotación, atravesada por relaciones de poder que la categoría no disuelve, sino que, en algunos casos, organiza. Reddy (2005) es explícita en señalar que la visibilidad ritual de los *hijra* coexiste con su marginación económica estructural. El *kwolu-aatmwol* Sambia ocupa una posición reconocida en la estructura social,

pero esa posición no está exenta de restricciones y expectativas que el sujeto no ha elegido. Utilizar estas categorías como evidencia de que “otras culturas lo hacen mejor” sería reproducir, en el plano del análisis académico, el mismo gesto de idealización exotizante que los estudios postcoloniales han criticado reiteradamente.

Lo que esas categorías sí permiten establecer, con la precisión que los materiales permiten, es la contingencia histórica y cultural de la urgencia biomédica. No que la ambigüedad corporal no exista, sino que su conversión en problema que requiere corrección inmediata es el resultado de un dispositivo específico cuya extensión global es un hecho político y no una consecuencia inevitable del progreso del conocimiento. Esa contingencia es el argumento comparativo más sólido disponible, y no requiere idealización de ningún sistema alternativo para sostenerse. Hay una dimensión adicional que el análisis comparativo estático, aquel que compara sistemas culturales como si fueran entidades discretas y estables, tiende a oscurecer: la dinámica contemporánea de los flujos globales produce situaciones en las que los marcos de clasificación corporal se hibridan, colisionan y negocian de maneras que ninguna de las categorías analíticas disponibles captura del todo. Una persona intersexual nacida en una comunidad rural de México con acceso a redes de activismo global a través de dispositivos digitales habita simultáneamente la categoría local disponible en su entorno inmediato, las categorías jurídicas del Estado mexicano, y el lenguaje del activismo intersexual global producido principalmente en contextos angloamericanos. Esa simultaneidad no es resuelta por ningún marco teórico, sin embargo, es una condición de existencia que produce formas de subjetivación complejas, paradójicas e irreducibles a cualquiera de los sistemas de clasificación que la atraviesan.

En este sentido, la globalización neoliberal no solo ha expandido el modelo biomédico binarista, sino que también ha producido una suerte de condiciones para la emergencia de formas de activismo transnacional, que utilizan las mismas infraestructuras, ya sean redes digitales, organismos internacionales o el lenguaje de derechos humanos, y donde al final se termina por disputar ese modelo

desde dentro. La paradoja es real y no tiene resolución teórica fácil. De hecho, los instrumentos de la crítica son frecuentemente los mismos instrumentos del sistema que se critica, y eso no los invalida, pero sí obliga a mantener una vigilancia permanente sobre las condiciones en las que operan y sobre los intereses que, consciente o inconscientemente, reproducen. Lo que el análisis comparativo y geopolítico añade al argumento general de este texto es, en definitiva, una capa de complejidad que ninguna teoría del cuerpo puede ignorar sin empobrecer su capacidad explicativa. De hecho, la norma corporal no es solo un hecho histórico, producida en un tiempo y un lugar específicos, sino también un hecho geopolítico, producida por actores con poder diferencial para imponerla, disputarla o resignificarla (García-Manso y Gaona, 2012). Cualquier ontología del cuerpo que pretenda dar cuenta de esa complejidad tiene que ser, al mismo tiempo, una ontología política.

### **HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL CUERPO DESDE SUS BORDES**

El argumento con el que hemos estado todo el tiempo trabajando es una articulación de todos esos pasos que hemos dado con anterioridad, el cuerpo normativo, entendido como el cuerpo que el dispositivo binarista produce y reconoce como tal, no constituye el referente a partir del cual se explica la intersexualidad como una desviación. Por el contrario, es un efecto del mismo dispositivo que produce la intersexualidad como un problema. Ambos son resultados de un proceso de clasificación históricamente situado. En efecto, ninguno es el original del cual el otro es una copia. La consecuencia metodológica más inmediata de esta manera de pensar, más allá del deconstructivismo que preconiza, es un desplazamiento del punto de partida analítico. Si el cuerpo intersexual no es excepción que debe explicarse a partir de la norma, sino el lugar desde el que la norma se hace visible como construcción, entonces el análisis no puede comenzar por el binarismo para después dar cuenta de la in-

tersexualidad como su margen. Debe comenzar por la intersexualidad, en la medida que establece las condiciones en que el dispositivo de normalización se hace explícito, en la medida que no puede operar sin mostrarse, y desde ahí reconstruir la operación que produce el cuerpo normativo como evidencia natural. Invertir el orden del análisis no es una preferencia teórica arbitraria, es el único procedimiento que permite examinar los presupuestos del dispositivo sin reproducirlos como punto de partida.

Este desplazamiento, desde lo patológico a la normalización, tiene un precedente metodológico en la historia de las ciencias sociales que conviene señalar. La etnometodología de Garfinkel (1967) mostró que las normas sociales no se hacen visibles en su cumplimiento sino en su violación, es decir, son las situaciones en las que las reglas tácitas de la interacción son rotas las que revelan qué reglas existían. Los experimentos de ruptura, o *breaching experiments*, demostraban que el orden social ordinario descansa sobre una cantidad enorme de presupuestos implícitos que permanecen invisibles precisamente porque se cumplen de manera rutinaria. El cuerpo intersexual opera, en relación con la norma corporal binarista, de manera análoga a esos experimentos de ruptura, en cierta medida no porque el sujeto intersexual elija romper ninguna norma, sino porque su existencia produce involuntariamente el mismo efecto de visibilización de los presupuestos implícitos. Lo que la ruptura revela no es la patología del cuerpo que no encaja sino la artificialidad del sistema que requería que encajara. Por otro es uno de los argumentos básicos de la *Historia de la sexualidad* de Foucault (1991), la normalidad es una idea que se genera a través del reconocimiento de lo patológico.

La consecuencia ontológica más profunda es la que resulta más difícil de formular sin incurrir en excesos que el propio argumento desautoriza. Si el cuerpo normativo es un efecto y no un origen, si la norma es productiva y contingente y no descriptiva y universal, entonces la pregunta “¿qué es un cuerpo?” no puede responderse señalando al cuerpo que el dispositivo reconoce como normal. Requiere una respuesta de otro tipo, una que dé cuenta de



la corporalidad como condición de existencia sin presuponer qué forma debe adoptar esa condición para ser reconocida como tal. Eso es lo que podría llamarse, con todas las precauciones necesarias, una ontología del cuerpo desde sus bordes, lo que implica no una descripción de los cuerpos que escapan a la norma, sino una teoría de la corporalidad que parte de la constatación de que la norma es productiva, que sus bordes son tan constitutivos como su centro, y que los cuerpos que no caben en ella sin intervención son precisamente los que evidencian con mayor nitidez qué tipo de operación produce el centro. El término “ontología” que aquí hemos utilizado merece, cuando menos, una justificación, porque no se utiliza aquí en la idea de encontrarnos ante una teoría de las esencias o de las propiedades necesarias de los entes. Muy por el contrario, se utiliza en el sentido de una teoría de las condiciones de existencia, de qué es necesario para que algo pueda ser reconocido como existente, como real, como digno de atención y de consideración. Butler (2009) ha desarrollado esta cuestión en términos de qué vidas cuentan como vidas, qué cuerpos son reconocidos como cuerpos que importan. Una ontología del cuerpo desde sus bordes es, en este sentido, una teoría de las condiciones bajo las cuales determinados cuerpos son reconocidos como existentes y otros son producidos como errores, defectos o anomalías que deben ser corregidas antes de que puedan participar en la vida social. No es una ontología positiva, ya que no describe qué es el cuerpo, sino una ontología crítica, que examina las condiciones de reconocimiento que hacen posible que determinados cuerpos sean visibles y otros no lo sean.

Esta formulación tiene una deuda directa con Foucault, pero también lo excede en un punto específico que conviene nombrar. Foucault (1991) analizó con extraordinaria precisión, como ya hemos señalado, los mecanismos de producción del sujeto corporal, pero fue sistemáticamente reticente a proponer qué formas de subjetivación podrían constituirse en los márgenes o en contra de esos mecanismos. Su análisis de la “práctica de sí” en los últimos cursos del *Collège de France* apunta en esa dirección, pero sin desarrollar una ontología alternativa. La pregunta por las condiciones

de posibilidad de formas de existencia corporal que no dependan del reconocimiento del dispositivo binarista es una pregunta que la genealogía foucaultiana formula implícitamente pero no responde. Formular la simple pregunta, “que es un cuerpo”, como hacemos aquí, es ya un desplazamiento que implica también una articulación con el presente material que el análisis puramente genealógico tiende a dejar en segundo plano. El cuerpo contemporáneo no es solo el cuerpo que los dispositivos históricos han producido directamente, sino que es también el cuerpo que interactúa con tecnologías de modificación, de monitorización y de representación que reconfiguran sus límites y sus posibilidades de manera acelerada. Si la frontera entre lo orgánico y lo tecnológico es ya irreversiblemente porosa, si el cuerpo es, en algún grado, siempre un cuerpo tecnológico, aunque sólo sea porque lo miramos con tecnologías y lo explicamos con biomecánicas funcionales, entonces la pregunta por la naturaleza del cuerpo intersexual no puede separarse de la pregunta, más amplia, sobre qué cuenta como cuerpo natural en un contexto en el que la naturalidad corporal es, ella misma, una construcción sostenida tecnológicamente. El cuerpo que ha sido quirúrgicamente “normalizado” es tan tecnológico, sin duda, como el cuerpo que porta una prótesis o un implante. La diferencia es que en el primer caso la tecnología opera para producir legibilidad dentro del binarismo, y en el segundo opera para ampliar capacidades funcionales. Esa asimetría, ya señalada en la primera parte de este trabajo, adquiere aquí su dimensión ontológica plena, no es solo que el dispositivo trate de manera diferente esos dos tipos de intervención tecnológica sobre el cuerpo, sino que esa diferencia de trato revela cuáles son las prioridades reales del dispositivo. La legibilidad sexual tiene prioridad sobre la eficiencia funcional. Eso define, con más precisión que cualquier declaración normativa, qué es lo que el dispositivo considera que un cuerpo debe ser.

Una ontología del cuerpo desde sus bordes no puede ser, finalmente, una ontología sin sujeto. No puede formular proposiciones sobre la corporalidad en general sin atender a las condiciones materiales, relacionales e históricas en las que los cuerpos concretos

existen. Los cuerpos intersexuales no son una categoría abstracta, al contrario, son cuerpos que han vivido y que viven condiciones específicas de reconocimiento, o no, de intervención o de tolerancia, de silencio impuesto o de articulación pública. Cualquier teoría de la corporalidad que no sea capaz de dar cuenta de esa especificidad sin disolverla en la abstracción habrá reproducido, en el plano del análisis, la misma operación de borramiento que el dispositivo normalizador realiza en el plano clínico e institucional. La intersexualidad no es metáfora. Es condición de existencia desde la que, sin embargo, se puede formular una crítica de alcance general sobre los presupuestos que organizan la corporalidad en las sociedades contemporáneas. Sostener esa doble condición, la particularidad irreductible de la experiencia y el alcance general de la crítica que habilita, sin sacrificar ninguna de las dos dimensiones a la otra es, quizás, la tarea teórica más exigente que desde aquí podemos plantear.

## **CONCLUSIÓN: EL CUERPO COMO PREGUNTA ABIERTA**

Hay una diferencia fundamental entre concluir un argumento y cerrarlo. Este trabajo ha intentado lo primero y renuncia deliberadamente a lo segundo, porque cerrar el argumento sobre el cuerpo intersexual supondría reproducir, en el plano del análisis, la misma operación que el dispositivo biomédico realiza sobre los cuerpos que estudia: clasificar, fijar, resolver la ambigüedad. Lo que el recorrido analítico desarrollado en estas páginas permite, en cambio, es señalar hacia dónde se desplaza la pregunta cuando se la ha trabajado con suficiente rigor. Y esa dirección no apunta hacia una teoría más completa del cuerpo normativo sino hacia formas de existencia corporal que esa mirada no ha conseguido, ni conseguirá, contener del todo. Paul B. Preciado ha formulado con una precisión que la teoría social más convencional raramente alcanza cuál es el régimen de producción corporal dominante en el presente. Lo que Preciado (2008) llama régimen *farmacopornográfico*, con el que designa

el conjunto de tecnologías moleculares, mediáticas y digitales que gestionan la producción de los cuerpos sexuados en el capitalismo contemporáneo: ya no solo a través de la disciplina *anatomopolítica* que Foucault analizó, sino a través de la administración directa de las sustancias que producen el cuerpo desde dentro. La hormona, el psicofármaco, la cirugía estética, el algoritmo que segmenta los cuerpos en categorías de consumo: todos son vectores del mismo proceso de producción de corporalidades que el mercado necesita. En este marco, el cuerpo intersexual no es simplemente el cuerpo que el dispositivo binarista no reconoce, sino que es el cuerpo que el régimen *farmacopornográfico* debe corregir antes de que pueda ser incorporado al ciclo de producción y consumo de corporalidades normalizadas. La cirugía “correctora”, por lo tanto, no es un arcaísmo médico, por el contrario, es una operación del presente, sostenida por las mismas infraestructuras tecnológicas y económicas que producen todos los demás cuerpos del capitalismo tardío.

En efecto, lo que Paul B. Preciado añade al análisis foucaultiano es la insistencia en que esas infraestructuras no son solo mecanismos de dominación: son también los materiales con los que se construyen las disidencias. El cuerpo que se autoexperimenta, que toma la hormona fuera del protocolo médico, que se niega a la asignación y construye su corporalidad como práctica política consciente, utiliza los mismos materiales que el régimen produce para subvertir los fines para los que ese régimen los produce. Eso no es una solución al problema del dispositivo normalizador: es una práctica que señala que los bordes del dispositivo son más porosos de lo que su lógica interna pretende. Y esa porosidad no es solo teórica: es empíricamente verificable en los cuerpos que existen fuera, en los márgenes de las categorías que el dispositivo ha preparado para ellos. En este sentido, por su parte Lucas Platero (2014), desde una posición intelectual anclada en la realidad española y en la práctica de los movimientos sociales, o María Lugones (2020) y su idea del “cuajo” (*curdling*) o del *code-switching*, y Leonor Silvestri (2018/2021), ambas desde América Latina, han desarrollado una perspectiva complementaria que resulta especialmente relevante

para un trabajo con base en el pensamiento crítico, ya que todas piensan en la resistencia a las purezas, el intercambio de códigos, la rupturas de la identidad o la experimentación lingüística. Para lo cual no trabajan en el plano de la gran teoría sino en el de los cuerpos situados: los cuerpos trans e intersex en las escuelas, en las familias, en los servicios sociales, en los contextos institucionales concretos en los que las personas negocian su corporalidad con sistemas de clasificación que no las esperaban. Sus conceptos del cuerpo, como sistema de inscripción política, son relevantes no solo como categorías descriptivas, sino ante todo como propuestas metodológicas, donde habría que nombrar sin cerrar, reconocer sin clasificar y dar cuenta de la heterogeneidad sin reducirla a un común denominador que la aplane. Aplicada a la intersexualidad, estas propuestas implican que el análisis académico tiene la responsabilidad de no convertir en categoría fija lo que es, en la experiencia vivida, un conjunto de situaciones heterogéneas, parcialmente inconmensurables entre sí, que no pueden ser unificadas sin pérdida.

La articulación entre la crítica *farmacopornográfica* de Preciado, tan foucoltiana ella, y la *atención situada* que aquí reclamamos, produce la posibilidad de una teoría del cuerpo intersexual que sea simultáneamente crítica del dispositivo que lo produce, atenta a la heterogeneidad de las experiencias que ese término agrupa, y propositiva respecto a las formas de existencia corporal que podrían ser posibles en condiciones diferentes. No se trata de construir una utopía corporal, sino de una teoría *queer*, que en su mejor versión no propone utopías, sino una interrogación sostenida sobre qué formas de vida están siendo impedidas por los dispositivos actuales de clasificación y qué condiciones serían necesarias para que dejaran de serlo. Desde la base crítica que este trabajo ha construido, esa interrogación tiene un correlato concreto. Las culturas que han gestionado la ambigüedad corporal, sin convertirla en urgencia correctiva, no proporcionan modelos exportables, ni formas de vida idealizadas, sino algo más modesto y más útil, la evidencia de que los dispositivos actuales de normalización no son la única respuesta posible a la existencia de cuerpos que no *encajan* a priori en las categorías binarias. Obvio que esa evidencia no es suficiente para

construir una política, pero sí para alimentar una crítica, si ha sido posible en otros contextos gestionar la ambigüedad corporal de formas que no implicaban su supresión, entonces la operación que el dispositivo biomédico practica no es inevitable. Es una elección histórica. Y las elecciones históricas pueden deshacerse.

Eso nos devuelve, finalmente, a la pregunta con la que este trabajo comenzó, ¿qué es un cuerpo?, Sin embargo, la respuesta que el recorrido analítico permite formular no es una definición sino una condición, un cuerpo es aquello que un sistema de clasificación produce como reconocible, y, en este sentido, la intersexualidad es el nombre que ese sistema da a lo que no consigue reconocer sin intervención. Pero los sistemas de clasificación no son eternos, y los cuerpos que producen como sus bordes no son simplemente sus errores: son también sus posibilidades no realizadas. Preciado lo ha dicho de manera más directa que ningún otro teórico contemporáneo: los cuerpos que aún no tienen nombre son los que señalan hacia lo que todavía puede ser pensado. La tarea de una teoría del cuerpo que tome en serio esa afirmación no es clasificar esos cuerpos sino acompañar el proceso por el que encuentran, o construyen, o disputan, los nombres con los que quieren existir. Todo esto, también, nos pone en la tarea que una forma de pensamiento crítico tiene pendiente, no describir los cuerpos desde fuera sino construir las condiciones metodológicas para que los cuerpos que han sido sistemáticamente descritos por otros puedan participar en la producción del conocimiento sobre sí mismos. No como informantes que confirman o desmienten teorías elaboradas en otros lugares, sino como productores de saber situado cuya especificidad no se disuelve en ningún marco general, por sofisticado que sea. Si este texto ha conseguido avanzar en alguna dirección, es en la de mostrar que esa tarea está todavía, en buena medida, por hacer. Entonces, la pregunta “¿qué es un cuerpo?” sigue abierta, no porque el análisis haya fracasado en encontrar una respuesta, sino porque es precisamente el tipo de pregunta que se vuelve más compleja, más precisa y más productiva cuanto más rigurosamente se la trabaja. Un cuerpo es, como máximo, aquello que el dispositivo que lo clasifica no puede

contener sin intervención. Y la intersexualidad es, como mínimo, el lugar donde esa insuficiencia del dispositivo se hace cada vez más difícil de ignorar.

## AGRADECIMIENTOS

Este texto es el resultado de varias cosas, fundamentalmente, de mi diálogo, intenso y radical, con la profesora Almudena García-Manso durante muchos años y en muchas situaciones diferentes. Por otro lado, he utilizado muchos de los materiales que preparé para un curso de extensión universitaria que tuve la suerte de impartir en el año 2022 en la Universidad de Jaén, bajo la subvención y patrocinio de la Facultad de Trabajo Social. Y, por último, me he beneficiado de una comunicación que presentamos Ana Martínez Rodero (Universidad de Salamanca) y yo mismo en el VII Congreso de la Red Española de Políticas Públicas, 2020, titulada “La vida móvil de un cuerpo hermafrodita”, donde presentamos y analizamos la historia de vida de la primera Hermafrodita intervenida como mujer por el Sistema Andaluz de Salud. “Qué es un cuerpo”, consecuentemente, no es una pregunta retórica que yo hago sin más, sino una preocupación ética por la vida y sus formas más radicales y profundas de apelar a nuestras formas políticas de ser.

## REFERENCIAS

ALLEN, C. J. **The hold life has:** coca and cultural identity in an Andean community. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1988.

BLACKLESS, M.; CHARUVASTRA, A.; DERRYCK, A.; FAUSTO-STERLING, A.; LAUZANNE, K.; LEE, E. How sexually dimorphic are we? Review and synthesis. **American Journal of Human Biology**, v. 12, n. 2, p. 151-166, 2000. DOI: 10.1002/(SICI)1520-6300(200003/04)12:2<151::AID-AJHB1>3.0.CO;2-F.

- BUTLER, J. **Vida precaria**: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- BUTLER, J. **El género en disputa**: el feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós, 2007.
- BUTLER, J. **Marcos de guerra**: las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- CHIÑAS, B. N. **Isthmus Zapotecs**: a matrifocal culture of Mexico. Fort Worth: Harcourt Brace, 1992.
- COLAPINTO, J. **As nature made him**: the boy who was raised as a girl. New York: Harper Collins, 2000.
- CONSEJO DE EUROPA. Resolución 2023: intersex people. **Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa**, 2015.
- ESSIEN, U.; ADERINTO, S. Cutting the head of the rooster: lesbian and gay rights in Africa. **African Study Monographs**, v. 30, n. 3, p. 121-135, 2009.
- FAUSTO-STERLING, A. **Cuerpos sexuados**: la política de género y la construcción de la sexualidad. Barcelona: Melusina, 2006.
- FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar**: nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI, 1976a.
- FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad I**: la voluntad de saber. México: Siglo XXI, 1977.
- FOUCAULT, M. **Obras esenciales**. Barcelona: Paidós, 1999a.
- FOUCAULT, M. **Herculine Barbin llamada Alexina B**. Madrid: Revolución, 1985.
- FOUCAULT, M. **Los anormales**: curso en el Collège de France (1974-1975). Buenos Aires: FCE, 1999b.
- FOUCAULT, M. **La hermenéutica del sujeto**. Buenos Aires: FCE, 2001.
- FOUCAULT, M. **El nacimiento de la biopolítica**. Madrid: Akal, 2009.
- GARFINKEL, H. **Studies in ethnomethodology**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.



GARCÍA LÓPEZ, D. J. (ed.). **Sobre el derecho de los hermafroditas**. Barcelona: Melusina, 2015.

GARCÍA MANSO, A.; GAONA, C. Figuraciones y prácticas del cuerpo en el siglo XXI. «Bio-drags» y jovencitas en el capitalismo avanzado. **Gazeta de Antropología**, v. 28, n. 2, art. 07, 2012.

GRAHAM, S. **Challenging gender norms**: five genders among Bugis in Indonesia. Belmont: Thomson Wadsworth, 2006.

HARAWAY, D. J. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s. **Socialist Review**, n. 80, p. 65-108, 1985.

HARAWAY, D. J. **Ciencia, cyborgs y mujeres**: la reinención de la naturaleza. Madrid: Cátedra, 1995.

HERDT, G. **Guardians of the flutes**: idioms of masculinity. New York: McGraw-Hill, 1981.

HERDT, G. (ed.). **Third sex, third gender**: beyond sexual dimorphism in culture and history. New York: Zone Books, 1994.

HOLMES, M. **Intersex**: a perilous difference. Lewisburg: Susquehanna University Press, 2008.

HOSSAIN, A. The paradox of recognition: hijra, third gender and sexual rights in Bangladesh. **Culture, Health & Sexuality**, v. 19, n. 12, p. 1418-1431, 2017. DOI: 10.1080/13691058.2017.1317831.

HUGHES, I. A.; HOUK, C.; AHMED, S. F.; LEE, P. A. Consensus statement on management of intersex disorders. **Archives of Disease in Childhood**, v. 91, n. 7, p. 554-563, 2006. DOI: 10.1136/adc.2006.098319.

KARKAZIS, K. **Fixing sex**: intersex, medical authority, and lived experience. Durham: Duke University Press, 2008. DOI: 10.1515/9780822389217.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Barcelona: Melusina, 2011.

MEYER-BAHLBURG, H. F. L. Gender identity outcome in female-

raised 46,XY persons with penile agenesis, cloacal exstrophy of the bladder, or penile ablation. **Archives of Sexual Behavior**, v. 34, n. 4, p. 423-438, 2005. DOI: 10.1007/s10508-005-4342-9.

MIANO BORRUSO, M. **Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec**. México: Plaza y Valdés; CONACULTA, 2002.

MONEY, J.; HAMPSON, J. G.; HAMPSON, J. L. An examination of some basic sexual concepts: the evidence of human hermaphroditism. **Bulletin of the Johns Hopkins Hospital**, v. 97, n. 4, p. 301-319, 1955.

NANDA, S. **Neither man nor woman: the hijras of India**. Belmont: Wadsworth, 1990.

PARÉ, A. **De los monstruos y prodigios**. Barcelona: Atalanta, 2018.

PELETZ, M. G. **Gender pluralism: Southeast Asia since early modern times**. London: Routledge, 2009.

PLATERO, R. L. (ed.). **Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada**. Barcelona: Bellaterra, 2012.

PLATERO, R. L. **Transexualidades: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos**. Barcelona: Bellaterra, 2014.

PRECIADO, P. B. **Testo yonqui**. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

PRECIADO, P. B. **Yo soy el monstruo que os habla**. Barcelona: Anagrama, 2020.

REDDY, G. **With respect to sex: negotiating hijra identity in South India**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

REINER, W. G.; GEARHART, J. P. Discordant sexual identity in some genetic males with cloacal exstrophy assigned to female sex at birth. **New England Journal of Medicine**, v. 350, n. 4, p. 333-341, 2004. DOI: 10.1056/NEJMoa022236.

ROSE, N. **The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SILVESTRI, L. **Games of Crohn: diario de una internación**. Buenos Aires: Factotum, 2018.

SILVESTRI, L. **Servidumbre maquina:** punitivismo, trabajo y espacios de encierro. Buenos Aires: Queen Ludd, 2021.



# 9

Andy M. Alegría Polanía  
Óscar J. Zambrano Cruz



## CAPÍTULO 9

# Entre pantallas y escenarios: representación de identidades gais, lesbianas y drag en la cultura audiovisual y performativa en Bogotá

Andy M. Alegría Polanía<sup>1</sup>  
Óscar J. Zambrano Cruz<sup>2</sup>

Pensar la representación de las identidades sexuales disidentes en Colombia implica situarla en un campo cultural atravesado por relaciones de poder, disputas por la visibilidad y procesos de regulación simbólica. La televisión y el *drag* no son esferas separadas, sino dispositivos que producen y organizan sentidos sobre el género, la sexualidad y la legitimidad social de las existencias no heteronormativas. Mientras la televisión ha masificado imágenes de gais y lesbianas, el *drag*, especialmente en Bogotá, ha emergido como una práctica estética y política que interviene esos repertorios.

Andy Alegría Polanía (2017) propone analizar la televisión como un espacio clave para comprender cómo se configuran estas

1. Doctore en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: aalegría@unal.edu.co

2. Magister en Estudios Artísticos, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: ozambranoc@unal.edu.co

visibilidades. Su investigación *Sacando el televisor del closet: la visibilidad del sujeto gay y la sujeta lesbiana desde las representaciones en series y telenovelas colombianas* (2017) muestra que, desde los años ochenta, las producciones colombianas han incorporado personajes gays y lesbianas, participando en la construcción de su inteligibilidad pública en diálogo con discursos jurídicos, médicos e ideológicos. La televisión no refleja simplemente la realidad, sino que codifica culturalmente las subjetividades mediante narrativas y estereotipos que facilitan su reconocimiento, aunque limitan su complejidad. Desde Hall (2010), la representación es una práctica de producción de sentido mediada por lenguajes y signos; por ello, el análisis no se agota en la presencia de personajes, sino en las condiciones de su aparición y sus efectos sociales (Alegría Polanía, 2017; Hall, 2010).

Lo anterior se amplía con el circuito de la cultura de du Gay et al. (1997), que permite entender la representación como parte de una red que incluye producción, regulación, consumo e identidad. Así, la televisión aparece como una trama en la que intervienen múltiples actores que delimitan qué cuerpos y deseos son visibles y bajo qué formas. Las representaciones han tendido a fijar figuras recurrentes como el sujeto caricaturizado o la lesbiana invisibilizada, que hacen legible la diferencia a través de códigos dominantes.

Siguiendo las ideas de Martín-Barbero (1991, 1992), la televisión articula matrices culturales y pedagogías de la vida cotidiana. Esto explica que el aumento de personajes no implique necesariamente cambios en su representación. La visibilidad puede ampliarse mientras se mantienen estructuras simbólicas de subordinación. La televisión muestra y clasifica simultáneamente, integrando la diferencia dentro de marcos que conservan la centralidad heterosexual (Alegría Polanía, 2017).

En este punto, Óscar Zambrano Cruz con su investigación *Trepando el clóset en Bogotá: contra-historias y escrituras drag* (2019) desplaza la mirada hacia el *drag* para pensar formas de subjetividad que no se agotan en esas lógicas. Su propuesta de contra-historia busca identificar silencios y tensiones en los relatos hegemónicos sobre lo LGBTI. Más que seguir una narrativa lineal del reconoci-

miento, se interesa por prácticas, afectos y espacios desde los cuales se han construido subjetividades *drag* en Bogotá.

El *drag* se entiende como artivismo: una articulación entre estética y política que cuestiona el orden de género y explora otras formas de existencia. Siguiendo a Bustos (2017), el arte se asume como espacio de intervención cultural. Así, el *drag* no es sólo espectáculo, sino práctica situada que problematiza la heterosexualidad obligatoria y el modelo familiar, al tiempo que produce otras formas de relación, afecto y creación (Zambrano Cruz, 2019).

La noción de heterotopía permite comprender los espacios donde estas prácticas se despliegan: fiestas, calles, escenarios y redes afectivas que configuran geografías disidentes. Estos espacios posibilitan formas de subjetividad ligadas al cuidado, la memoria y la resistencia, y evidencian que el *drag* ha sido incluso marginal dentro de ciertos relatos LGBTI. Por ello, la contra-historia no busca solo inclusión, sino alterar las reglas de visibilidad (Zambrano Cruz, 2019; Foucault, 1976; Lugones, 2008).

A partir de este diálogo, desde este capítulo se plantea una idea central: mientras la televisión tiende a estabilizar las identidades sexo-disidentes dentro de marcos normativos, el *drag* desestabiliza esos marcos al intervenir los códigos de género. No se trata de una oposición simple, sino de dos formas de operar dentro del mismo campo cultural. La televisión traduce la diferencia en figuras reconocibles; el *drag* explora su potencial disruptivo. Ambas participan en la producción de sentido, pero desde regímenes distintos.

## ESCENA I: LA FABRICACIÓN DEL SUJETO EN LA PANTALLA

La televisión colombiana, en relación con las identidades sexuales disidentes, ha operado como un dispositivo que organiza la visibilidad dentro de marcos sociales, morales y comerciales. No sólo presenta personajes, sino que delimita lo decible sobre el deseo no heterosexual y configura formas de reconocimiento atravesadas

por jerarquías y simplificaciones. En este sentido, el archivo analizado por Alegría (2017) muestra que el aumento de personajes gays y lesbianas no implicó una mayor complejidad representacional, lo que exige leer la televisión como campo de producción simbólica.

Su análisis sobre producciones entre 1986 y 2017 evidencia un crecimiento sostenido de personajes gays y lesbianas: de apariciones marginales en los años ochenta a una presencia más constante en décadas posteriores, con un total de 68 representaciones. Sin embargo, este incremento no transformó los marcos narrativos predominantes. La visibilidad se expandió dentro de esquemas de sentido común sobre “lo gay” y “lo lesbiano”, lo que mantuvo restringido el repertorio simbólico disponible.

El archivo revela una paradoja de mayor presencia sin ampliación proporcional de la complejidad subjetiva. Además, evidencia una acumulación desigual, en tanto, la figura gay adquiere continuidad, la lesbiana aparece de forma intermitente y subordinada. Alegría, siguiendo a Curiel (2013), insiste en diferenciar la “sujeta lesbiana” para reconocer las jerarquías de género que atraviesan estas representaciones (Alegría Polanía, 2017; Curiel, 2013).

La limitación cualitativa se explica a través del estereotipo como mecanismo de producción de sentido. Siguiendo a Hall (1997, 2010), la televisión reduce la diversidad a rasgos simples que hacen inteligible la diferencia. En Colombia, el estereotipo dominante del sujeto gay ha sido el “peluquero”, asociado a amaneramiento, comicidad y superficialidad, lo que fija una equivalencia cultural entre homosexualidad y ciertos códigos de género y clase (Alegría Polanía, 2017).

A esto se suman figuras provenientes de discursos médico-clínicos y jurídicos, como el “enfermo” o el “criminal”, especialmente visibles en los años ochenta en el contexto del VIH/sida y de la reciente despenalización. Estas representaciones no emergen de forma aislada, sino que retoman imaginarios sociales previos y los traducen en narrativas televisivas (Alegría Polanía, 2017; Bustamante, 2008; Sánchez, 2015).

En contraste, la representación de las lesbianas se caracteriza por la invisibilidad y la hipersexualización. Su menor presencia y su



aparición mediada por la mirada heterosexual reflejan la operación de la heterosexualidad como régimen que regula su legibilidad (Alegría Polanía, 2017; Curiel, 2013). Tanto la sobrerrepresentación estereotipada como la ausencia emergen como formas complementarias de reducción simbólica.



**FIGURA 1:** “SANGRE DE LOBOS”.

Fuente: Intro, CANAL A (1991-1992).

Estas representaciones deben entenderse dentro del circuito de la cultura de du Gay *et al.* (1997), que articula producción, representación, consumo, regulación e identidad. La televisión es una industria donde múltiples actores como libretistas, ejecutivos, patrocinadores, intervienen en la definición de qué subjetividades pueden aparecer y bajo qué condiciones (Alegría Polanía, 2017).

La producción está atravesada por relaciones de poder que condicionan la representación. El predominio de miradas masculinas en la creación de personajes evidencia una hegemonía que influye en la forma en que se codifica la diferencia. A su vez, la regulación opera tanto en políticas institucionales como en decisiones editoriales, como lo muestra la restricción de acceso a archivos televisivos en ciertos casos (Alegría Polanía, 2017).

El consumo tampoco es pasivo. Las audiencias, el activismo y las transformaciones jurídicas inciden en la aparición de personajes, aunque dentro de una industria que privilegia la legibilidad masiva y el valor comercial. Así, la representación responde tanto a disputas sociales como a lógicas de mercado.

El sentido se produce dentro de sistemas representacionales (Hall, 2010). La televisión participa en esta producción al articular discursos jurídicos, médicos y culturales que definen cómo se reconoce a los sujetos gays y a las sujetas lesbianas. La fabricación del sujeto en la pantalla es, por tanto, un proceso relacional mediado por contextos históricos y estructuras de poder.

Si bien la televisión colombiana ha ampliado la visibilidad de gays y lesbianas, lo ha hecho dentro de los marcos normativos que la regulan. El aumento de personajes no implicó mayor densidad subjetiva, sino la consolidación de fórmulas como el peluquero, el enfermo o el criminal, y, en el caso de las lesbianas, la invisibilidad o la sexualización. La pantalla no solo muestra sujetos, también los produce como figuras legibles para un orden heterosexual dominante.

## **ESCENA II: TRAS BAMBALINAS: PODER, REGULACIÓN Y CENSURA**

La televisión, además de dispositivo de representación, opera como un campo de disputa atravesado por relaciones de poder, decisiones institucionales y marcos morales que exceden la narrativa visible. La presencia de gays y lesbianas en la ficción colombiana no responde a una apertura lineal, sino a negociaciones en las que intervienen agentes de la industria, audiencias y activismos. La pantalla condensa tensiones provenientes de distintos campos sociales, por lo que su análisis exige atender a las condiciones de producción y regulación que delimitan lo representable (Alegría Polanía, 2017).

Alegría (2017), en diálogo con du Gay et al. (1997), desplaza el foco hacia las condiciones que hacen posible la representación. La inclusión de personajes no depende sólo de decisiones creativas,

sino de una red de autorizaciones y restricciones donde los ejecutivos tienen un papel central en la organización de la visibilidad.

El caso del acceso negado a los archivos de RCN evidencia este control institucional. La decisión, remitida a “alta gerencia” y justificada por “políticas internas”, muestra cómo los canales gestionan el escrutinio sobre sus contenidos y resguardan posiciones ideológicas. Este tipo de control no es excepcional, sino parte de una lógica que define qué puede ser analizado y cómo (Alegría, 2017).

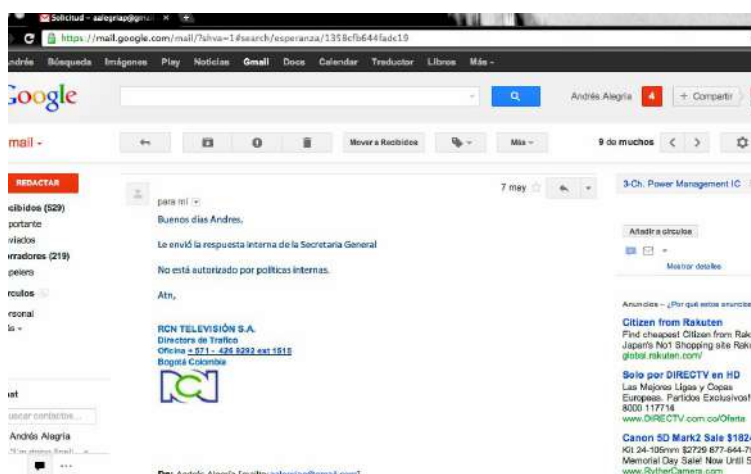


FIGURA 2: CORREO ELECTRÓNICO RESPUESTA DEL CANAL RCN.

Fuente: archivo personal.

Las decisiones editoriales implican también juicios morales, ya que determinan qué formas de diferencia resultan aceptables y bajo qué códigos. Siguiendo a Hall (1997, 2010), estas decisiones participan en la fijación de estereotipos que simplifican la diversidad. La consolidación de figuras como Hugo Lombardi (personaje gay de la telenovela Yo Soy Betty, La Fea) muestra cómo la industria no sólo reproduce, sino que amplifica ciertas formas de “lo gay” hasta convertirlas en referencias culturales (Alegria Polanía, 2017).



**FIGURA 3:** “YO SOY BETTY, LA FEA”, 1999, CANAL RCN,  
PERSONAJE DE HUGO LOMBARDI.

Fuente: Personaje Hugo Lombardi, 1999, Canal RCN.

Asimismo, la producción televisiva está marcada por una hegemonía masculina en los equipos creativos, lo que incide en la forma en que se representan las disidencias. Como señala Pujadas (2011), citado por Alegría, la composición social de quienes producen contenido afecta directamente las imágenes que circulan. En el caso colombiano, esto contribuye a que las subjetividades gays y lesbianas sean construidas desde miradas externas, con escasa apertura a su complejidad (Alegría Polanía, 2017).

La televisión articula discursos provenientes de otros campos sociales. Alegría (2017) muestra que la representación de gays y lesbianas está atravesada por el campo jurídico, el médico-clínico y el religioso, que configuran las condiciones de su visibilidad.

En el ámbito jurídico, la transición desde la criminalización hacia el reconocimiento de derechos, especialmente tras la Constitución de 1991, amplió las posibilidades de representación. Sin embargo, estos avances se tradujeron en narrativas que mantuvieron estructuras de sufrimiento o excepcionalidad. La televisión incor-

pora el lenguaje de la ciudadanía sexual, pero lo adapta a sus propias lógicas dramáticas (Alegría Polanía, 2017).

El campo médico-clínico, particularmente en el contexto del VIH/sida, reforzó figuras como el “enfermo” o el “portador”. Como señala Bustamante (2008), estos discursos produjeron al sujeto homosexual como patológico, y la televisión retomó esas matrices en sus narrativas. Siguiendo a Foucault (1976), los discursos sobre sexualidad no sólo describen, sino que clasifican y regulan, proceso en el que la televisión participa activamente (Alegría Polanía, 2017; Zambrano Cruz, 2019).

El campo religioso y la familia tradicional operan como marcos de regulación moral. La homosexualidad aparece frecuentemente ligada al silencio, la culpa o la vergüenza, especialmente en contextos familiares donde el orden patriarcal permanece intacto. Estas formas de regulación no siempre son explícitas, sino que se integran en las tramas narrativas como límites de lo decible (Alegría Polanía, 2017; Bustamante, 2008).

El género se produce en intersecciones culturales y políticas (Butler, 1990). En la televisión, esto se traduce en una regulación previa que define qué personajes son posibles y bajo qué condiciones. La censura no es solo prohibición directa, sino también normalización de ciertas formas de representación.

La visibilidad en la televisión no puede separarse del activismo social. Alegría (2017) muestra que desde los años ochenta los movimientos LGBTI impulsaron acciones de visibilización en medios alternativos, movilizaciones, litigios jurídicos, que incidieron en la aparición de personajes en la pantalla. La televisión responde, en parte, a estas transformaciones, aunque las traduce a formatos que moderan su potencial crítico. Esta relación es ambivalente, ya que la inclusión reconoce cambios sociales, pero los adapta a convenciones narrativas dominantes (Hall, 1997, 2010; Martín-Barbero, 1991, 1992).

En este punto, Zambrano (2019) amplía la mirada hacia lo que ocurre fuera de la pantalla. Su noción de contra-historia señala la necesidad de producir otras narrativas frente a los límites de los me-

dios. En su trabajo con La Noche y las Luciérnagas, la intervención en medios buscó transformar representaciones y generar formas de visibilidad más complejas para el *drag*. Esto introduce una pregunta clave: si la televisión regula la diferencia, ¿qué formas de producción de sentido emergen en otros espacios?

publímétr@ INICIO NOTICIAS DEPORTES ENTRETENIMIENTO ESTADO DE VIDA OPINIÓN PUBLIMETROTV TACOMETRO ENCUESTAS ORGULLO Y DIVERSIDAD

BOGOTÁ

## Las 'luciérnagas' se tomarán las noches de Bogotá

*La Facultad de Artes -ASAB- de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, inaugurará el jueves 27 de junio, a las 5:00 p.m., la exposición 'La Noche y Las Luciérnagas', evento que busca visibilizar el drag, el transformismo y lo queer.*

Por Publímetro Colombia  
 Martes 25 de junio de 2019, a las 12:30

Niklas Wal-Lendey Wolff, Agueda La Ove, Leicon y Mandy Fox. Fotografía: Tito Injira. J. Rivera para IGBT - Fotografía: Tito Injira. J. Rivera para IGBT



Con talleres, exposiciones, puestas en escena, acciones musicales y performáticas se realizará 'La Noche y Las Luciérnagas', un evento académico, artístico, estético, humanístico y pedagógico que busca visibilizar el drag, el transformismo y lo queer.

La Facultad de Artes -ASAB- de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, inaugurará el jueves 27 de junio, a las 5:00 p.m. la exposición 'La Noche y Las Luciérnagas', evento que llega a su tercera edición como un espacio que se ha logrado posicionar en el circuito cultural colombiano y, particularmente en las artes, como un escenario que invita a reflexionar sobre el género y las prácticas sociales mediante el drag, el transformismo y lo queer.

Para este evento se contará con la participación de más de 50 artistas que, bajo el lente del maestro Hernando Toro, hacen una imponente muestra de sus apuestas creativas y escénicas mediante el cuerpo, sus voces, conocimientos y experiencias.

FIGURA 4: PUBLIMETRO - PORTAL WEB (2019)

Fuente: archivo personal.

Así, la visibilidad mediática no agota la experiencia de las disidencias. La marcha, la fiesta, la calle o los espacios artísticos se convierten en escenarios donde se producen otras formas de aparición. Allí la representación deja de depender exclusivamente del guión

televisivo y se desplaza hacia la performance y el cuerpo como formas de enunciación (Zambrano Cruz, 2019).

La televisión aparece entonces como un campo donde la visibilidad de gais y lesbianas resulta de tensiones entre industria, discursos sociales y activismo. Las decisiones editoriales, los marcos jurídicos, médicos y religiosos, y las dinámicas del mercado delimitan las formas de aparición. La pantalla amplía la visibilidad, pero la organiza dentro de marcos que la hacen legible para un orden dominante.

## **INTERLUDIO: FISURAS EN LA REPRESENTACIÓN**

El análisis de la televisión colombiana muestra que la visibilidad de gais y lesbianas ha estado mediada por procesos de selección y estabilización que traducen la diferencia en figuras reconocibles para la cultura dominante. Sin embargo, esto no implica un control total del sentido. La representación, al ser una práctica social e histórica, nunca logra fijar completamente lo que intenta codificar. En ese desajuste emergen fisuras como silencios, contradicciones y excesos, que abren la posibilidad de otras narrativas sobre las disidencias sexuales.

Alegría (2017), siguiendo las ideas de Hall (1997, 2010), señala que la representación produce sentido mediante sistemas simbólicos atravesados por relaciones de poder. Aunque el estereotipo busca estabilizar la diferencia, no logra agotarla. La reiteración de figuras como el peluquero o la invisibilidad lésbica evidencia los límites del régimen heterosexual para contener la diversidad de experiencias. Así, la representación televisiva funciona como un espacio tensionado donde lo visible y lo ausente participan de una misma disputa por el significado (Alegría Polanía, 2017; Hall, 1997, 2010).

Estas fisuras también se evidencian en la relación entre la televisión y otros campos sociales. Alegría (2017) muestra que, aunque las transformaciones jurídicas y políticas ampliaron el reconocimiento de derechos, la pantalla continuó recurriendo a fórmulas narrativas restrictivas. Personajes que emergen en contextos de

cambio social siguen siendo codificados desde la burla, la tragedia o la excepcionalidad. La no coincidencia entre transformación histórica y representación mediática revela que la televisión no absorbe plenamente las mutaciones de las subjetividades disidentes.

La noción de fisura permite evitar dos simplificaciones: asumir que la televisión determina completamente la experiencia social o creer que basta con aumentar la visibilidad para transformar el régimen de representación. Entre ambos extremos aparece una zona donde la visibilidad es parcial y el sentido permanece en disputa. Dicho esto, más que perfeccionar la representación, interesa explorar qué formas de narración y subjetividad emergen en sus límites.

En este punto, la propuesta de Zambrano (2019) con su noción de contra-historia busca identificar silencios y experiencias que no aparecen en los relatos dominantes. Más que complementar la historia oficial, su mirada cuestiona la pretensión de totalidad, atendiendo a prácticas, afectos y espacios desde los cuales se han configurado subjetividades *drag* en Bogotá. La contra-historia revela que los relatos lineales de inclusión dejan fuera formas de existencia que solo se vuelven visibles desde otras posiciones de enunciación (Zambrano Cruz, 2019).

En diálogo con Foucault y los estudios artísticos (Bustos, 2017), Zambrano desplaza la atención hacia los “espacios otros” y las prácticas mediante las cuales las subjetividades se producen fuera de las clasificaciones dominantes. El *drag* aparece así como una práctica que no se limita a representar, sino que interviene las condiciones de visibilidad a través del cuerpo, la performance y la creación colectiva (Zambrano Cruz, 2019).

El truco está en leer las fisuras no sólo como límites en la televisión, sino como aperturas hacia otras formas de producción de sentido. Mientras la pantalla tiende a estabilizar la diferencia, el *drag* la tensiona mediante la exageración, la parodia y la reapropiación. No se trata de una exterioridad total, ya que el *drag* también dialoga con los medios, sino de una práctica que amplía los repertorios desde los cuales se puede aparecer y narrar la disidencia.

Las fisuras muestran que la televisión no agota las formas de



existencia ni los modos de narración de las disidencias sexuales. Allí donde la representación simplifica, surgen otras posibilidades de sentido. La contra-historia *drag*, en este contexto, permite explorar esas zonas no capturadas por el relato hegemónico y desplaza la pregunta desde la fabricación mediática del sujeto hacia la producción de subjetividad, memoria y experiencia fuera de la pantalla.

### ESCENA III: EL DRAG COMO CONTRA-HISTORIA

El paso de la televisión al *drag* no abandona la cuestión de la representación, sino que la desplaza hacia la producción de subjetividad, los espacios otros y la escritura del cuerpo. Si la televisión organiza la diferencia dentro de marcos normativos, el *drag* interviene esas condiciones de visibilidad. En el trabajo de Zambrano (2019), el *drag* no es una identidad fija, sino un conjunto de prácticas, afectos y saberes que permiten reconstruir memorias y generar formas de existencia frente a relatos hegemónicos. Así, aparece como una respuesta crítica a los límites de la representación mediática.

La noción de contra-historia que propone Zambrano (2019), permite identificar “fisuras” que revelan olvidos y silencios en los relatos dominantes sobre las luchas LGBTI. Más que añadir nuevas figuras a una historia establecida, se cuestiona las exclusiones que la sostienen. El *drag* se presenta como un lugar desde donde emergen experiencias relegadas, incluso dentro de narrativas emancipatorias.

Estas subjetividades *drag*, transformistas y travestis, han sido visibles en ciertos circuitos culturales, pero marginadas en la academia, los medios y algunos relatos del activismo. La contra-historia reorganiza el archivo desde esos márgenes y problematiza las jerarquías internas de la visibilidad. Además, cuestiona la categoría “LGBTI” cuando esta deja por fuera prácticas y escrituras artísticas que no encajan en sus marcos de reconocimiento (Zambrano Cruz, 2019).

En este sentido, el *drag* no es una variación de una diversidad ya reconocida, sino una práctica que exige revisar cómo se narra esa diversidad. Su emergencia en Bogotá está ligada a contextos de

violencia y a la creación de espacios de afecto y solidaridad fuera del modelo familiar tradicional. La experiencia disidente no se reduce al acceso a derechos, sino que implica la invención de formas de vida desde los márgenes (Zambrano Cruz, 2019; Lugones, 2008).

Zambrano (2019) recurre a la noción de heterotopía para analizar los espacios donde se produce el *drag*. Marcha, fiesta, calle, escena y casa no son sólo escenarios, sino condiciones de producción de subjetividad. En ellos se articulan prácticas de cuidado, aprendizaje y resistencia que desbordan la lógica mediática.

La fiesta, en particular, funciona como espacio donde se suspenden y parodian las normas de género, permitiendo experimentar corporalidades y vínculos que no tienen lugar en contextos cotidianos. La calle y la marcha, por su parte, convierten el espacio urbano en un escenario de visibilidad y disputa, donde los cuerpos desorganizan el orden normativo de la ciudad (Zambrano Cruz, 2019).

La escena y la casa completan esta suerte de cartografía. Espacios como La Noche y las Luciérnagas permiten la coproducción de conocimiento y visibilidad, mientras que las familias *drag* configuran redes de cuidado que cuestionan la familia tradicional. Estas formas de organización muestran que el margen no es solo exclusión, sino también lugar de creación política y estética (Zambrano Cruz, 2019).

Así mismo, la noción de escritura permite entender el *drag* como una práctica que produce sentido. El cuerpo no es un soporte pasivo, sino un texto en construcción atravesado por memoria, deseo y resistencia. Las escrituras *drag* implican procesos de composición y transformación que desestabilizan los códigos de género (Zambrano Cruz, 2019).

En diálogo con los estudios artísticos, el *drag* se entiende como artivismo: una articulación entre creación y acción política. La performance no solo representa, sino que cuestiona las normas que organizan la diferencia. El exceso, la parodia y la estilización muestran que el género es un conjunto de signos susceptibles de ser transformados.

Estas escrituras exceden el escenario, ya que incluyen trayectorias de vida, redes de cuidado y prácticas comunitarias. Por ello, la investigación de Zambrano se plantea como coproducción de co-

nocimiento, reconociendo a las subjetividades *drag* como agentes activos en la producción y creación de sentido.

Desde esta mirada, el *drag* no se limita a representar una realidad, sino que produce formas de existencia. Como contra-historia, revela silencios; como heterotopía, genera espacios de subjetivación; y como escritura, convierte el cuerpo en lenguaje político.



**FIGURA 5: DRAG QUEEN UKUMARI KAMIKAZY.**  
FOTOGRAFÍA: HERNANDO TORO BOTERO.  
Fuente: Hernando Toro Botero.

#### **ESCENA IV: CUERPO, PERFORMANCE Y DESOBEDIENCIA DE GÉNERO**

El *drag*, entendido como contra-historia, también opera como intervención estética sobre el orden del género. En Zambrano (2019), no se limita al espectáculo, sino que funciona como activismo que

articula cuerpo, afecto y creación frente a la violencia del género normativo. La performance no solo representa identidades, sino que altera las convenciones que las presentan como naturales. Al exagerar y parodiar los signos de género, hace visible su carácter construido.

En diálogo con Butler (1990), la parodia aparece como operación crítica que evidencia la repetición del género. La exageración no es burla superficial, sino una forma de mostrar la artificialidad de la masculinidad y la feminidad. En el contexto colombiano, donde estas prácticas han sido deslegitimadas, el *drag* expone la fragilidad de los códigos que organizan el sistema sexo-género (Zambrano Cruz, 2019; Lugones, 2008).

Las experiencias *drag king* refuerzan esto al evidenciar que la masculinidad también es aprendida y desmontable. Así, el cuerpo se convierte en espacio de interrogación política: maquillaje, gesto y escena no sólo decoran una identidad previa, sino que la producen y la cuestionan.

A su vez, el *drag* se articula como práctica donde arte y política operan conjuntamente. Zambrano (2019) lo plantea como artivismo, evitando tanto su reducción a entretenimiento como su lectura como simple representación identitaria. Siguiendo a Bustos (2017), el arte se entiende como espacio de intervención.

Experiencias como La Noche y las Luciérnagas evidencian una dimensión en donde el *drag* funciona como práctica colectiva que produce conocimiento, memoria y visibilidad. No se limita a mostrarse, sino que interviene en los discursos que lo representan. En contraste con la televisión, el *drag* actúa directamente sobre los regímenes de visibilidad.

Además, la expansión mediática del *drag* introduce tensiones. El aumento de visibilidad no implica necesariamente transformación, ya que puede ir acompañado de estereotipización y comercialización. El artivismo nombra, en este sentido, una posición crítica frente a estos procesos (Zambrano Cruz, 2019).

La dimensión política del *drag* también se expresa en las redes de cuidado. Zambrano (2019) muestra cómo las familias drag emergen como respuesta a la violencia y exclusión, reorganizan-

do el afecto y la pertenencia fuera del modelo heterosexual. Estas formas de parentesco no sustituyen la familia tradicional, sino que la reconfiguran desde la afinidad y la creación colectiva. En diálogo con Curiel (2013), esto implica una crítica a la heterosexualidad como régimen que ordena las instituciones sociales.

Las familias *drag* operan como espacios de formación, cuidado y transmisión de saberes, haciendo posible la vida colectiva en contextos hostiles. Así, la política del *drag* no se limita a la escena, sino que atraviesa lo cotidiano mediante prácticas de acompañamiento y sostenimiento.

En el *drag* la parodia desestabiliza el género, el activismo articula estética y política, y las redes afectivas reorganizan el cuidado. Aquí no sólo cuestiona la representación, sino que transforma las formas de vivir, relacionarse y producir sentido colectivamente.



**FIGURA 6:** CASA ORQUÍDEA EN “LA NOCHE Y LAS LUCIÉRNAGAS” (2017). FOTOGRAFÍA: ÓSCAR ZAMBRANO.

Fuente: archivo personal.

## ESCENA V: CUANDO EL *DRAG* ENTRA A LOS MEDIOS

La entrada del *drag* en los medios articula la lógica televisiva de regulación de la diferencia y el *drag* como práctica contra-representacional. Su visibilidad no ocurre en un espacio neutro, sino en un campo mediado por intereses comerciales y códigos de legibilidad. Por ello, no puede asumirse como reconocimiento automático, sino como proceso ambivalente, ya que amplía la circulación pública, pero expone al *drag* a simplificaciones, mercantilización y reinscripción en marcos normativos.

Zambrano (2019) muestra que el *drag* ha ingresado de forma creciente a televisión, prensa y radio, donde puede operar tanto como espacio de reconocimiento como de captura simbólica. En diálogo con Hall y Martín-Barbero, señala que la visibilidad implica procesos de traducción y regulación.

En relación con Alegría (2017), el *drag* entra a un archivo ya marcado por representaciones estereotipadas de la disidencia sexual. Así, puede fijarse en signos fácilmente consumibles como la caricaturización. El problema no es solo aparecer, sino bajo qué régimen se aparece (Alegría Polanía, 2017; Hall, 1997, 2010).

La experiencia de La Noche y las Luciérnagas evidencia esta tensión en la que se interviene activamente en medios para disputar representaciones que mostraban a estas subjetividades como peligrosas o enfermas. Esto confirma que la visibilidad no resuelve el problema de la representación, sino que lo intensifica.

El “boom del *drag* en Bogotá” como lo llama Zambrano (2019), impulsado por referentes globales como *RuPaul’s Drag Race*, amplió la visibilidad y circulación del *drag*, pero también introdujo dinámicas de comercialización y jerarquización interna. Algunas formas adquieren centralidad, mientras otras quedan relegadas.

Desde Alegría (2017), este proceso se relaciona con la lógica de la industria cultural en donde la diferencia se integra cuando es rentable. El *drag* puede transformarse en producto consumible sin que ello implique pérdida total de su potencia crítica, pero sí su tensión (du Gay *et al.*, 1997).

Sin embargo, este boom también produce respuestas críticas. Espacios como La Noche y las Luciérnagas operan como contra-historias dentro de esta expansión, mostrando que la mediatización no implica solo captura, sino también posibilidad de intervención (Zambrano Cruz, 2019).

La convergencia entre ambas investigaciones permite afirmar que la visibilidad es ambivalente. Alegría (2017) evidenció que la televisión amplió la presencia de sujetos gays y lesbianas sin transformar sus marcos normativos. Zambrano (2019) muestra una dinámica similar con el *drag*, mayor presencia no implica necesariamente complejidad ni transformación.

Desde Hall (1997, 2010) y Martín-Barbero (1991, 1992), la representación está atravesada por hegemonías. La inclusión puede operar como reconocimiento regulado, donde la diferencia se vuelve aceptable sin alterar estructuras de poder. Así, el *drag* puede ser reducido a espectáculo o fetiche visual, reproduciendo lógicas previas.

No obstante, el *drag* introduce una diferencia, como la intervención activa de las propias subjetividades en la producción de su visibilidad. La investigación-creación de Zambrano es ejemplo de ello, al disputar narrativas desde dentro del campo mediático. La visibilidad no garantiza transformación, pero abre un espacio de lucha.

Cuando el *drag* entra a los medios, se hace evidente la tensión entre expansión y regulación. Su visibilidad amplía la circulación de la disidencia, pero puede reproducir estereotipos y lógicas comerciales. Al mismo tiempo, abre posibilidades de intervención crítica. La cuestión central no es solo aparecer, sino transformar las condiciones de esa aparición y disputar el sentido que los medios producen sobre las identidades disidentes.

## **FINAL CUT: DISPUTAR LA IMAGEN, REESCRIBIR LA EXISTENCIA**

Se ha explorado cómo la televisión y el *drag* parten de un mismo campo cultural. La primera, según Alegría (2017), opera como



régimen de representación que hace visibles identidades gays y lesbianas dentro de matrices narrativas e comerciales; el segundo, en Zambrano (2019), actúa como práctica estética y política que interviene esos marcos mediante contra-historias, heterotopías y escrituras del cuerpo. El problema central no es la cantidad de visibilidad, sino el sentido que la organiza.

La televisión no ha sido un reflejo pasivo, sino un agente en la producción de inteligibilidad sobre la disidencia sexual. Aunque incorporó personajes desde los años ochenta, lo hizo mediante fórmulas reiterativas que simplificaron la diferencia y la hicieron legible bajo códigos dominantes (Alegría Polanía, 2017; Hall, 1997, 2010; du Gay *et al.*, 1997). Así, la visibilidad amplió lo decible, pero dentro de límites regulados. La representación, atravesada por relaciones de poder, puede reconocer y reducir al mismo tiempo.

Frente a esto, el *drag* aparece como práctica contra-representacional. No busca solo ampliar imágenes, sino intervenir en las condiciones de representación. La contra-historia *drag* reorganiza el archivo desde los márgenes, recupera memorias relegadas y cuestiona narrativas hegemónicas, incluso dentro de los propios relatos LGBTI (Zambrano Cruz, 2019).

Su potencia también se expresa en el cuerpo, la performance y los espacios otros. Mientras la televisión estabiliza sujetos, el *drag* produce escritura: el cuerpo como texto, la escena como lenguaje político y las heterotopías como espacios de subjetivación. Además, genera redes de cuidado y formas de comunidad que desbordan el modelo familiar tradicional (Zambrano Cruz, 2019; Lugones, 2008).

Sin embargo, ambos campos comparten tensiones. Cuando el *drag* entra a los medios, gana visibilidad, pero también enfrenta espectacularización y comercialización. El “boom del drag” en Bogotá amplió su circulación, pero también generó jerarquías internas y formas de simplificación (Zambrano Cruz, 2019). Esto demuestra que la visibilidad no garantiza la transformación. Esto permite afirmar que la inclusión no implica redistribución del poder simbólico. La diferencia puede hacerse visible sin alterar las estructuras que la regulan. Por ello, la visibilidad debe entenderse como un campo de disputa.



La visibilidad no es suficiente; lo que está en juego es el sentido. No basta con aparecer, sino con transformar las condiciones de aparición. Si la televisión ha administrado significados sobre la disidencia, el *drag* ha mostrado que estos pueden ser intervenidos desde la performance, el activismo y la creación de vínculos no normativos.

Así pues, las identidades disidentes no son solo objetos de representación, sino productoras de mundo. La televisión ha organizado su legibilidad; el *drag* ha ampliado los repertorios simbólicos y afectivos desde los cuales pueden existir. Ambos participan de una economía cultural donde el género y la sexualidad se negocian constantemente.

Finalmente, la televisión y el *drag* deben leerse en relación, y ninguna política de la imagen es suficiente sin una disputa por el sentido. Disputar la imagen implica transformar las formas de comprender los cuerpos, los afectos y las memorias. Entre pantallas y escenarios no se juega solo la visibilidad, sino la posibilidad de reconfigurar cómo la diversidad sexual y de género se vive y se reconoce en Colombia.

## REFERENCIAS

ALEGRÍA POLANÍA, A. **Sacando el televisor del clóset: la visibilidad del sujeto gay y la sujeta lesbiana desde las representaciones en series y telenovelas colombianas.** 2017. Tesis de maestría – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

BUSTAMANTE, Walter. El delito de acceso carnal homosexual en Colombia: entre la homofobia de la medicina psiquiátrica y el orden patriarcal legal. **Co-herencia**, Medellín, v. 5, n. 9, p. 113-141, 2008. Disponible en: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/124/118>. Acceso en: 27 abr. 2017.

BUSTOS, M. (ed.). **Diálogos a propósito de los estudios artísticos.** Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2017.

- BUTLER, Judith. **El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad**. Traducción de M. A. Muñoz. Barcelona: Paidós, 1990.
- CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación**. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.
- DU GAY, P.; HALL, S.; JAMES, L.; MACKAY, H.; NEGUS, K. **Doing cultural studies: the story of the Sony Walkman**. London: Sage, 1997.
- HALL, Stuart. **Representation: cultural representations and signifying practices**. London: Sage, 1997.
- HALL, Stuart. **Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía**. Barcelona: Gustavo Gili, 1991.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús; MUÑOZ, Sonia. **Televisión y melodrama**. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.
- PUJADAS, E. **La televisión de calidad: contenidos y debates**. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2011.
- SÁNCHEZ, César. **Hasta que el amor les dure: debates en torno a las parejas del mismo sexo en el contexto colombiano**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- ZAMBRANO, Ó. **Trepando el clóset en Bogotá: contra-historias y escrituras drag**. 2019. Tesis de maestría – Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2019.



# 10

Cássius Guimarães Chai  
José Manuel Peixoto Caldas  
Monica Fontenelle Carneiro  
Chrysty Britto dos Reis Colombo Sarnaglia



## CAPÍTULO 10

# Corpos dissidentes, gênero e sexualidade sob custódia: envelhecimento, saúde e invisibilidade no sistema prisional brasileiro

Cássius Guimarães Chai<sup>1</sup>

José Manuel Peixoto Caldas<sup>2</sup>

Monica Fontenelle Carneiro<sup>3</sup>

Chrysty Britto dos Reis Colombo Sarnaglia<sup>4</sup>

A história recente do constitucionalismo brasileiro registra avanços que, vistos isoladamente, são expressivos. A identidade de gênero deixou de depender de um roteiro patologizante para obter reconhecimento jurídico. O sistema penitenciário foi confrontado publicamente pelo Supremo Tribunal Federal devido à sua degradação

1. Professor Titular da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e da Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Pós-doutor em Saúde Pública pelo Instituto de Saúde Pública da Universidade do Porto (ISPUP), mestre e doutor em Direito pela UFMG e pela Universidade do Porto (Portugal).

2. Médico, mestre, doutor e pós-doutor pela Universidade de Barcelona. Pesquisador Sênior do Instituto Ibero-americano da Universidade de Salamanca, Professor Titular da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Pesquisador Colaborador do Instituto de Saúde Pública da Universidade do Porto (ISPUP).

3. Doutora e mestra em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC), onde realizou estágio pós-doutoral em Linguística Aplicada, e pós-doutora em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Professora Associada da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), vinculada ao PPGL e ao PGLB.

4. Doutorando em Direito pela Universidade de Salamanca. Mestre em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Servidor Público do Tribunal de Justiça do Estado do Espírito Santo. E-mail: chrystysarnaglia@gmail.com.

estrutural. A saúde prisional, ao menos no plano normativo, deixou de ser concebida como um favor eventual. O Estatuto da Pessoa Idosa consolidou um idioma protetivo que já não pode ser tratado como mera benevolência administrativa. Nada disso, contudo, autoriza a leitura linear do presente. Os estudos de gênero e sexualidade vêm mostrando, há décadas, que as normas que organizam os corpos, o desejo, a família e a diferença distribuem reconhecimento e vulnerabilidade de forma desigual, especialmente quando sexualidade, geração e institucionalidade se cruzam (Facchini, 2016; Henning, 2016). É, nessa dobra, que certos sujeitos continuam aparecendo apenas em fragmentos: ora como pessoas presas, ora como pessoas LGBTI+, ora como idosos. Quase nunca surgem na espessura íntegra, em que essas dimensões se acumulam, se tensionam e se reforçam mutuamente.

É, nesse ponto, que este artigo se insere. Seu objeto não é a velhice em abstrato, tampouco a condição LGBTI+ em uma aproximação analítica genérica, e, menos ainda, a prisão enquanto cenário indiferenciado de violações. O que interessa é o ponto exato em que envelhecimento, dissidência sexual e de gênero e privação de liberdade passam a compor uma zona singular de exposição ao dano, de instabilidade do reconhecimento e de insuficiência das categorias correntes. Lido a partir do campo dos estudos de gênero e de perspectivas feministas atentas à produção institucional das diferenças, esse ponto deixa de ser um detalhe setorial e passa a revelar como o Estado administra corpos, classifica trajetórias e decide quais existências merecem escuta qualificada, cuidado continuado e proteção efetiva. Não se trata, portanto, de mero capricho terminológico. Quando o direito nomeia mal, protege mal. E, quando protege mal, a abstração pode converter-se em uma forma polida de abandono.

Por isso, a expressão “velhice dissidente” é empregada aqui com sentido preciso. Ela não designa simplesmente a presença de pessoas LGBTQIA+ em idade avançada, nem pretende colar à velhice uma etiqueta identitária fechada. O termo nomeia a experiência de envelhecer fora da matriz heterocisnormativa que organiza, em regra, o imaginário social da idade, as políticas públicas de cuidado e a própria

racionalidade administrativa das instituições fechadas. Trata-se de uma velhice atravessada por ruídos específicos entre corpo, desejo, reconhecimento, memória biográfica, expectativa social de normalidade e disciplina institucional. A dissidência, nesse caso, não é ornamento semântico; é o nome de uma fricção persistente entre a vida vivida e os quadros normativos disponíveis para lê-la.

A noção de “corpo dissidente”, por sua vez, comparece como categoria analítica complementar. Não se afirma que certos corpos sejam ontologicamente dissidentes, como se carregassem em si uma essência desviante. O que se pretende mostrar é outra coisa: há corpos que passam a ser lidos, administrados e vigiados como dissidentes quando não se ajustam às expectativas dominantes de sexo, gênero, aparência, desejo, reprodução, família e envelhecimento. O “corpo dissidente”, é, assim, menos uma substância do que uma posição relacional dentro de uma ordem institucional que estranha, corrige ou pune o que não reconhece como normal. No cárcere, essa operação ganha densidade extrema, porque a administração da rotina, da circulação, da medicação, do nome e do espaço intensifica a capacidade estatal de produzir inteligibilidades desiguais.

A hipótese que conduz o texto é que a categoria de vulnerabilidade, embora indispensável, já não basta quando tomada isoladamente. Há situações em que o ordenamento reconhece direitos, mas não consegue fazer coincidir a norma com a vida concreta. Nesses casos, o sujeito protegido dissolve-se em compartimentos abstratos demais para captar a forma específica de sua exposição ao dano. A pessoa idosa LGBTI+ privada de liberdade é uma dessas figuras. Sua experiência não se enquadra integralmente na categoria geral de pessoa presa, nem na de pessoa idosa, nem na de pessoa LGBTI+. Ela emerge do entrecruzamento dessas camadas e, justamente por isso, exige uma reconstrução mais fina do dever estatal de custódia.

É, nesse horizonte, que se propõe o pluralismo necrobiopolítico como hipótese hermenêutica de alcance contido, porém fecundo. A expressão não pretende substituir a dogmática por sociologia vaga, nem dissolver a normatividade em metáforas grandiloquentes. Seu papel é mais sóbrio e mais exigente: nomear a situação em

que formas de reconhecimento jurídico coexistem com práticas institucionais que distribuem, de maneira desigual, proteção, escuta, cuidado, sofrimento, risco e abandono. O termo ‘pluralismo’ afasta a ficção de um sujeito constitucional homogêneo; o adjetivo “necrobiopolítico” chama atenção para o fato de que, no espaço prisional, a gestão da vida mistura-se repetidamente à administração diferencial do desgaste, da violência e da morte social.

Dois compromissos orientam a escrita que se segue. O primeiro é metodológico: explicitar o percurso da pesquisa, separar as fontes centrais de apoio analógico, conter extrapolações não demonstradas e assumir, sem disfarce, a escassez de decisões diretamente voltadas à velhice dissidente em custódia. O segundo é de forma e conteúdo: sustentar uma análise intelectualmente densa, juridicamente precisa e literariamente respirável, capaz de articular saúde pública, teoria constitucional, crítica institucional e experiência social sem ceder nem ao tecnicismo árido nem à retórica vazia. A partir daí, o texto delimita o estado da arte, explicita o método e seus limites, recompõe o marco normativo e jurisprudencial, aproxima o cárcere e a saúde pública, desenvolve as categorias de velhice dissidente, corpo dissidente e pluralismo necrobiopolítico e, por fim, extrai consequências para a jurisdição constitucional e para a gestão pública orientada à proteção e à inclusão social.

## **ESTADO DA ARTE, DELIMITAÇÃO DO OBJETO E QUESTÃO DE PESQUISA**

O estado da arte relevante para esta investigação distribui-se, em linhas gerais, por três campos que nem sempre conversam entre si com a intensidade necessária. O primeiro campo reúne estudos sobre o envelhecimento sob privação de liberdade. Neles, a literatura brasileira e internacional tem mostrado, de forma consistente, que a população idosa encarcerada demanda atenção distinta em matéria de mobilidade, uso contínuo de medicamentos, manejo de doenças crônicas, saúde mental, adaptações ambientais, acesso à fa-

mília e continuidade do cuidado. Em sistemas prisionais marcados por superlotação, insalubridade e baixa coordenação entre segurança, justiça e saúde, envelhecer atrás das grades deixa de significar apenas atravessar o tempo em ambiente fechado; passa a significar envelhecer sob uma temporalidade institucional hostil ao cuidado, à autonomia e à preservação funcional. (Oliveira *et al.*, 2013; Minayo; Constantino, 2023).

O segundo campo volta-se à população LGBTI+ custodiada. Essa produção revela que o cárcere é um espaço particularmente revelador da distância entre a igualdade formal e a integridade material. Nome social, acesso à hormonização, definição do local de custódia, violência sexual, revista vexatória, circulação espacial, visitas íntimas, trabalho, educação e tratamento por agentes públicos são apenas algumas das zonas em que a experiência prisional de travestis, mulheres trans, homens trans, gays, lésbicas e outras pessoas dissidentes se torna agudamente desigual. Ao lidar com essas questões, o sistema penal evidencia, de forma condensada, sua dificuldade em conviver com identidades e corporalidades que não se encaixam nos arranjos classificatórios tradicionais. (Barbosa, 2022; Canheo, 2023; Donohue; Mccann; Brown, 2021).

Há, entretanto, um terceiro campo, ainda mais rarefeito: o da confluência entre envelhecimento, dissidência sexual e de gênero, e custódia. Não se trata de afirmar a inexistência absoluta de estudos, mas de reconhecer a baixa densidade de um debate que, em rigor, deveria estar mais desenvolvido. Parte da bibliografia sobre velhice no cárcere pouco tematiza sexualidade e gênero. Parte da literatura sobre a população LGBTI+ presa considera a variável etária como pano de fundo silencioso. E a produção sobre o envelhecimento LGBT, embora relevante, raramente dialoga, de forma sistemática, com o universo penitenciário. Essa rarefação importa porque não é mero detalhe bibliográfico; ela indica que o problema segue mal classificado, mal documentado e insuficientemente traduzido em linguagem jurídico-institucional.

A rarefação não é, contudo, exclusividade brasileira. A literatura internacional evidencia uma escassez semelhante, embora



por razões distintas. Nos Estados Unidos, Mogul, Ritchie e Whittlock (2011) dedicaram-se a reconstituir as raízes históricas da criminalização de pessoas LGBTQ+, mostrando como arquétipos construídos desde a colonização das Américas alimentam ciclos de retroalimentação entre o estigma social e as práticas punitivas institucionais. Seu trabalho, todavia, concentra-se na entrada no sistema de justiça criminal e nas formas explícitas de criminalização, não no exame do envelhecimento em custódia. No Canadá, um estudo recente sobre pessoas encarceradas *gender-diverse* produziu dados desagregados sobre perfil demográfico, histórico criminal e ajustamento institucional, identificando 99 indivíduos, com idade média de 40 anos e prevalência expressiva de histórico de trauma na infância (Macdonald *et al.*, 2022). Trata-se de um avanço relevante, mas que ainda não alcança a interseção entre a dissidência sexo-gênero e o envelhecimento avançado. Lamble (2013), por sua vez, desenvolve uma análise crítica das relações entre a política sexual *queer* e a expansão do Estado carcerário, demonstrando como grupos historicamente alvos de punição passam a investir na punição de outros, reconfigurando o reconhecimento político por meio de práticas punitivas. Sua contribuição teórica é central para compreender a necropolítica do encarceramento, mas tampouco se detém sobre a velhice como categoria analítica. Em conjunto, esses estudos revelam que a tripla interseção entre envelhecimento, dissidência sexual e de gênero, e privação de liberdade permanece um território pouco mapeado, não apenas no Brasil, mas também em contextos com maior disponibilidade de dados e tradição mais longa de pesquisa sobre população LGBTI+ encarcerada.

A questão de pesquisa emerge justamente dessa fratura: de que modo a jurisdição constitucional e a gestão pública podem reconstituir o dever estatal de custódia quando a pessoa submetida à prisão envelhece fora da matriz heterocisnormativa e passa a suportar, simultaneamente, riscos ligados à idade, à dissidência sexo-gênero e à própria seletividade do sistema carcerário? A pergunta envolve mais do que tutela contra discriminação aberta. Ela exige examinar como se formam, no interior da custódia, danos de baixa vi-

sibilidade e alta persistência: a cela inadequada, a escuta ausente, a medicação interrompida, a informação mal registrada, a exposição ordinária à violência, a gestão burocrática que não enxerga, porque não foi treinada para enxergar. (Crenshaw, 1989; Crenshaw, 1991; Rosenfeld, 2010; Mbembe, 2019; Neves, 2018).

No plano teórico, cinco eixos sustentam a investigação. O primeiro é a interseccionalidade, a partir de Crenshaw (1989,1991), não como slogan que soma opressões, mas como método crítico para compreender danos cuja forma nasce precisamente do encontro entre posições sociais e institucionais. O segundo reúne contribuições dos estudos de gênero e sexualidade, especialmente aquelas que evidenciam a historicidade das normas que regulam corpos, prazeres, reconhecimentos e fronteiras de legitimidade, bem como a centralidade das articulações entre gênero, sexualidade e geração na produção das diferenças (Butler, 1990; Facchini, 2016; Henning, 2016). O terceiro é o pluralismo identitário de Rosenfeld (2010), particularmente útil para pensar a insuficiência de um sujeito constitucional abstrato quando confrontado com vidas concretas atravessadas por diferenças cumulativas. O quarto deriva da crítica de Mbembe (2019) à distribuição desigual da proteção e da exposição à morte social. O quinto (Neves, 2018) reúne leituras da modernidade periférica e da saúde pública, capazes de situar o problema brasileiro para além da abstração normativa, lembrando que o déficit de proteção não decorre apenas da ausência de texto jurídico, mas também da precariedade estrutural das instituições que deveriam traduzi-lo em prática.

É importante registrar, ainda, que o recorte não pretende universalizar a experiência da pessoa idosa LGBTI+ em privação de liberdade como se fosse homogênea. As trajetórias variam conforme gênero, raça, classe, território, estado de saúde, arranjos familiares, tipo de unidade prisional e redes de apoio. O que se sustenta é mais circunscrito: apesar dessa diversidade interna, existem padrões de invisibilidade e de exposição ao dano que justificam tratar o problema como categoria analítica própria. Quando a velhice é presumida cisheterossexual; quando a dissidência é presumida jovem; e/ou quando o cárcere é pensado apenas em chave securitária, forma-se

uma área de não coincidência entre experiência vivida e repertório institucional. É, portanto, dessa não coincidência que nasce a necessidade de nova formulação.

Também por isso, o artigo recusa-se a converter o debate em mera coleção de vulnerabilidades. A pessoa idosa dissidente no cárcere não é apenas a soma aritmética entre idade, orientação sexual ou identidade de gênero e prisão. O dano não se produz por adição simples. Ele assume forma própria porque o envelhecimento altera necessidades de saúde e de cuidado, porque a dissidência sexo-gênero interfere nas rotinas de classificação e convivência institucional, e porque a privação de liberdade amplifica a capacidade do Estado de decidir onde, como e sob quais condições esse corpo viverá o seu tempo. A pesquisa, assim, não lida com vulnerabilidades justapostas, mas com uma gramática específica de exposição diferencial. (Henning, 2016).

## **METODOLOGIA, PERCURSO INSTITUCIONAL E LIMITES DA PESQUISA**

A pesquisa possui natureza qualitativa, documental e jurídico-analítica. Seu objetivo não foi construir uma amostra estatística artificialmente volumosa nem oferecer medição empírica forte de frequência decisória, mas reconstruir a arquitetura normativa e institucional do problema, identificar o modo como a questão aparece ou desaparece nas fontes disponíveis e desenvolver uma hipótese interpretativa capaz de articular saúde pública, direitos fundamentais e gestão penitenciária. Em razão do próprio objeto, o método privilegiou densidade analítica e curadoria rigorosa do material relevante.

O *corpus* foi organizado em camadas. A primeira reuniu normas e atos administrativos diretamente incidentes sobre custódia, saúde e direitos de pessoas LGBTI+ privadas de liberdade, com destaque para a Resolução Conjunta CNPCP/CNCD-LGBT n. 1/2014, para a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade no Sistema Prisional, para a Política Nacio-

nal de Saúde Integral LGBT e para as Resoluções CNJ n. 348/2020 e 366/2021. A segunda camada abrangeu precedentes centrais do Supremo Tribunal Federal e do Superior Tribunal de Justiça, em especial aqueles ligados ao reconhecimento da identidade de gênero, ao estado de coisas inconstitucional do sistema prisional e à definição do local de custódia de pessoas trans. A terceira reuniu documentos administrativos e técnicos, como a Nota Técnica DEPEN n. 60/2019 e o Manual do SISDEPEN, relevantes para a análise da produção de dados e da gestão cotidiana. A quarta concentrou literatura crítica em direito, saúde coletiva, criminologia, gerontologia e estudos de gênero (CNPCP; CNCD-LGBT, 2014; Ministério da Saúde; Ministério da Justiça, 2014; CNJ, 2020; CNJ, 2021).

No plano jurisprudencial, a leitura também foi feita em camadas. Distinguiram-se precedentes diretamente convergentes, apoios analógicos fortes e decisões de contraste. Os precedentes diretamente convergentes são aqueles que enfrentam, ainda que parcialmente, identidade de gênero, local de custódia, saúde ou proteção institucional em contexto de privação de liberdade. Os apoios analógicos fortes abrangem decisões úteis para a compreensão de tutela coletiva, proteção a grupos vulneráveis e deveres estatais de cuidado, embora não tratem especificamente da velhice dissidente. Já as decisões de contraste foram mobilizadas quando reduziam o problema a categorias excessivamente genéricas ou revelavam silenciamentos expressivos. Essa distinção permitiu evitar tanto o inchaço artificial do *corpus* quanto a falsa impressão de que a jurisprudência brasileira já teria enfrentado com maturidade a figura aqui analisada (DEPEN, 2019; SENAPPEN, 2016).

A análise do material foi guiada por categorias previamente definidas, mas abertas à revisão ao longo da leitura: velhice, identidade de gênero, orientação sexual, corpo, integridade física e psíquica, saúde, nome social, tratamento hormonal, escuta qualificada, local de custódia, monitoramento, inclusão social, governança, dados e proteção interseccional. Em vez de operar com fichas rígidas incapazes de captar nuances, a leitura procurou observar a linguagem da decisão, aquilo que ela nomeia, aquilo que omite e o tipo de

sujeito que constrói ou deixa de construir. Essa opção metodológica decorre de um pressuposto simples: em matéria de reconhecimento e exclusão, o conteúdo jurídico relevante não está apenas na conclusão do caso, mas também na gramática por meio da qual o caso se torna inteligível para a instituição.

A investigação deriva, ademais, de um percurso institucional específico. Entre 2018 e 2024, parte substantiva das questões aqui trabalhadas foi amadurecida no âmbito do pós-doutorado em Saúde Pública realizado junto ao Instituto de Saúde Pública da Universidade do Porto, em diálogo com debates sobre vulnerabilidade, cuidado, sistemas de proteção e determinantes sociais da saúde. A isso, soma-se a atuação do Observatório de Saúde e Cidadania, cuja agenda tem aproximado direitos e garantias fundamentais, gestão pública e desenho institucional de políticas sociais. O registro dessa origem não cumpre função autobiográfica; ele esclarece o lugar epistêmico da pesquisa. O texto nasce de uma interlocução prolongada entre direito, saúde coletiva e análise institucional, e essa interlocução é constitutiva do modo como o problema é formulado.

Também é preciso nomear com franqueza os limites do estudo. O primeiro reside na escassez de decisões que enfrentem explicitamente a interseção entre velhice, dissidência sexo-gênero e cárcere. O segundo decorre da insuficiência conhecida dos dados administrativos brasileiros sobre população prisional, seja por subnotificação, seja por baixa completude, publicidade agregada limitada ou fragilidade na interoperabilidade entre bases. O terceiro está no próprio caráter exploratório do operador teórico aqui proposto. O artigo não pretende encerrar o debate nem oferecer teoria totalizante; procura, antes, organizar com maior precisão um problema real ainda pouco tematizado. Finalmente, a análise não substitui pesquisa etnográfica de campo, entrevistas ou estudo quantitativo amplo. Seu alcance é outro: reconstruir uma moldura conceitual e normativa apta a tornar o problema visível e juridicamente exigível.

## **MARCO NORMATIVO E JURISPRUDENCIAL: O QUE JÁ EXISTE E O QUE AINDA FALTA**

O ponto de partida do marco protetivo não é jurisprudencial, mas administrativo-normativo. A Resolução Conjunta CNPCP/CNCD-LGBT n. 1/2014 já estabelecia parâmetros relevantes para acolhimento da população LGBT em privação de liberdade, assegurando nome social, espaços de vivência, encaminhamento compatível de pessoas transexuais, atenção integral à saúde e acesso a tratamento hormonal. A existência desse ato impede leituras apressadas segundo as quais o problema brasileiro seria de completo vazio normativo. O que a experiência posterior revela é outra coisa: norma sem circuito institucional de implementação pode converter-se em camada fina de reconhecimento sobre um fundo espesso de continuidade punitiva (CNPCP; CNCD-LGBT, 2014).

A essa moldura soma-se a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade no Sistema Prisional, instituída pela Portaria Interministerial n. 1/2014. Seu valor para este artigo é central. Ao inserir o cárcere no horizonte do cuidado integral em saúde, a política desloca a pessoa presa da condição de mero objeto de vigilância para a de sujeito de atenção contínua no SUS. Quando o tema é velhice dissidente, a inflexão se torna ainda mais importante, porque impede que o debate sobre idade, sofrimento psíquico, funcionalidade, doenças crônicas e continuidade terapêutica seja tratado como questão secundária ou acidental à execução penal (Ministério da Saúde; Ministério da Justiça, 2014).

Em paralelo, a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, instituída pela Portaria GM/MS n. 2.836/2011, oferece o pano de fundo sanitário da não discriminação em saúde. Sua importância, no entanto, não se esgota na proibição abstrata do preconceito institucional. Para a problemática aqui tratada, ela reforça a ideia de que oferecer/disponibilizar cuidado integral significa também reconhecer as especificidades de trajetórias marcadas por estigma, invisibilidade e danos acumulados. Numa pessoa idosa LGBTI+ privada de liberdade, esse co-

mando adquire dupla espessura: a da idade e a da dissidência, ambas potencializadas pelo regime fechado (Ministério da Saúde, 2011).

No âmbito do Conselho Nacional de Justiça, as Resoluções n. 348/2020 e 366/2021 formam hoje o centro normativo da discussão. Elas exigem decisão fundamentada quanto ao local de privação de liberdade da pessoa autodeclarada LGBTI+, impõem a escuta da pessoa interessada e vedam que a alocação escolhida implique perda de direitos de execução, saúde, trabalho, estudo ou visitação. Embora não resolvam por si sós a questão da velhice dissidente, oferecem elemento decisivo: uma gramática institucional fundada na escuta, na individualização e na incompatibilidade entre custódia e apagamento identitário. Esse conjunto normativo abre a porta para a construção de deveres estatais mais finos; o problema é que a porta jurídica nem sempre se transforma em passagem administrativa (CNJ, 2020; CNJ, 2021).

Em matéria de identidade de gênero, a ADI 4.275 permanece como precedente axial. Ao reconhecer a alteração de prenome e gênero independentemente de cirurgia e afirmar a centralidade da autodeterminação, o Supremo Tribunal Federal retirou do Estado o poder de condicionar o reconhecimento jurídico da identidade a um percurso médico compulsório. Para o problema ora analisado, a relevância da ADI não está em oferecer solução direta para a questão prisional, mas em interditar qualquer tentativa de tratar o reconhecimento da identidade de gênero como concessão dependente de tutela patologizante ou de beneplácito burocrático (STF, ADI 4.275, 2018).

A ADPF 347 é decisiva por outra razão: ela fornece a moldura estrutural dentro da qual toda discussão penitenciária brasileira precisa ser lida. Ao reconhecer o estado de coisas inconstitucional do sistema carcerário, o Supremo explicitou aquilo que o cotidiano prisional já mostrava em excesso: a violação massiva e persistente de direitos fundamentais em contexto de superlotação, degradação material, violência e incapacidade estatal. Isso significa que qualquer debate sobre velhice dissidente em privação de liberdade se desenrola sobre um terreno já juridicamente reconhecido como defeituoso. O

que aqui se acrescenta é uma especificação: dentro de um sistema estruturalmente inconstitucional, certos corpos experimentam formas ainda mais agudas de desproteção (STF, ADPF 347, 2015).

A ADPF 527 deve ser lida com precisão semelhante. Seu valor não está em oferecer teoria exaustiva da tutela de todas as pessoas trans presas, mas em integrar o ciclo decisório-normativo que pressionou o sistema de justiça a enfrentar o problema do local de custódia, da identidade de gênero e da proteção concreta. No Superior Tribunal de Justiça, esse movimento ganhou densidade no HC 861.817, que assegurou prisão domiciliar à mulher trans que seria recolhida a presídio masculino, com fundamento, entre outros elementos, na necessidade de resguardar liberdade sexual e de gênero, vida e integridade física. O ganho desse precedente está menos em seu alcance abstrato do que na seriedade com que trata a inadequação da custódia incompatível (STF, ADPF 527, 2023; STJ, HC 861.817, 2024).

Há ainda decisões que, embora não tratem diretamente da velhice dissidente, são relevantes como apoios analógicos fortes. Os *habeas corpus* coletivos julgados pelo Supremo em favor de gestantes, mães, pais e responsáveis por crianças ou pessoas com deficiência revelam que o sistema constitucional brasileiro já admite respostas coletivas quando o dano ultrapassa a figura do caso isolado e se instala como padrão reiterado de vulneração. Seu valor para este artigo não é material, mas processual e estrutural: demonstram que o repertório constitucional não desconhece a possibilidade de tutela diferenciada quando a igualdade depende de uma proteção mais fina do que a repetição de fórmulas abstratas (STF, HC 143.641, 2018; STF, HC 165.704, 2020).

Esse conjunto, contudo, ainda deixa uma lacuna evidente. O ordenamento reconhece identidade, prevê escuta, admite proteção coletiva, insere a prisão no campo da saúde e dispõe de mecanismos administrativos voltados à população LGBTI+. Entretanto, o que ainda não oferece com densidade suficiente é uma tradução jurídica e institucional quando a variável etária se soma à dissidência sexo-gênero em contexto de custódia. Em outras palavras: a pessoa idosa LGBTI+ continua, em grande medida, situada numa dobra da nor-



matividade em que diferentes marcos de proteção coexistem sem se encontrarem plenamente (CNDI, 2009; CNDI, 2022a; CNDI, 2022b; CNDPI, 2024a; CNDPI, 2024b; CNDPI, 2025).

É exatamente nesse hiato que ganham sentido as resoluções do Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. Elas não substituem o núcleo penitenciário do marco normativo, mas densificam a ideia de proteção integral. A Resolução n. 4/2009, ao disciplinar o trâmite de denúncias, reclamações e pedidos recebidos pelo Conselho, recorda que direitos só se tornam reais quando existem portas institucionais de escuta e processamento das violações. A Resolução n. 67/2022, ao estabelecer diretrizes para contratos e prestação de serviços em entidades de longa permanência, reafirma que a institucionalização não pode reduzir a pessoa idosa a objeto de administração. A Resolução n. 66/2022, ao aprovar recomendação de adesão brasileira à Convenção Interamericana sobre a Proteção dos Direitos Humanos das Pessoas Idosas, sinaliza abertura para um horizonte interamericano de proteção ainda pouco explorado no debate prisional. Mais recentemente, as Resoluções n. 74/2024, 77/2024 e 78/2025 reforçam, respectivamente, as dimensões de governança, diagnóstico situacional e financiamento. Tomadas em conjunto, elas não resolvem a questão carcerária, mas lembram que proteção da pessoa idosa envolve escuta, cuidado institucional digno, coordenação federativa, produção de dados e meios concretos de implementação.

## **SAÚDE PÚBLICA, ENVELHECIMENTO PRISIONAL E INVISIBILIDADE INTERSECCIONAL**

A aproximação com a saúde pública não desempenha papel decorativo nesta investigação. Envelhecer em privação de liberdade não significa apenas permanecer vivo no interior de uma instituição fechada; significa fazê-lo sob uma rotina frequentemente hostil ao cuidado continuado, à prevenção, à autonomia possível e à dignidade relacional. O encarceramento prolongado agrava doen-

ças crônicas, acelera perdas funcionais, amplia sofrimento psíquico, dificulta o acesso a diagnóstico e terapêutica e submete o tempo do corpo à lógica da disciplina e da escassez. Quando essa equação se instala em estabelecimentos superlotados, desassistidos ou violentos, o envelhecimento deixa de ser processo biográfico ordinário e passa a adquirir espessura adicional de risco institucional.

A literatura brasileira sobre pessoas idosas privadas de liberdade já mostrou, em momentos distintos, como esse sofrimento assume materialidade concreta. Não se trata apenas da ausência de políticas específicas, mas de uma experiência de dor social e institucional em que medicação, mobilidade, atendimento clínico, vínculo familiar, acesso a equipamentos e preservação mínima da autonomia tendem a ser administrados como resíduos de um sistema pensado para outros corpos, outros ritmos e outras necessidades. O cárcere envelhece mais depressa do que a cidade. E envelhece mal (Minayo; Constantino, 2023).

### *Velhice, dissidência e novas camadas de violências e silêncios*

Quando a velhice se cruza com dissidência sexual e de gênero, surgem camadas adicionais de exposição ao dano. O acesso a medicação, tecnologias de afirmação de gênero, cuidado hormonal, proteção contra violência sexual, respeito ao nome social, escuta qualificada e alocação compatível passa a depender de arranjos institucionais extremamente desiguais. Em tais circunstâncias, o dano raramente se apresenta apenas na forma espetacular da agressão aberta. Muitas vezes ele se produz na banalidade burocrática: a ficha mal preenchida, o tratamento interrompido, a cela inadequada, a consulta adiada, o servidor que transforma a identidade em matéria opinativa, a inexistência de protocolo para necessidades que o sistema insiste em tratar como exceção.

Essa leitura ganha ainda mais força quando se observa a precariedade do registro administrativo. O Manual do SISDEPEN indica a existência formal de campos relativos a sexo, orientação sexual e identidade de gênero preenchidos por autodeclaração. Esse dado

obriga a crítica a abandonar a confortável denúncia da inexistência formal e a deslocar o foco para questão mais séria: a qualidade da coleta, a completude dos registros, a publicidade agregada, a padronização da informação e sua conversão em ação estatal protetiva. Dados esses que existem apenas como ritual de preenchimento, sem alimentar diagnóstico, protocolo e monitoramento, sem produzir visibilidade substantiva; gerando apenas aparência administrativa de conhecimento (SENAPPEN, 2016).

A invisibilidade, portanto, não nasce apenas da falta de campo, mas da incapacidade de transformar informação em cuidado e decisão. É aqui que a saúde pública oferece uma contribuição decisiva. Ao insistir na relação entre informação, vigilância, prevenção e cuidado, ela mostra que a subnotificação é, não um defeito secundário da máquina estatal, mas um componente ativo do problema. Sem dados minimamente confiáveis e desagregados por idade, identidade de gênero e orientação sexual, a gestão pública opera no escuro justamente onde esse favorece mais a reprodução do dano. O silêncio estatístico, nesse contexto, não é neutro, uma vez que, muito pelo contrário, protege a continuidade da indiferença.

A comparação com sistemas que produziram dados mais robustos permite dimensionar melhor a profundidade da lacuna brasileira. O estudo canadense sobre pessoas *gender-diverse* em custódia federal identificou 99 indivíduos em população total de aproximadamente 23.000 pessoas encarceradas, representando 0,4% do total. Dentre esses indivíduos com idade média de 40 anos, 62% eram mulheres trans, 21% homens trans e 17% identificavam-se em outras categorias de diversidade de gênero. O estudo registrou ainda que 72% reportaram histórico de abuso na infância, sendo 61% de abuso sexual e 52% de abuso físico; 25% relataram abuso na vida adulta; e 71% apresentavam histórico de trauma (Macdonald *et al.*, 2022). Protocolos individualizados relacionados a identidade e expressão de gênero foram desenvolvidos para 76% das pessoas *gender-diverse*, proporção essa que alcançava 95% no caso de mulheres trans. Essas informações não servem para idealizar o sistema canadense, cujas próprias limitações e violações são documentadas

no relatório, mas para evidenciar não apenas que a produção sistemática de conhecimento sobre populações específicas é possível mas também que, na ausência desse conhecimento, a gestão pública opera no escuro justamente onde a escuridão favorece a reprodução do dano. O Brasil não dispõe de dados equivalentes. Embora o SIS-DEPEN preveja campos para registro de sexo, orientação sexual e identidade de gênero, essa previsão formal não garante completude, padronização, qualidade ou publicidade agregada das informações. Não se sabe, com suficiente rigor, quantas pessoas idosas LGBTI+ estão privadas de liberdade no país, onde estão alocadas, que tratamentos recebem, como envelhecem institucionalmente, que danos acumulam ou que trajetórias percorrem após a soltura. Sem esses dados, o planejamento de políticas específicas permanece refém de estimativas precárias, improvisações localizadas e sensibilidade administrativa eventual.

Estudos recentes sobre a população LGBTI+ privada de liberdade reforçam esse diagnóstico. Eles, pois mostram que a lgbtfobia institucional pode persistir mesmo quando a linguagem oficial já se apresenta como inclusiva, e que a formulação de políticas públicas não depende apenas de norma, mas também da capacidade de circulação entre instâncias administrativas, judiciais e políticas. O ambiente prisional, por sua vez, converte toda insuficiência em materialidade imediata: a distância entre o texto normativo e a vida concreta não se percebe apenas em gabinete; ela se sente no corpo, no medo e na rotina (Barbosa, 2022; Canheo, 2023; Nascimento, 2020).

No caso específico do envelhecimento, a produção disponível também é eloquente, pois não só evidencia que a experiência de envelhecer no cárcere não pode ser reduzida à cronologia, mas também envolve perdas de sociabilidade, maior dependência de terceiros, dificuldade de manejo do sofrimento, limitações físicas, estigma acumulado e vulneração emocional. Quando essa experiência se articula à dissidência sexual e de gênero, a velhice deixa de ser tratada como categoria neutra e passa a mostrar sua construção social heterocisnormativa. Em outros termos: não se envelhece da mesma maneira quando o sistema presume que a velhice legítima é

cisgênera, heterossexual, familiarmente integrada e sanitariamente legível (Oliveira *et al.*, 2013; Henning, 2016).

Também por isso, a literatura sobre envelhecimento LGBT fora do cárcere precisa dialogar com este debate. Ela recorda que o envelhecimento de pessoas dissidentes já é, em si mesmo, atravessado por experiências de estigma, invisibilidade, distanciamento familiar, improvisação de redes de cuidado e relação ambígua com os serviços de saúde. O cárcere não cria do zero essa fragilidade; ele a comprime e intensifica. A prisão funciona como dispositivo que exacerba desigualdades acumuladas, reorganiza hierarquias de legibilidade e reduz margens de autodeterminação que já eram estreitas fora dela (Henning, 2016).

É, nesse cenário, que a necrobiopolítica adquire utilidade analítica, desde que manuseada com disciplina. Usada de forma inflacionada, converte-se em metáfora que explica tudo e, por isso, nada discrimina. Empregada com parcimônia, permite iluminar a coexistência entre gestão da vida e administração diferencial do desgaste, do abandono e do perecimento. O cárcere não mata apenas quando há cadáver; ele produz mortificações graduais quando administra desigualmente acesso à escuta, ao cuidado, ao espaço e ao próprio futuro. No caso da velhice dissidente, essa administração seletiva assume frequência mais alta porque o corpo envelhecido e não normativo tende a ser lido como excesso sem lugar, problema sem protocolo e diferença sem prioridade (Mbembe, 2019).

É por isso que a saúde pública e a teoria constitucional se encontram, aqui, num ponto de necessidade recíproca. A primeira ajuda a ver o dano onde o direito, sozinho, às vezes enxerga apenas descumprimento formal. A segunda ajuda a transformar o dano visível em exigibilidade normativa. Entre uma e outra, o que emerge é um diagnóstico menos confortável, porém mais verdadeiro: a pessoa idosa dissidente em privação de liberdade não sofre apenas porque faltam recursos ou porque existe preconceito difuso, mas porque o Estado ainda não aprendeu a reconhecer, em sua própria gramática institucional, a combinação entre cuidado, identidade, idade e custódia.

*Envelhecimento como “Morte Lenta”:  
a produção institucional do desgaste*

A expressão “morte lenta” não é recurso retórico, uma vez que nomeia processo institucional concreto. Lambie (2013) demonstra que prisões funcionam como produtoras de “morte vivente” – *living death* –, caracterizada por privação prolongada, abuso, negligência e regimes de monotonia corrosiva que geram consequências devastadoras para saúde mental e física. Essa produção não depende de violência espetacular nem de agressão aberta; decorre da própria organização ordinária do tempo, do espaço, do acesso e da escuta no interior da instituição total. Isolamento, ainda quando não formal, resulta da dificuldade de estabelecer vínculos em ambiente hostil. Medicação interrompida resulta de protocolos rígidos que não contemplam especificidades.

Consultas adiadas resultam de escassez estrutural de recursos e de baixa prioridade administrativa conferida a certos corpos. Nome social desrespeitado resulta de cultura institucional que trata identidade como matéria opinativa. Cela inadequada resulta de arquitetura que não prevê mobilidade reduzida, envelhecimento ou necessidades relacionadas à afirmação de gênero. Nenhum desses elementos, isoladamente, parece grave o bastante para mobilizar intervenção judicial ou escândalo público. Acumulados ao longo de anos de custódia, contudo, eles compõem tecnologia silenciosa de desgaste que corrói saúde, autonomia, dignidade e possibilidade de futuro.

Quando a variável do envelhecimento se soma à dissidência sexo-gênero, esse desgaste assume velocidade e intensidade diferenciadas. O corpo que envelhece em privação de liberdade já está submetido a ritmo institucional hostil ao cuidado, à prevenção e à preservação funcional. O corpo dissidente, por sua vez, enfrenta fricção adicional porque tensiona expectativas simultâneas de sexo, gênero, aparência, desejo e comportamento que informam protocolos, classificações e rotinas. O corpo envelhecido e dissidente experimenta a combinação dessas duas formas de fricção. A literatura canadense registra idade média de 40 anos para pessoas *gender-di-*

*verse* em custódia federal, proporção significativa de histórico de trauma na infância e alta prevalência de necessidades relacionadas a saúde mental (Macdonald *et al.*, 2022). Esses dados sugerem que o envelhecimento, nessa população, ocorre sobre base prévia de vulneração acumulada, amplificada pela institucionalização. O Brasil não produz informação equivalente, mas seria imprudente supor que a realidade seja menos severa. A ausência de dados não indica ausência de dano; frequentemente, indica apenas que o dano não alcança visibilidade suficiente para mobilizar resposta institucional. A “morte lenta”, nesse sentido, não é metáfora; é descrição adequada da distribuição desigual das condições de preservação da vida digna no interior do cárcere. Não se trata de afirmar que toda experiência prisional equivale a extermínio imediato, mas de reconhecer que determinadas instituições, ainda quando invocam tutela, decidem quem terá acesso mais rápido ao cuidado, quem será ouvido com seriedade, quem será tratado como excesso, quem poderá envelhecer com algum suporte e quem será remetido à espera, ao desgaste e à vulneração ordinária.

### **DO SUJEITO CONSTITUCIONAL AO CORPO DISSIDENTE: PLURALISMO NECROBIOPOLÍTICO E PROTEÇÃO AMPLIADA**

A teoria do sujeito constitucional desenvolvida por Rosenfeld (2010) permanece particularmente fecunda para este artigo porque insiste no caráter não natural, disputado e reconstruído da identidade constitucional. O sujeito do constitucionalismo não está dado antes da experiência jurídica; ele se forma por mediações políticas, simbólicas e institucionais. Essa premissa ajuda a compreender por que a pessoa idosa LGBTI+ em privação de liberdade não aparece com nitidez no campo jurídico: falta, ainda, uma mediação suficiente entre os vários marcos de proteção que o ordenamento já acumulou e a materialidade específica desse corpo envelhecido, dissidente e custodiado (Rosenfeld, 2010).

No contexto brasileiro, todavia, a utilidade de Rosenfeld (2010) depende de leitura situada. Em sociedades marcadas por modernidade periférica, seletividade penal, desigualdades persistentes e baixa capacidade institucional, o hiato entre reconhecimento normativo e experiência concreta tende a ser mais largo. O sujeito constitucional pode ser formalmente incluído e, ao mesmo tempo, submetido a rotinas administrativas que o silenciam, o degradam ou o repartem em categorias incapazes de apreender sua situação real. A mediação identitária, em vez de funcionar como ponte, torna-se, então, superfície irregular sobre a qual alguns grupos conseguem atravessar e outros permanecem suspensos (Neves, 2018).

É justamente aqui que as noções de “velhice dissidente” e “corpo dissidente” ganham densidade. Velhice dissidente, como já se afirmou, não é mero adjetivo anexado à idade; é o nome da experiência de envelhecer fora do roteiro heterocisnormativo que informa políticas de cuidado, imaginários sociais e práticas institucionais. Corpo dissidente, por sua vez, é a materialidade sobre a qual esse roteiro incide de forma negativa. Trata-se do corpo cuja leitura institucional não se realiza sem fricção, porque ele tensiona simultaneamente expectativas de sexo, gênero, aparência, desejo, produtividade, família e envelhecimento. Num sistema penitenciário organizado por classificação rígida, separação binária e comando disciplinar, essa fricção não permanece teórica: ela desce ao plano da cela, da revista, da consulta, do prontuário, da medicação e da escuta.

A interseccionalidade, na formulação de Crenshaw (1989,1991) oferece chave decisiva para esse impasse. Sua força não está em somar marcadores como quem empilha etiquetas, mas em mostrar que certos danos nascem precisamente do cruzamento entre posições sociais e institucionais. Não basta dizer que a pessoa é idosa, LGBTI+ e presa. É preciso compreender como essas dimensões se convertem, em conjunto, em padrão singular de exposição ao abandono, à violência, à invisibilidade e ao *déficit* de cuidado. A velhice dissidente no cárcere não é soma de carências; é forma específica de vulneração produzida por uma institucionalidade que lê cada marcador separadamente e, por isso mesmo, fracassa quando precisa lidar com todos ao mesmo tempo (Crenshaw, 1989; Crenshaw, 1991).



Nesse ponto, a interlocução com Butler (1990) também se mostra útil, desde que manejada com sobriedade. Se o gênero não é essência natural, mas prática social repetida, disciplinada e reconhecida em contextos específicos, então o cárcere aparece como instituição particularmente poderosa na produção de sua inteligibilidade. Ele regula nome, aparência, circulação, acesso a objetos, contatos, terapias e espaços. Em suma, regula as condições materiais da própria performatividade. Quando o corpo envelhece e carrega dissidência sexo-gênero, a instituição não administra apenas uma biografia individual; administra a possibilidade mesma desse corpo continuar a existir socialmente sem ser reduzido à caricatura, à suspeita ou ao risco. É, nesse sentido, que o corpo dissidente importa: ele expõe que a custódia não recai sobre abstrações, mas sobre materialidades que o sistema aprende a tolerar, punir ou apagar (Butler, 1990).

A aproximação com Mbembe (2019) torna-se produtiva quando se observa que o cárcere distribui desigualmente as condições para a preservação da vida digna. Não se trata de afirmar que toda experiência prisional se confunde com extermínio imediato, nem de esvaziar a especificidade histórica da necropolítica. O ponto é mais circunscrito: determinadas instituições, ainda quando falam em tutela, classificam os sujeitos de modo a decidir quem terá acesso mais rápido ao cuidado, quem será ouvido com seriedade, quem será tratado como excesso, quem poderá envelhecer com algum suporte e quem será remetido à espera, ao desgaste e à vulneração ordinária. Em contextos assim, a gestão da vida e a administração do abandono deixam de ser polos opostos; tornam-se operações contíguas (Mbembe, 2019).

O conceito de necropolítica *queer*, desenvolvido por Lamble (2013), oferece um instrumento útil para refinar essa formulação. Em sua análise sobre a expansão do Estado carcerário, a autora demonstra que o reconhecimento de direitos para determinados segmentos da população LGBTQ+ coexiste com tecnologias de poder que organizam relações sociais de vida e morte, direcionando outros segmentos para aquilo que Mbembe (2019) denomina “mundos-morte”. Prisões, nesse esquema, não apenas encarceram; produzem morte vivente por

meio de privação, abuso, negligência e regimes institucionais monótonos que geram consequências devastadoras para a saúde mental e física. Essa produção assume intensidade particular em regimes de isolamento, mas atravessa toda a rotina carcerária, manifestando-se na distribuição desigual do acesso à medicação, à continuidade terapêutica, ao cuidado afirmativo de gênero e à proteção contra a violência. O que Lamble identifica no contexto britânico como “economias afetivas da punição” (Lamble, 2013, p. xx), a mobilização de ansiedades sociais pelo Estado para legitimar práticas violentas, prometendo segurança enquanto produz distinções entre cidadãos adequados e outros perigosos, encontra paralelo no Brasil quando se observa como o sistema penitenciário administra corpos que escapam à matriz heterocisnormativa. A necropolítica não opera apenas pela morte imediata; opera pela corrosão gradual da vida, pelo desgaste institucionalizado, pela distribuição diferencial das condições mínimas de preservação da dignidade. Quando essa equação incorpora a variável do envelhecimento, a fricção se intensifica. O corpo envelhecido e dissidente passa a ser lido simultaneamente como excesso sem lugar, problema sem protocolo e diferença sem prioridade, submetido a uma temporalidade institucional que não reconhece suas necessidades específicas porque não consegue, em primeiro lugar, reconhecê-lo como sujeito inteligível.

É, dessa fricção entre pluralidade identitária e distribuição diferencial do cuidado, que emerge a hipótese do pluralismo necrobiopolítico, o qual insiste em que o sujeito constitucional não é homogêneo e não pode ser reduzido ao indivíduo abstrato, indiferente às marcas sociais, políticas e institucionais de sua existência. Rosenfeld (2010) já havia demonstrado que a identidade constitucional não está dada antes da mediação jurídica, já que se forma em decorrência de disputas políticas, simbólicas e institucionais que decidem quem conta como sujeito de direitos e sob quais condições isso ocorre. No contexto de sociedades marcadas por modernidade periférica, desigualdades persistentes e seletividade penal, essa mediação é atravessada por hiatos largos entre reconhecimento formal e experiência concreta. O prefixo *necro*, por sua vez, não se refere apenas à morte física ime-

diata, tal como analisada por Mbembe (2019) em contextos coloniais e pós-coloniais. Ele nomeia a gestão diferencial da vida e da morte social, política e civil, conforme desenvolvido por Lamble (2013) no exame das relações entre a política sexual queer e as práticas punitivas estatais. Necropolítica, nesse registro, designa tecnologias de poder que organizam quem viverá, quem morrerá, quem será cuidado, quem será abandonado, quem envelhecerá com dignidade e quem será submetido ao desgaste institucionalizado. Ao reunir pluralismo e necrobiopolítica, a expressão busca nomear a coexistência entre a multiplicidade de sujeitos constitucionais e as práticas de custódia que repartem desigualmente a escuta, o cuidado, a segurança, a longevidade e o valor social da vida. Não se trata de afirmar que o sistema penitenciário brasileiro opera exclusivamente pela lógica da morte; trata-se de reconhecer que ele administra a diferença por meio de classificações, rotinas e silêncios que transformam o reconhecimento formal em proteção seletiva, convertendo a invisibilidade estatística em abandono concreto.

Essa hipótese tem consequências práticas. A primeira é impedir que o caso seja reduzido à categoria genérica de pessoa presa vulnerável. A segunda é exigir que velhice, dissidência sexo-gênero e custódia sejam lidas conjuntamente, e não em compartimentos sucessivos. A terceira é deslocar o debate do plano exclusivamente declaratório para o plano da custódia efetiva: onde a pessoa será alocada, como será ouvida, como se dará o cuidado em saúde, quem responderá pela continuidade terapêutica, que dados serão produzidos, que protocolos existirão, como se articularão saúde, justiça, administração penitenciária e mecanismos de controle.

Há, ainda um ganho teórico que não deve ser subestimado. Ao nomear a velhice dissidente e o corpo dissidente, o artigo não cria entidades estanques; cria, por sua vez, instrumentos para tornar visível aquilo que a gramática jurídica tradicional tende a pulverizar. A função dessas categorias não é substituir o sujeito constitucional, mas revelar seu ponto cego. O constitucionalismo democrático falha não apenas quando nega direitos de modo frontal, mas também quando não consegue reconhecer, com suficiente nitidez, os corpos

e trajetórias sobre os quais seus direitos deveriam operar. A proteção ampliada nasce justamente dessa consciência de insuficiência, pois nem pressupõe abandonar o léxico clássico da dignidade, igualdade e integridade; como também não pressupõe fazê-lo trabalhar na exata espessura das vidas que pretende proteger.

*Reconhecimento Formal e Continuidade Punitiva:  
limites do reformismo jurídico*

A acumulação normativa descrita nas seções anteriores poderia sugerir trajetória ascendente de proteção. A leitura mais atenta, contudo, exige cautela. A experiência internacional mostra que avanços formais em legislação antidiscriminatória nem sempre se convertem em redução efetiva da vulneração. Mogul, Ritchie e Whitlock (2011), em análise crítica das leis de crimes de ódio nos Estados Unidos, demonstram que tais legislações frequentemente tratam a violência como individualizada, ignorante e aberrante, produto de preconceito isolado, quando se trata, em realidade, de manifestação de padrões sociais mais amplos e persistentes. A estratégia reformista, ao concentrar-se na punição de perpetradores individuais, deixa intocadas as estruturas que produzem e reproduzem a violência de forma sistemática. Mais do que isso: o investimento em respostas punitivas pode reforçar a própria lógica carcerária que vitimiza desproporcionalmente as mesmas populações que pretende proteger. Lamble (2013, p.xxx) aprofunda essa crítica ao evidenciar como segmentos do movimento LGBTQ+ passaram a investir politicamente na punição como via de reconhecimento, processo que nomeia como “*queer investments in punishment*”. Esse investimento não se restringe a organizações conservadoras; posto que atravessa também setores que se identificam como progressistas, revelando tensão estrutural entre estratégias de inclusão via reforma penal e projetos de transformação mais radical das relações entre Estado, violência e diferença.

No contexto brasileiro, essa tensão assume contornos próprios. As Resoluções CNPCP/CNCD-LGBT e do Conselho Nacional de

Justiça representam conquistas inegáveis, como resultado de articulação política sustentada e de pressão por reconhecimento institucional. Seria equivocado tratá-las como mera retórica vazia. O problema reside em outro ponto: a distância entre previsão normativa e materialização administrativa. Quando a Resolução CNJ n. 348/2020 determina decisão fundamentada sobre local de custódia de pessoa autodeclarada LGBTI+, com escuta obrigatória, está criando dever estatal concreto. O que não está criando, porque não pode criar sozinha, são as condições institucionais, orçamentárias, formativas e informacionais necessárias para que esse dever se converta em prática cotidiana em unidades prisionais superlotadas, subfinanciadas e marcadas por cultura institucional frequentemente hostil à diferença. Tampouco dispõe-se, até o momento, de dados públicos sobre taxa de implementação efetiva, qualidade da escuta realizada, adequação das alocações decididas ou monitoramento posterior das condições de custódia. A aparência de normatividade densa pode, assim, coexistir com permanência de práticas que ignoram, subvertem ou simplesmente desconhecem aquilo que a norma estabelece. Trata-se daquilo que Lample (2013, p. xxx) identifica como “fina camada de reconhecimento sobre espesso background de continuidade punitiva”. O reconhecimento jurídico de direitos não encerra, por si só, o trabalho político de garantia desses direitos; frequentemente, apenas desloca o conflito para o terreno da implementação, da disputa orçamentária, da formação de agentes, da produção de dados e da construção de circuitos efetivos de responsabilização.

### **PROTEÇÃO, CUIDADO E INCLUSÃO SOCIAL: IMPLICAÇÕES PARA A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL, A GESTÃO PÚBLICA E A AGENDA 2030**

Do ponto de vista jurisdicional, a principal consequência do argumento desenvolvido neste artigo é a necessidade de abandonar fundamentações indiferenciadas. Quando o caso envolve pessoa idosa LGBTI+ em privação de liberdade, não basta repetir em

abstrato dignidade da pessoa humana, integridade física e vedação à discriminação. É preciso demonstrar como esses princípios se traduzem em deveres concretos de escuta, alocação compatível, continuidade terapêutica, proteção contra violência, respeito ao nome social, atenção integral à saúde e monitoramento institucional. Em outras palavras: a jurisdição constitucional só produz tutela adequada quando consegue passar do universal abstrato ao caso sem perder, nesse percurso, a espessura concreta do sujeito.

Essa exigência não cria privilégio processual ilegítimo. Apenas reconhece que a igualdade, em certos contextos, depende de diferenciação protetiva. O repertório constitucional brasileiro já admite respostas estruturais quando o dano não se deixa resolver por tutela individual isolada. Precedentes como a ADPF 347 e os *habeas corpus* coletivos demonstram que o sistema de justiça possui instrumentos para enfrentar violações massivas e persistentes. O problema está menos na ausência absoluta de meios processuais do que na dificuldade de nomear com precisão o dano que se quer prevenir. Sem essa nomeação, o processo tende a reproduzir a abstração que o problema exige superar (STF, ADPF 347, 2015; STF, HC 143.641, 2018; STF, HC 165.704, 2020).

No plano da gestão pública, a primeira implicação diz respeito ao uso dos dados. Como o SISDEPEN já prevê campos relativos a sexo, orientação sexual e identidade de gênero, a agenda crítica deve deslocar-se da denúncia da inexistência formal para a exigência de qualidade informacional: completude, padronização, publicidade agregada, interoperabilidade entre bases e capacidade de conversão do dado em prevenção do dano. Sem isso, a informação permanece como resíduo burocrático incapaz de orientar triagem, alocação, cuidado e monitoramento. A produção de dados, aqui, não é fetiche gerencial; é condição mínima de inteligibilidade institucional (SENAPPEN, 2026).

A segunda implicação é sanitária. A PNAISP fornece base institucional importante, mas sua existência normativa não dispensa protocolos específicos para grupos cuja exposição ao dano é diferenciada. Para a velhice dissidente em custódia, isso significa pensar

conjuntamente saúde mental, doenças crônicas, cuidado hormonal, mobilidade, prevenção de violência, acesso a equipes multiprofissionais e continuidade do tratamento. O desafio não está em multiplicar normas simbólicas, mas em fazer convergir aquilo que o ordenamento já dispõe e aquilo que a realidade concreta exige. Uma política de saúde prisional que não sabe ler idade e dissidência em conjunto continua operando com metade do problema (Ministério da Saúde; Ministério da Justiça, 2014; Ministério da Saúde, 2011).

Há ainda um plano formativo e interinstitucional. O tratamento de pessoas idosas dissidentes no cárcere não pode depender da sensibilidade eventual de magistrados, gestores, defensores, promotores ou profissionais de saúde. Ele reclama rotinas, protocolos, fluxos claros de responsabilização e formação continuada. Exige também coordenação entre justiça, administração penitenciária, saúde, assistência e mecanismos de controle social. O tema não cabe integralmente em nenhuma dessas esferas e, justamente por isso, fracassa quando cada uma age como se a outra fosse a verdadeira responsável. A proteção ampliada, nesse ponto, não significa hipertrofia de um único órgão; significa construção de circuitos de resposta.

É, nesse contexto, que a Agenda 2030 pode ser incorporada de forma útil e não ornamental. O tema da velhice dissidente no cárcere brasileiro dialoga diretamente com o ODS 3, especialmente com as metas 3.4 e 3.8, voltadas à saúde mental, ao bem-estar e ao acesso a serviços essenciais de qualidade; com o ODS 10, em particular as metas 10.2 e 10.3, que tratam de inclusão social e redução de desigualdades; com o ODS 16, sobretudo as metas 16.3, 16.6 e 16.b, relativas a acesso à justiça, instituições eficazes e políticas não discriminatórias; e com a meta 17.18, que enfatiza a produção de dados de alta qualidade e desagregados. Quando lidas em conjunto, essas metas mostram que o problema não é apenas penitenciário. Ele é também sanitário, informacional, institucional e democrático (United Nations, 2015).

Essa articulação importa porque permite deslocar a proteção da velhice dissidente do plano exclusivamente reativo para uma gramática mais ampla de inclusão social. Incluir, aqui, não significa

apenas evitar agressão explícita ou conceder medida judicial excepcional; significa construir condições para que a pessoa, mesmo privada de liberdade, não seja excluída do campo de reconhecimento, cuidado e produção de informação pública que sustenta a cidadania material. Em outras palavras: a inclusão social em contexto de custódia não se opõe à linguagem da segurança; ela a submete aos limites constitucionais e aos deveres positivos do Estado de não administrar a diferença como abandono.

Nesse movimento, as resoluções do Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa cumprem papel complementar expressivo. A Resolução n. 4/2009 lembra que proteção real exige canais institucionais de denúncia, reclamação e encaminhamento. A Resolução n. 67/2022 reafirma, em matéria de institucionalização e cuidado, que a pessoa idosa não pode ser reduzida a objeto passivo de gestão. A Resolução n. 66/2022 reabre o vínculo com o parâmetro interamericano ao recomendar a adesão brasileira à Convenção Interamericana sobre os Direitos Humanos das Pessoas Idosas. As Resoluções n. 74/2024, 77/2024 e 78/2025, por seu turno, recolocam na agenda os temas da governança, do diagnóstico situacional, do cadastro nacional dos conselhos e fundos e da destinação de recursos. O significado dessas peças para este artigo é nítido: a proteção da pessoa idosa não vive apenas de cláusulas morais; ela depende de escuta, governança, informação e financiamento (CNDI, 2009; CNDI, 2022a; CNDI, 2022b; CNDPI, 2024a; CNDPI, 2024b; CNDPI, 2025).

Seria imprudente converter essas implicações em promessa de solução total. O artigo não sustenta que um novo vocabulário, por si, saneie o cárcere brasileiro ou elimine a violência institucional. Sustenta algo mais modesto e, por isso mesmo, mais sério: sem uma gramática capaz de nomear com precisão a velhice dissidente e o corpo dissidente em custódia, o direito continuará a oferecer proteção em abstrato e abandono em concreto. E sem dados, protocolos, articulação institucional e circuitos de escuta, a inclusão social continuará sendo invocada como valor enquanto a rotina administrativa segua distribuindo exclusão de forma seletiva.



A questão da representação política de pessoas idosas LGBTI+ privadas de liberdade merece atenção específica. Ghaziani (2008), ao analisar mobilizações LGBTQ+ nos Estados Unidos ao longo de três décadas, demonstra que a inclusão de bissexuais e transgêneros nos títulos, plataformas e estruturas organizativas das marchas em Washington não foi concessão generosa, mas resultado de “diálogos dissensivos” travados por coalizões organizadas que reivindicaram reconhecimento. Hispânicos, pessoas negras, bissexuais e transgêneros precisaram mobilizar-se ativamente para que suas existências deixassem de ser apagadas ou tratadas como apêndice menor de uma agenda supostamente universal. No contexto brasileiro, resta interrogar: onde estão as pessoas idosas LGBTI+ encarceradas nos debates sobre políticas de saúde prisional, reformas do sistema penitenciário e garantia de direitos de pessoas trans e travestis? Sua ausência não é acidental; é sintoma da produção de invisibilidade que este artigo procura problematizar. Não basta que o ordenamento reconheça direitos se aqueles a quem esses direitos deveriam proteger permanecem excluídos dos espaços de formulação, monitoramento e controle social das políticas públicas. A proteção ampliada exige, portanto, não apenas normas mais densas ou dados mais completos, mas ampliação dos circuitos de escuta, participação e incidência política capazes de fazer com que a voz de quem envelhece sob custódia em corpo dissidente seja ouvida não como exceção a ser administrada, mas como presença legítima que interroga e reconstrói os próprios marcos da proteção constitucional.

## CONCLUSÃO

Este artigo procurou retirar a discussão sobre velhice dissidente no cárcere da zona em que a ousadia conceitual corre o risco de substituir a demonstração e em que a mera enumeração normativa corre o risco inverso de encobrir o vazio da proteção concreta. O movimento realizado foi deliberadamente equilibrado. O ordenamento brasileiro já dispõe de marcos relevantes para proteger

pessoas LGBTI+ privadas de liberdade, reconhecer a centralidade do cuidado em saúde no sistema penitenciário e afirmar a proteção integral da pessoa idosa. O que ainda não possui, com densidade suficiente, é uma tradução jurídica e administrativa capaz de articular esses elementos quando a variável etária se soma à dissidência sexo-gênero em contexto de custódia.

A noção de velhice dissidente permitiu explicitar que o envelhecimento não é vivido da mesma forma quando a ordem institucional presume uma velhice cisheterossexual, disciplinada e sanitariamente legível. A categoria de corpo dissidente, por sua vez, ajudou a mostrar que a custódia incide sobre materialidades lidas como excessivas, estranhas ou desajustadas aos quadros normativos disponíveis. Lidas em conjunto, essas categorias revelam por que a linguagem genérica da vulnerabilidade, embora necessária, mostra-se insuficiente. Ela protege, mas não discrimina; reconhece, mas não alcança toda a espessura do caso.

O pluralismo necrobiopolítico, empregado com parcimônia, ajudou a nomear essa fratura. Sua utilidade não está em dissolver o direito em metáfora, mas em mostrar que a vida prisional é administrada por classificações, rotinas e silêncios que distribuem de modo desigual proteção, escuta, cuidado e risco. Nessa moldura, a pessoa idosa LGBTI+ em privação de liberdade não pode continuar a ser tratada como simples justaposição de marcadores vulneráveis. Sua experiência exige uma reconstrução mais rigorosa do dever estatal de custódia, justamente porque o dano se produz no cruzamento entre idade, dissidência e o poder institucional de classificar.

A contribuição do texto, portanto, não está em anunciar teoria total nem solução instantânea para o colapso penitenciário brasileiro. Está em oferecer uma gramática mais precisa para ler um problema raramente enfrentado em sua espessura: aquele que se forma quando gênero, sexualidade, envelhecimento e privação de liberdade deixam de ser categorias paralelas e passam a operar como dispositivos simultâneos de exposição diferencial ao dano. Nesse ponto, a agenda constitucional encontra, sem perder sua especificidade, o campo mais amplo dos estudos de gênero, do cuidado e da saúde pública.

Se há uma conclusão mais ampla a extrair, talvez seja esta: direitos fundamentais não se realizam apenas quando são proclamados pelo texto normativo, mas quando a institucionalidade é capaz de reconhecê-los na exata espessura dos corpos e das vidas sobre os quais devem operar. A velhice dissidente no cárcere brasileiro ainda habita um ponto de baixa visibilidade jurídica e administrativa. Nomeá-la com mais rigor não resolve, por si só, a violência estrutural do sistema. Mas sem esse gesto inicial de inteligibilidade crítica, a proteção continuará chegando tarde, fragmentada ou simplesmente não chegando.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Larissa. Quem enxerga a população LGBT encarcerada? A lgbtfobia institucional sob a perspectiva da criminologia queer. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 2435-2463, 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 348, de 13 de outubro de 2020**. Estabelece procedimentos e diretrizes para o tratamento da população LGBTI+ custodiada, acusada, ré, condenada, privada de liberdade, em cumprimento de alternativas penais ou monitorada eletronicamente. Brasília: CNJ, 2020.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 366, de 20 de janeiro de 2021**. Altera a Resolução CNJ n. 348/2020. Brasília: CNJ, 2021.

BRASIL. Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária; Conselho Nacional de Combate à Discriminação. **Resolução Conjunta n. 1, de 15 de abril de 2014**. Estabelece os parâmetros de acolhimento de LGBT em privação de liberdade no Brasil. Brasília, 2014. Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/composicao/cnpcp/resolucoes/2014/resolucao-conjunta-no-1-de-15-de-abril-de-2014.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. **Resolução n. 4, de 8 de agosto de 2009**. Dispõe sobre o trâmite de denúncias, reclamações e pedidos recebidos no Conselho Nacional dos Direitos do Idoso. Brasília, 2009. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/resolucoes10>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. **Resolução n. 66, de 8 de dezembro de 2022a**. Dispõe sobre as deliberações aprovadas na Reunião Ordinária do Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/blob/baixar/21021>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. **Resolução n. 67, de 8 de dezembro de 2022b**. Estabelece diretrizes e parâmetros para a regulamentação do art. 35 da Lei n. 10.741/2003, que dispõe sobre o contrato de prestação de serviços de toda entidade de longa permanência, ou casa-lar, com a pessoa idosa abrigada. Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/resolucao-n-67-de-8-de-dezembro-de-2022>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. **Resolução n. 74, de 14 de agosto de 2024a**. Aprova o Regimento Interno do Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa - CNDPI. Brasília, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/blob/baixar/55656>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. **Resolução n. 77, de 9 de dezembro de 2024b**. Dispõe sobre o Cadastro Nacional dos Conselhos de Direitos da Pessoa Idosa e define responsabilidades dos Conselhos Nacional, Estaduais, do Distrito Federal e Municipais na construção de diagnóstico situacional anual sobre o funcionamento dos Conselhos e Fundos de Direitos da Pessoa Idosa. Brasília, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/blob/baixar/61449>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa. **Resolução n. 78, de 7 de março de 2025**. Dispõe sobre a aplicação dos recursos do Fundo Nacional do Idoso no ano de 2025. Brasília, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/blob/baixar/66027>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. **Nota Técnica n. 60/2019**. Custódia de pessoas LGBTI no sistema prisional brasileiro. Brasília: DEPEN, 2019. Disponível em: [https://www.gov.br/depen/pt-br/assuntos/noticias/depen-publica-nota-tecnica-com-orientacoes-para-populacao-lgbti-encarcerada/copy\\_of\\_NOTATECNICALGBTI.pdf](https://www.gov.br/depen/pt-br/assuntos/noticias/depen-publica-nota-tecnica-com-orientacoes-para-populacao-lgbti-encarcerada/copy_of_NOTATECNICALGBTI.pdf). Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria n. 2.836, de 1º de dezembro de 2011**. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde, a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Brasília, 2011. Disponível em: [https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt2836\\_01\\_12\\_2011.html](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt2836_01_12_2011.html). Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde; MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Portaria Interministerial n. 1, de 2 de janeiro de 2014**. Institui a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade no Sistema Prisional. Brasília, 2014. Disponível em: [https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2014/pri0001\\_02\\_01\\_2014.html](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2014/pri0001_02_01_2014.html). Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Secretaria Nacional de Políticas Penais. **Manual do SISDEPEN**. Brasília: SENAPPEN, versão consultada em 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/senappen/pt-br/servicos/sisdepen/manuais-e-apostilas/manual-usuario-sisdepen.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2026.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Habeas Corpus n. 861.817/SC**. Sexta Turma, julgado em 20 fev. 2024, DJe 6 mar. 2024. Brasília: STJ, 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.275/DF**. Rel. Min. Marco Aurélio, red. p/ acórdão Min. Edson Fachin, Tribunal Pleno, j. 1º mar. 2018. Brasília: STF, 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 347/DF**. Medida cautelar na arguição de descumprimento de preceito fundamental. Brasília: STF, 2015.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 527/DF**. Rel. Min. Roberto Barroso. Decisões relativas ao cumprimento de pena por pessoas trans e travestis em estabelecimentos prisionais. Brasília: STF, 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus 143.641/SP**. Rel. Min. Ricardo Lewandowski, Segunda Turma, j. 20 fev. 2018. Brasília: STF, 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus 165.704/DF**. Rel.

Min. Gilmar Mendes, Segunda Turma, j. 20 out. 2020. Brasília: STF, 2020.

BUTLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.

CANHEO, Roberta Olivato. O fazer política pública para a população LGBTQI+ presas: do local às cortes superiores. **Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 865-892, 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

DONOHUE, Gráinne; MCCANN, Edward; BROWN, Michael. Views and experiences of LGBTQ+ people in prison regarding their psychosocial needs: a systematic review of the qualitative research evidence. **International Journal of Environmental Research and Public Health**, Basel, v. 18, n. 17, e9335, 2021.

FACCHINI, Regina. Prazer e perigo: situando debates e articulações entre gênero e sexualidade. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 47, p. 371-400, 2016.

GHAZIANI, Amin. **The dividends of dissent: how conflict and culture work in lesbian and gay marches on Washington**. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 419 p.

HENNING, Carlos Eduardo. Is old age always already heterosexual (and cisgender)? The LGBT gerontology and the formation of the “LGBT elders”. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, v. 13, n. 1, p. 132-154, 2016.

LAMBLE, Sarah. Queer necropolitics and the expanding carceral state: interrogating sexual investments in punishment. **Law and Critique**, Dordrecht, v. 24, n. 3, p. 229-253, 2013.

MACDONALD, Shanna Farrell; SMETH, Angela; CRAM, Sarah; GARREL, Sophia; DERKZEN, Dena. **Examination of gender diverse offenders**. Ottawa: Correctional Service of Canada, 2022. 68 p.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. Durham: Duke University Press, 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; CONSTANTINO, Patrícia. Idosos privados de liberdade: a dor deles dói mais. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11, p. 3251-3260, 2023.

MOGUL, Joey L.; RITCHIE, Andrea J.; WHITLOCK, Kay. **Queer (in)justice**: the criminalization of LGBT people in the United States. Boston: Beacon Press, 2011.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. Groupings of transvestites and transsexuals incarcerated in Ceará, Brazil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 2, e65882, 2020.

NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica**: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro. 2ª ed. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2018.

OLIVEIRA, Leila Maria *et al.* Envelhecimento: significado para idosos encarcerados. **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 139-148, 2013.

ROSENFELD, Michel. **The identity of the constitutional subject**: selfhood, citizenship, culture, and community. New York: Routledge, 2010.

UNITED NATIONS. Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development. **Resolution adopted by the General Assembly on 25 September 2015, A/RES/70/1**. New York: United Nations, 2015. Disponível em: <https://docs.un.org/en/A/RES/70/1>. Acesso em: 12 abr. 2026.



11

Almudena García Manso





## CAPÍTULO 11

# **El cuerpo que ya no termina en la piel: cibercuerpo colonial, capitalismo tecnosomático y política queer del género**

Almudena García Manso<sup>1</sup>

Pensar el cuerpo contemporáneo exige abandonar definitivamente la idea del cuerpo como una realidad natural, autosuficiente, cerrada sobre sí misma y previa a las relaciones sociales. El cuerpo no es un mero soporte biológico sobre el cual se inscriben posteriormente la cultura, el género, la tecnología o el poder. Es, más bien, una formación histórica compleja: archivo viviente, superficie de inscripción, territorio de intervención, campo de batalla simbólico-material y espacio privilegiado de extracción económica.

La modernidad occidental imaginó el cuerpo como propiedad individual del sujeto. Bajo la ficción liberal de la autonomía, cada individuo sería dueño de su carne, su voluntad, su imagen, su deseo y su capacidad de decisión. Sin embargo, el capitalismo contemporáneo desestabiliza esta fantasía de soberanía. El cuerpo ya no puede

---

1. Profesora Titular de Universidad en el área de Sociología de la Universidad Rey Juan Carlos y Doctora en Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca (2004). E-mail: almudena.manso@urjc.es

pensarse como una posesión privada y transparente, porque está atravesado por sistemas que lo producen desde dentro y desde fuera: discursos médicos, tecnologías hormonales, psicofármacos, drogas recreativas, dietas, cirugías, plataformas digitales, aplicaciones de salud, algoritmos de visibilidad, pornografía, datos biométricos, diagnósticos clínicos, narrativas de bienestar, e imperativos de juventud, rendimiento, éxito y productividad.

El cuerpo contemporáneo es, por ello, un cuerpo excedido. Excedido porque sobrepasa sus límites orgánicos y se prolonga en imágenes, perfiles, expedientes médicos, historiales de navegación, registros biométricos, bancos genéticos, aplicaciones de citas, tecnologías reproductivas, datos de consumo y sistemas predictivos. Pero también es excedido porque se le exige ir siempre más allá de sí mismo: debe transformarse, corregirse, optimizarse, hormonarse, doparse, sexualizarse, muscularse, rejuvenecer, adelgazarse, mostrarse, controlarse, intensificarse y producirse como proyecto permanente.

Este doble movimiento —ser excedido por el poder y excederse como práctica de experimentación— coloca al cuerpo en una zona de ambivalencia. La apertura corporal puede ser agencia, placer, transición, desidentificación, reapropiación y fuga. Pero esa misma apertura puede convertirse en captura, medicalización, explotación, vigilancia y mercado. La pregunta, por tanto, no es si el cuerpo tecnológico libera o domina en abstracto. La cuestión verdaderamente sociológica es qué poderes, qué economías, qué jerarquías y qué regímenes de deseo organizan la producción contemporánea de los cuerpos.

Desde esta perspectiva, el concepto de cibercuerpo colonial permite nombrar una mutación decisiva. El cibercuerpo no es simplemente el cuerpo conectado a internet ni el cuerpo representado en plataformas digitales. Es una corporalidad expandida compuesta por carne, imagen, dato, algoritmo, hormona, prótesis, deseo, diagnóstico, perfil, biometría, archivo, resto subjetivo y circulación económica. Es colonial porque no todos los cuerpos son capturados, modificados, expuestos o explotados de la misma manera. La colonialidad del poder, del género, de la raza, de la clase, de la edad, de la capacidad, de la sexualidad y de la nación distribuye de forma

diferenciada los riesgos y los beneficios de esa apertura corporal.

El cuerpo contemporáneo no es solo un cuerpo abierto. Es un cuerpo invadido, anexado, licuado, atomizado, colonizado y puesto a producir valor. Es un cuerpo valor capital que se mueve en múltiples dimensiones de uso, disfrute y agencia.

## **BIOPOLÍTICA, COLONIALIDAD Y PRODUCCIÓN MODERNA DEL CUERPO**

La modernidad no se define únicamente por la represión del cuerpo (Foucault, 2008), sino por su constitución como objeto de saber, intervención y gobierno. El poder moderno no se circunscribe a castigar, prohibir o excluir: produce cuerpos inteligibles, clasificaciones, diagnósticos, subjetividades y regímenes de verdad. En este sentido, el poder no opera solo como fuerza negativa, sino como una red productiva que atraviesa instituciones, discursos, prácticas médicas, saberes científicos, tecnologías administrativas y formas de subjetivación.

La biopolítica designa precisamente esa modalidad histórica de poder que toma la vida como objeto de administración: cuerpos individuales, poblaciones, sexualidades, tasas de natalidad y mortalidad, enfermedades, riesgos, conductas desviadas y capacidades productivas. Foucault distingue aquí una doble tecnología del poder moderno: por un lado, una anatomopolítica del cuerpo, orientada a disciplinar gestos, hábitos, tiempos, movimientos y fuerzas individuales; por otro, una biopolítica de la población, dirigida a regular nacimientos, muertes, salud pública, higiene, reproducción, sexualidad y circulación social de los cuerpos (Foucault, 2005).

Hospitales, escuelas, fábricas, prisiones, cuarteles, manicomios, estadísticas, expedientes clínicos, saberes psiquiátricos y discursos higienistas no se limitan a describir cuerpos: los constituyen como normales o patológicos, sanos o enfermos, masculinos o femeninos, productivos o improductivos, fértiles o estériles, heterosexuales o desviados. El cuerpo moderno es, en consecuencia, un

cuerpo producido por dispositivos de saber-poder. Su inteligibilidad depende de redes institucionales que lo observan, clasifican, corrigen, educan, medicalizan, sexualizan y vuelven disponible para determinadas formas de utilidad social, económica y política.

Esta dimensión productiva del poder resulta especialmente visible en el campo de la sexualidad. Para Foucault, la modernidad no silenció simplemente el sexo; por el contrario, multiplicó los discursos sobre él. La sexualidad fue convertida en objeto de confesión, examen, diagnóstico, pedagogía, vigilancia médica, intervención familiar y regulación estatal. De ahí que el deseo no pueda comprenderse como una fuerza natural, pura o previa al poder, posteriormente reprimida por la norma. El deseo moderno es también producido, organizado y codificado por dispositivos que enseñan a los sujetos qué deben desear, cómo deben nombrarse, qué placeres son legítimos, qué prácticas son desviadas y qué identidades deben ser confesadas como verdad profunda del yo.

En este punto, la biopolítica foucaultiana permite comprender que la subjetividad moderna se constituye a través de una relación estrecha entre cuerpo, verdad y deseo. El sujeto no aparece simplemente como víctima externa del poder, sino como efecto de prácticas de normalización que lo invitan a examinarse, narrarse, corregirse y optimizarse. La confesión religiosa, el expediente médico, la entrevista psiquiátrica, la pedagogía sexual, la psicología, la criminología y, más tarde, las tecnologías digitales de medición corporal prolongan una misma lógica: hacer del cuerpo y del deseo superficies de lectura, intervención y gobierno.

Ahora bien, esta lectura debe radicalizarse en el contexto del capitalismo neoliberal. En las sociedades contemporáneas, el poder ya no se presenta principalmente bajo la forma de la prohibición, sino bajo la apariencia de la elección, la apertura, la flexibilidad y la autorrealización. El cuerpo actual aparece como un espacio disponible para la modificación permanente: puede entrenarse, optimizarse, hormonarse, medirse, exhibirse, rediseñarse, medicalizarse, estetizarse, digitalizarse y convertirse en dato. Sin embargo, esta aparente apertura corporal no equivale necesariamente a una liber-

tad efectiva. Por el contrario, muchas veces constituye la forma más sofisticada de captura biopolítica del presente.

El capitalismo neoliberal no necesita únicamente cuerpos obedientes; necesita cuerpos que se perciban a sí mismos como proyectos inacabados, deficitarios y permanentemente mejorables. El cuerpo contemporáneo deviene empresa, inversión, marca, capital erótico, capital sanitario, capital reproductivo, capital afectivo y capital visual. Bajo esta lógica, el sujeto es inducido a gestionarse como propietario y empresario de sí mismo: debe cuidar su imagen, administrar su salud, maximizar su rendimiento, controlar sus emociones, medir su productividad, optimizar su sexualidad y convertir su diferencia en valor de mercado. La dominación ya no opera solo imponiendo límites externos, sino produciendo deseos internos de adecuación, éxito, belleza, juventud, eficiencia y visibilidad.

Por ello, la supuesta libertad corporal contemporánea debe ser leída críticamente. No se trata simplemente de que el cuerpo pueda abrirse a nuevas posibilidades técnicas, estéticas, sexuales o identitarias; se trata de interrogar bajo qué condiciones históricas, económicas, personales y normativas esas posibilidades se vuelven deseables, accesibles y rentables. La apertura del cuerpo no es neutral. Está atravesada por industrias farmacéuticas, biomédicas, cosméticas, pornográficas, deportivas, digitales, reproductivas y algorítmicas que convierten la plasticidad corporal en campo de acumulación. El cuerpo abierto es también un cuerpo disponible: disponible para el mercado, para la extracción de datos, para la vigilancia sanitaria, para la explotación estética, para la economía de la atención y para nuevas formas de endeudamiento subjetivo.

En este sentido, el cuerpo actual puede entenderse como una proyección material de las intenciones del sistema neoliberal. No porque cada transformación corporal sea falsa, alienada o impuesta de manera mecánica, sino porque incluso las formas de autonomía corporal se producen dentro de un campo de posibilidades previamente organizado por el capital. El sistema no prohíbe necesariamente la diferencia; con frecuencia la absorbe, la estetiza, la segmenta, la mercantiliza y la devuelve como identidad consumible.

La diversidad corporal, sexual y estética puede ser celebrada discursivamente mientras es simultáneamente convertida en nicho de mercado, perfil algorítmico, mercancía cultural o dato monetizable.

Aquí reside una de las paradojas centrales del presente: el cuerpo parece más libre cuanto más profundamente es gobernado. La posibilidad de modificarlo, mostrarlo, narrarlo y experimentarlo aparece como emancipación, pero esa emancipación está frecuentemente maquillada por las capas de posibilidad que ofrece el propio capitalismo avanzado. La libertad corporal se presenta como elección individual, cuando en realidad muchas de esas elecciones están estructuradas por imperativos sociales de rendimiento, belleza, salud, juventud, productividad, reconocimiento y consumo. El sujeto cree elegir su cuerpo, pero elige dentro de una arquitectura de deseos previamente fabricada.

No obstante, la biopolítica foucaultiana requiere ser ampliada mediante la crítica de la colonialidad. La administración moderna de la vida no incidió de manera uniforme sobre todos los cuerpos. La modernidad europea resultó inseparable de la conquista colonial, la esclavitud, la racialización, la evangelización, la explotación extractiva y la jerarquización global de la humanidad. Aníbal Quijano (2000) denominó colonialidad del poder a esa matriz persistente que clasifica cuerpos, territorios, saberes y formas de vida conforme a jerarquías raciales, económicas, epistémicas y culturales.

La colonialidad no ocupó únicamente territorios: produjo cuerpos. Configuró determinados cuerpos como racionales, blancos, masculinos, propietarios, modernos y soberanos, mientras que otros fueron constituidos como cuerpos disponibles, explotables, hipersexualizados, serviles, atrasados, sacrificables o corregibles (Federici, 2004). Desde esta perspectiva, la biopolítica moderna no puede separarse de una geopolítica colonial de la vida, donde algunos cuerpos fueron incorporados como sujetos de derechos, ciudadanía y propiedad, mientras otros fueron reducidos a fuerza de trabajo, objeto de evangelización, materia de experimentación, amenaza demográfica o excedente poblacional.

Esta ampliación permite observar que el poder sobre la vida estuvo acompañado por una distribución desigual de la vulnerabilidad

y de la muerte. La administración biopolítica de las poblaciones europeas se articuló históricamente con la exposición colonial de otros cuerpos a la esclavitud, el hambre, el despojo territorial, el trabajo forzado, la violencia sexual, la evangelización compulsiva y la eliminación cultural. Allí donde ciertos cuerpos fueron protegidos como población nacional, otros fueron producidos como cuerpos racializados, colonizados y prescindibles. La biopolítica moderna, por tanto, no solo administra la vida; también jerarquiza qué vidas merecen ser fomentadas, corregidas, explotadas, abandonadas o eliminadas.

Lo colonial está muy presente en la corporeidad actual y sobre todo en la comprensión del cuerpo/género. La colonialidad no solo racializó los cuerpos, sino que también los sexualizó y generizó conforme a una matriz heterosexual, cristiana, patriarcal y productivista. El género no aparece aquí como una diferencia universal y transhistórica, sino como una tecnología colonial de clasificación corporal (Lugones, 2007). La imposición de una organización binaria, jerárquica y heterosexual del sexo y del género formó parte de la producción moderna de cuerpos gobernables, explotables y moralmente inteligibles.

Una colonialidad que se suma a la capitalización de los cuerpos generizados y racializados (Federici, 2004, 2021). El capitalismo se constituyó históricamente mediante una violencia sistemática sobre los cuerpos, en particular sobre los cuerpos de las mujeres, tal y como recalca Federici. Este capitalismo violento y sus consecuencias se acucia en el periodo posterior al inicio de la acumulación del capital, fue primero en el Renacimiento y su puesta en valor del antropocentrismo y la creación de una ciencia racional, la cual excluye los conocimientos ancestrales y tradicionales, y excluye a la mujer como sujeto de conocimiento. No es hasta la bomba de vacío y la incursión de la mujer como la “testigo modesto” (Haraway, 2001), cuando se permite su presencia en ese espacio de poder, una presencia mínima y que muestra nuevamente la exclusión y expulsión de la mujer de cualquier espacio público de poder. Posteriormente esta visión misógina de expulsión y exclusión y uso de los cuerpos. Una visión misógina y excluyente que se ve fortalecido durante el

Barroco por la opulencia y la demostración de lo material y el peso del poder civil e imperial, un periodo en el que la biopolítica de la bruja o la caza de brujas se virulenta y viraliza, y donde el punto de inflexión lo pone el descubrimiento de américa y la colonización de otros territorios en África y Oriente.

La subordinación de la mujer y la sociedad al trabajo reproductivo, la persecución de la brujería, la disciplina de la sexualidad femenina, el control de la fertilidad y la separación entre producción y reproducción constituyeron condiciones materiales de la acumulación capitalista. El cuerpo femenino fue transformado en máquina reproductiva, fuerza de trabajo invisible y territorio de regulación moral, religiosa y económica.

De esta convergencia el cuerpo se revela no solo como territorio administrado, sino como territorio ocupado. La interrogación crítica ya no puede limitarse a examinar cómo el poder disciplina los cuerpos, sino que debe indagar qué cuerpos han sido históricamente producidos como recursos disponibles para la extracción. El cuerpo racializado, femenino, trans, empobrecido, migrante, discapacitado, sexualmente disidente o patologizado no accede al capitalismo tecnodigital desde una posición de neutralidad corporal, sino desde historias previas de expropiación, clasificación, violencia, sospecha y desigualdad.

Así, el capitalismo neoliberal no inaugura una libertad corporal absoluta, sino una nueva fase de administración del cuerpo bajo el lenguaje de la autonomía. El mandato ya no consiste únicamente en obedecer una norma externa, sino en desear activamente la propia optimización. La coerción se vuelve aspiracional. La norma se presenta como elección. La vigilancia se interioriza como autocuidado. La explotación se estetiza como empoderamiento. La exposición se vende como visibilidad. La modificación corporal se celebra como soberanía individual, mientras permanece inscrita en circuitos de consumo, competencia, datificación y extracción de valor.

La pregunta central, entonces, no es solo qué puede hacer hoy un cuerpo, sino quién organiza el campo de lo corporalmente posible. La apertura contemporánea del cuerpo no debe confundirse



con emancipación plena. Puede contener prácticas reales de resistencia, reapropiación y experimentación; pero también puede funcionar como una superficie privilegiada de inscripción del capitalismo neoliberal. Bajo la promesa de libertad, el cuerpo es convertido en proyecto infinito, mercancía sensible, archivo de datos, objeto de inversión y territorio de gobierno. La tarea crítica consiste en desnaturalizar esa promesa: mostrar que la libertad corporal contemporánea no es un punto de partida, sino un campo de disputa atravesado por poder, capital, colonialidad y deseo.

En este marco, la política del género no aparece como una dimensión secundaria del análisis, sino como una de las gramáticas centrales mediante las cuales el capitalismo tecnosomático clasifica, valoriza, explota y jerarquiza los cuerpos. El género opera como norma, como imagen, como deseo, como dato, como mercado y como frontera de reconocimiento.

### **DEL CUERPO MODERNO AL ENSAMBLAJE CYBORG-PERFORMATIVO-COLONIAL: TÉCNICA, NORMA Y DESEO EN EL CAPITALISMO NEOLIBERAL**

A partir de la crítica biopolítica y colonial desarrollada anteriormente, resulta posible afirmar que el cuerpo moderno no es una realidad natural previa al poder, sino una producción histórica atravesada por saberes médicos, dispositivos disciplinarios, tecnologías de normalización, jerarquías raciales, divisiones sexuales del trabajo y formas capitalistas de extracción. Sin embargo, en el capitalismo contemporáneo esta producción del cuerpo adquiere una complejidad aún mayor. El cuerpo ya no es únicamente disciplinado, clasificado o administrado por instituciones modernas como la escuela, el hospital, la fábrica, la prisión o el manicomio; ahora es también intervenido, optimizado, digitalizado, farmacologizado, estetizado, algoritmizado y convertido en superficie permanente de inversión subjetiva y económica.

En este desplazamiento, Donna Haraway, Judith Butler y Paul B. Preciado permiten desarticular, desde tres posiciones teóricas

distintas, pero profundamente conectables, la ficción moderna del cuerpo natural. Haraway lo hace mediante la figura del *cyborg*; Butler, mediante la teoría de la performatividad; Preciado, mediante la crítica del régimen farmacopornográfico. Consideradas en su conjunto, estas perspectivas posibilitan pensar el cuerpo contemporáneo como un ensamblaje *cyborg*-performativo-colonial: un cuerpo producido en la intersección entre técnica, norma, capital, deseo, colonialidad y mercado.

Haraway (2020) propone el *cyborg* no como una simple fantasía futurista ni como una figura perteneciente exclusivamente a la ciencia ficción, sino como una realidad política ya existente. El *cyborg* designa un cuerpo híbrido, compuesto, atravesado por tecnologías, discursos científicos, imaginarios bélicos, industrias, máquinas, prótesis, sistemas informáticos, saberes biomédicos y relaciones de poder. Su importancia teórica reside en que rompe las oposiciones clásicas sobre las que se construyó buena parte del pensamiento moderno occidental: humano/máquina, naturaleza/cultura, organismo/técnica, mente/cuerpo, masculino/femenino, sujeto/objeto, original/copia.

El *cyborg*, en este sentido, no debe entenderse únicamente como un cuerpo con implantes tecnológicos visibles. No se reduce al robot, a la prótesis espectacular o al cuerpo futurista intervenido por máquinas. Más profundamente, el *cyborg* nombra la condición de todo cuerpo moderno y contemporáneo en tanto cuerpo ya mediado por técnicas de alimentación, vacunación, escritura, diagnóstico, cirugía, anticoncepción, transporte, imagen, telecomunicación, vigilancia, trabajo industrial, guerra, reproducción asistida, dispositivos digitales y mercados biomédicos. Todo cuerpo socializado en la modernidad es, en cierto sentido, un cuerpo técnicamente constituido.

La potencia política del *cyborg* en Haraway consiste en desnaturalizar la idea de una esencia corporal pura. Si el cuerpo siempre está mediado, entonces no existe una naturaleza corporal originaria a la que regresar. No hay un cuerpo anterior a la técnica, anterior a la cultura o anterior al poder. Esta crítica permite abrir posibilida-

des emancipadoras, porque desmonta los discursos que han utilizado la “naturaleza” para justificar la subordinación de las mujeres, la heterosexualidad obligatoria, la jerarquía racial, la división sexual del trabajo o la exclusión de los cuerpos considerados anómalos.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica del capitalismo neoliberal, la figura del *cyborg* no puede celebrarse de manera ingenua. La hibridación entre cuerpo y técnica no ocurre en un espacio neutral. El cuerpo *cyborg* contemporáneo no es necesariamente un cuerpo liberado; puede ser también un cuerpo más profundamente capturado por el mercado. Las tecnologías que expanden sus capacidades son, al mismo tiempo, tecnologías que lo hacen más medible, más visible, más productivo, más rastreable y más rentable. Aplicaciones de salud, relojes inteligentes, filtros faciales, cirugías estéticas, plataformas de exposición, sistemas biométricos, terapias hormonales, prótesis, psicofármacos y algoritmos no solo amplían posibilidades corporales: también producen nuevas formas de dependencia, vigilancia, comparación y extracción de valor.

Por ello, el *cyborg* debe ser pensado de manera ambivalente. Puede abrir un horizonte de resistencia frente a los esencialismos del cuerpo natural, pero también puede convertirse en la figura privilegiada del sujeto neoliberal: flexible, actualizable, intervenible, adaptable, optimizable y permanentemente inacabado. El cuerpo *cyborg* ya no aparece como una unidad cerrada, sino como una plataforma de mejoras continuas. Pero esa apertura, lejos de garantizar libertad, puede funcionar como exigencia sistémica: el sujeto debe actualizar su cuerpo como actualiza un software, corregirlo como corrige una imagen, optimizarlo como optimiza una empresa y exhibirlo como exhibe una mercancía.

Judith Butler (1990, 1993), desde otra genealogía crítica, desmonta también la idea de un cuerpo natural anterior a la norma. Su teoría de la performatividad sostiene que el género no expresa una esencia interior ni una identidad profunda previamente dada, sino que se produce mediante actos reiterados, gestos, discursos, sanciones, estilos corporales, reconocimientos institucionales y normas de inteligibilidad. No se nace simplemente dentro de

una verdad corporal transparente; se llega a ser reconocible como cuerpo sexuado y generizado dentro de un campo normativo que decide qué formas de existencia son legibles y cuáles quedan excluidas, patologizadas o violentadas.

La performatividad no significa que el sujeto elija libremente su género como quien escoge una apariencia superficial, ni debe confundirse con una concepción voluntarista, teatral o meramente expresiva de la identidad. Esta lectura simplificaría en exceso el planteamiento de Judith Butler, para quien el sujeto no actúa desde un exterior soberano respecto de la norma, sino desde el interior de un régimen histórico de repetición que lo precede, lo constituye y delimita sus posibilidades de reconocimiento social (Butler, 2017; 2004; 2006). El género se produce porque ciertos actos, gestos, estilos corporales, disposiciones afectivas, formas de hablar, de moverse y de ocupar el espacio son reiterados una y otra vez hasta adquirir apariencia de naturalidad. En este sentido, la performatividad no describe una elección individual plenamente libre, sino el modo en que la norma se encarna, se repite y se sedimenta en los cuerpos hasta hacer pasar por naturaleza aquello que es, en realidad, una construcción histórica y socialmente regulada (Butler, 2017).

Para Butler, la eficacia de la norma reside precisamente en su capacidad para borrar las huellas de su propia producción. El género funciona como régimen de inteligibilidad cuando consigue presentarse como evidencia corporal inmediata: como si la feminidad, la masculinidad o la diferencia sexual binaria brotaran espontáneamente del cuerpo y no de una trama reiterada de discursos, sanciones, aprendizajes, prohibiciones y reconocimientos. Lo que parece “natural” es, por tanto, el resultado sedimentado de prácticas sociales reiteradas, de normas corporales incorporadas y de marcos culturales que establecen qué cuerpos son legibles, qué deseos son aceptables y qué identidades pueden ser reconocidas como vidas socialmente viables (Butler, 2022; 2004; 2006).

Desde esta perspectiva, el género no es una esencia interior que el cuerpo expresaría de manera transparente, sino un efecto performativo producido por la repetición normativa. Ahora bien,

esa repetición nunca es absolutamente cerrada: precisamente porque la norma necesita ser reiterada para sostenerse, también puede ser desplazada, resignificada o interrumpida. Ahí reside la dimensión política de la teoría butleriana y su vínculo con los feminismos queer: no en la fantasía liberal de una identidad elegida sin condicionamientos, sino en la posibilidad de desestabilizar los marcos que determinan qué cuerpos, géneros y deseos pueden aparecer como legítimos, habitables y reconocibles (Butler, 2017; 2022; 2024).

La norma de género funciona precisamente cuando consigue ocultar su carácter histórico y presentarse como evidencia corporal. Lo que parece “natural” es, en realidad, el resultado sedimentado de prácticas sociales reiteradas.

Desde esta perspectiva, el sexo mismo no puede entenderse como una base puramente biológica sobre la que después se inscribe el género. Butler muestra que también el sexo es materializado mediante discursos médicos, jurídicos, científicos, familiares, religiosos y educativos que delimitan qué cuerpos cuentan como masculinos o femeninos, qué morfologías son consideradas normales, qué deseos son legítimos y qué vidas pueden ser reconocidas como vidas inteligibles (Butler, 2004; 2006). El cuerpo sexuado no precede completamente al poder; se constituye en relación con él.

Esta crítica resulta fundamental para comprender el cuerpo contemporáneo, porque permite observar que la identidad corporal no es una posesión privada del individuo, sino una relación normativa. El sujeto necesita ser reconocido para existir socialmente, pero ese reconocimiento se produce dentro de marcos que no controla plenamente. Así, la performatividad revela una tensión decisiva: el cuerpo puede resistir, resignificar y desplazar la norma, pero nunca lo hace desde un exterior puro. Toda subversión ocurre dentro de un campo de poder que establece los límites de lo visible, lo decible, lo deseable y lo vivible.

En el capitalismo neoliberal, esta performatividad adquiere una forma expandida. Ya no opera únicamente mediante gestos, lenguaje, vestimenta o sanción social visible. La norma se vuelve química, quirúrgica, farmacológica, estética, algorítmica y digital.

El género, la sexualidad, la salud, la belleza, la productividad y la identidad se performan a través de protocolos médicos, diagnósticos psiquiátricos, tratamientos hormonales, psicofármacos, cirugías estéticas, filtros visuales, aplicaciones de salud, redes sociales, algoritmos de recomendación y regímenes permanentes de exposición.

La norma ya no se limita a decir qué es ser mujer, hombre, heterosexual, saludable, productivo o bello. Ahora se incorpora como mandato somático: adelgaza, tonifica, rejuvenece, hidrátate, medícate, suplementa, entrena, duerme mejor, controla tu ansiedad, mide tus pasos, optimiza tu ciclo, corrige tu rostro, administra tu deseo, produce contenido, hazte visible, sé deseable, sé competitivo, sé feliz. La norma deja de aparecer únicamente como prohibición y se presenta como posibilidad. No dice solo “no debes”, sino “puedes ser más”. Pero esa posibilidad está cargada de violencia, porque convierte todo cuerpo en un proyecto incompleto, insuficiente y permanentemente mejorable.

Paul B. Preciado (2000, 2008) radicaliza este marco al situar el cuerpo dentro de lo que denomina régimen farmacopornográfico. En su lectura, el género contemporáneo no puede concebirse únicamente como discurso, representación o performance simbólica. Es también molécula, hormona, cirugía, prótesis, pornografía, documento legal, arquitectura, protocolo médico, industria farmacéutica, imagen sexual, plataforma audiovisual y mercado del placer. La subjetividad contemporánea se produce mediante tecnologías materiales directas. El cuerpo deviene laboratorio político, pero también laboratorio económico.

El concepto de régimen farmacopornográfico (Preciado, 2008), permite comprender que el capitalismo actual no gobierna solamente mediante fábricas, salarios, leyes o instituciones disciplinarias clásicas. Gobierna también mediante la producción técnica del deseo, la excitación, la identidad sexual, la imagen corporal, la farmacología del ánimo, la administración hormonal, la visualidad pornográfica, la medicalización del placer y la mercantilización de la intimidad. El cuerpo no solo trabaja para el capital: desea, se excita, se deprime, se medica, se muestra, se compara, se transforma y se consume dentro de circuitos de valorización económica.

Preciado desplaza así la discusión desde el género como norma hacia el género como tecnología material. La masculinidad, la feminidad, la heterosexualidad, la normalidad sexual o la belleza no son únicamente códigos culturales; son también efectos producidos por fármacos, cirugías, imágenes, arquitecturas, documentos, dispositivos médicos, industrias cosméticas, pornografía y mercados biomédicos. El cuerpo contemporáneo no solo representa una identidad: la fábrica molecularmente, visualmente, legalmente y económicamente.

Este punto resulta crucial para la crítica del neoliberalismo. El capitalismo contemporáneo no necesita simplemente reprimir el cuerpo; necesita producir cuerpos que deseen intervenir. La dominación no opera solo desde fuera, sino desde la interiorización del deseo de mejora. El sujeto aprende a experimentar su propio cuerpo como tarea pendiente: algo que debe corregir, actualizar, optimizar, embellecer, hormonizar, adelgazar, muscular, rejuvenecer, diagnosticar, estabilizar o hacer visible. El cuerpo deja de ser vivido como condición de existencia y pasa a ser gestionado como capital.

En este sentido, la articulación entre estas perspectivas, la de Butler, Preciado y Haraway, permiten sostener que el cuerpo contemporáneo no constituye un soporte pasivo, sino un ensamblaje producido en la intersección entre técnica, norma y economía. Haraway aporta la ruptura ontológica con el cuerpo natural; Butler evidencia la historicidad normativa de la materialización corporal; Preciado revela la dimensión química, pornográfica, médica y económica de dicha materialización. Pero, al unir estas tres perspectivas con la crítica de la biopolítica, la colonialidad y el neoliberalismo, aparece una tesis más fuerte: el cuerpo contemporáneo no se abre simplemente porque la técnica lo permita, sino porque el capitalismo necesita cuerpos abiertos, flexibles, modificables, competitivos, visibles y disponibles para la extracción de valor.

La performatividad expandida evidencia que la norma no solo se reitera: se entrena, se ingiere, se inyecta, se opera, se filtra, se cuantifica, se publica y se monetiza. El cuerpo ya no solo debe ser reconocible; debe ser atractivo, funcional, medible, rentable y optimizable. La identidad ya no solo debe ser vivida; debe ser narrada,

mostrada, etiquetada, administrada y puesta en circulación. La diferencia ya no queda necesariamente excluida; puede ser absorbida como estilo, nicho de mercado, contenido digital, estrategia publicitaria o capital identitario.

Aquí se vuelve imprescindible introducir la colonialidad. Ni el *cyborg* ni la performatividad ni el cuerpo farmacopornográfico constituyen experiencias universales. No todos los cuerpos pueden hibridarse del mismo modo, ni todos pueden exponerse, transformarse o intervenir bajo las mismas condiciones de seguridad. Algunos cuerpos son celebrados como innovación, diversidad, creatividad o futuro; otros son vigilados, patologizados, criminalizados, explotados o sacrificados. La misma intervención corporal que en ciertos sujetos aparece como libertad estética o experimentación identitaria puede ser leída en otros como amenaza, desviación, enfermedad, exceso, vulgaridad o inferioridad cultural.

Por ello, la interrogación por el cuerpo *cyborg* debe transformarse en interrogación por el cibercuerpo colonial. El cuerpo contemporáneo conectado a tecnologías digitales, biomédicas y farmacológicas no puede separarse de las cadenas globales que lo sostienen: extracción de minerales, trabajo precarizado, maquilas tecnológicas, experimentación clínica desigual, vigilancia fronteriza, biometría migratoria, pornografía racializada, economías globales del cuidado, mercados reproductivos y plataformas digitales que convierten la vida en dato. La apertura corporal del sujeto privilegiado descansa, con frecuencia, sobre la opacidad material de otros cuerpos explotados.

El cibercuerpo colonial nombra precisamente esa desigualdad: mientras algunos cuerpos son invitados a optimizarse, otros son obligados a sostener materialmente esa optimización. Mientras unos acceden a tecnologías de mejora, otros quedan expuestos a tecnologías de control. Mientras unos convierten su diferencia en marca, otros ven su diferencia transformada en sospecha. Mientras unos son reconocidos como sujetos de experimentación estética o identitaria, otros son tratados como cuerpos disponibles para el trabajo, la extracción, la vigilancia, el abandono o la muerte.



Desde esta perspectiva, la supuesta libertad corporal contemporánea debe ser problematizada. El capitalismo neoliberal presenta el cuerpo como territorio abierto de elección individual: cada sujeto podría modificarlo, narrarlo, mostrarlo, entrenarlo, hormonarlo, embellecerlo, medirlo o reinventarlo según su voluntad. Sin embargo, esa libertad aparece maquillada por las capas de posibilidad que el propio sistema ofrece. El sujeto cree elegir libremente su cuerpo, pero muchas de esas elecciones están previamente estructuradas por industrias estéticas, farmacéuticas, digitales, pornográficas, médicas, deportivas y algorítmicas que producen los ideales hacia los cuales el cuerpo debe orientarse.

El capitalismo no coloniza el cuerpo únicamente imponiendo prohibiciones. Lo coloniza produciendo deseos. Se instala en la carne como aspiración, comparación, vergüenza, disciplina estética, miedo al envejecimiento, ansiedad por la visibilidad, culto al rendimiento y necesidad de reconocimiento. El cuerpo contemporáneo no solo obedece normas externas; aprende a desear su propia normalización. Aprende a experimentar como libertad aquello que muchas veces constituye adaptación a las exigencias del sistema.

La cultura del fitness, de la salud obligatoria y del autocuidado neoliberal expresa con claridad esta ambivalencia. El ejercicio, la alimentación consciente, el cuidado de la salud o la transformación estética pueden ser prácticas legítimas de placer, bienestar, afirmación y resistencia. Pero también pueden funcionar como dispositivos de normatividad capitalista cuando convierten el cuerpo en signo moral. El cuerpo tonificado, joven, delgado, activo, productivo y disciplinado aparece como prueba visible de autocontrol y responsabilidad individual. Por el contrario, el cuerpo cansado, obeso, envejecido, enfermo, discapacitado o improductivo es fácilmente leído como cuerpo fallido, culpable o sospechoso.

De este modo, la salud deja de ser una condición social de vida y se convierte en capital simbólico. El bienestar se privatiza. El malestar se individualiza. La desigualdad estructural se traduce en apariencia corporal. El sujeto debe demostrar en su cuerpo que sabe gestionarse correctamente. La norma neoliberal ya no necesita decir simplemen-

te “obedece”; dice “cuídate”, “mejórate”, “supérate”, “invierte en ti”, “haz de tu cuerpo tu proyecto”. Así, la coerción se vuelve aspiracional y la disciplina se presenta como empoderamiento.

El cuerpo cyborg-performativo-colonial no constituye, por tanto, una metáfora. Es la condición material de una subjetividad gobernada técnicamente, en la que la colonización opera como deseo incorporado. El cuerpo se abre, pero esa apertura no es necesariamente emancipadora. Se abre a la cirugía, a la hormona, al dato, al filtro, al diagnóstico, al mercado, a la visibilidad, al rendimiento y a la vigilancia. Se abre a la posibilidad, pero también a la captura. Se abre a la transformación, pero dentro de un campo de opciones producido por el capital.

La cuestión central ya no reside solamente en determinar qué puede hacer un cuerpo, sino en analizar quién organiza el campo de lo corporalmente posible. Se trata de observar qué instancias definen las transformaciones consideradas deseables, qué poderes establecen qué cuerpos son celebrados y cuáles son patologizados, qué industrias obtienen beneficio de la inseguridad corporal, qué algoritmos jerarquizan la visibilidad y qué economías convierten la identidad en mercancía. Del mismo modo, resulta necesario atender a los cuerpos que quedan excluidos del ideal de optimización y a las formas de vida que son sacrificadas para sostener la promesa de libertad corporal de otras.

Esta articulación entre Haraway, Butler y Preciado permite comprender que el cuerpo contemporáneo es radicalmente construido, pero esta constatación debe ser llevada más lejos. Que el cuerpo sea construido no significa automáticamente que sea libre. Puede ser construido por prácticas de resistencia, reapropiación y experimentación; pero también por mercados, tecnologías de vigilancia, industrias del deseo, normas coloniales y dispositivos neoliberales de rendimiento. La apertura del cuerpo contemporáneo no elimina el poder: lo desplaza, lo refina y lo vuelve más íntimo.

Por ello, el ensamblaje cyborg-performativo-colonial designa una de las formas más complejas de la corporalidad actual. El cuerpo parece liberarse de la naturaleza mientras se subordina más pro-

fundamente al capital. Parece multiplicar sus posibilidades mientras esas posibilidades son organizadas por el mercado. Parece conquistar autonomía mientras se vuelve más legible, medible, intervenible y rentable. Parece escapar de la norma mientras aprende a reproducirla bajo la forma del deseo propio.

En continuidad con la crítica biopolítica y colonial, puede afirmarse entonces que el cuerpo actual es una proyección material de las intenciones del capitalismo neoliberal. No porque el sistema determine mecánicamente cada experiencia corporal, sino porque organiza las condiciones bajo las cuales el cuerpo se piensa, se desea, se transforma y se valora. La libertad corporal no desaparece, pero queda profundamente condicionada. Existe como campo de disputa, no como punto de partida. La tarea crítica consiste precisamente en desnaturalizar la promesa neoliberal de apertura corporal y mostrar que, bajo el lenguaje de la posibilidad, puede operar una nueva forma de gobierno: aquella que no necesita cerrar el cuerpo porque ha aprendido a administrarlo a través de su deseo de abrirse.

### **CAPITALIZACIÓN NEOLIBERAL DEL CUERPO: ANEXOS QUÍMICOS, SUBJETIVIDAD FARMACOLÓGICA Y COLONIZACIÓN DEL CUERPO SALUDABLE**

Si el apartado anterior permitía comprender el cuerpo contemporáneo como un ensamblaje cyborg-performativo-colonial, este desplazamiento exige ahora examinar la economía política que organiza dicho ensamblaje. No basta con afirmar que el cuerpo actual se halla atravesado por tecnologías, prótesis, hormonas, psicofármacos, cirugía, plataformas digitales, algoritmos, imágenes, diagnósticos y dispositivos de exposición. Es necesario preguntarse qué racionalidad histórica convierte esa apertura corporal en una superficie de valorización económica. En otras palabras: el problema no reside únicamente en que el cuerpo pueda ser intervenido, modificado o ampliado, sino en que esa intervención aparece cada vez más subordinada a una lógica neoliberal que transforma la vida

en inversión, la salud en rendimiento, la identidad en marca y el cuerpo en capital.

La tesis central es que el capitalismo neoliberal no se limita a explotar cuerpos ya constituidos; produce cuerpos adecuados a sus propias necesidades. El cuerpo contemporáneo aparece como una proyección material de las intenciones del sistema: debe ser flexible, visible, deseable, productivo, competitivo, emocionalmente funcional, sexualmente disponible, médicamente controlado, digitalmente legible y permanentemente optimizable. La libertad corporal se presenta como elección individual, pero esa elección se produce dentro de un campo previamente organizado por industrias biomédicas, farmacológicas, estéticas, deportivas, digitales, pornográficas y terapéuticas. El sujeto cree elegir su cuerpo, pero lo elige desde una arquitectura de deseos, inseguridades y promesas producida por el propio capitalismo.

Desde Foucault, esta mutación puede comprenderse como una intensificación de la gubernamentalidad neoliberal. El neoliberalismo no funciona solo como doctrina económica, sino como una racionalidad de gobierno que extiende la forma empresa al conjunto de la existencia. El individuo se convierte en empresario de sí mismo, en gestor de su salud, de su imagen, de su deseo, de su productividad, de sus emociones y de su riesgo vital (Foucault, 2004). Wendy Brown (2015) ha señalado que esta racionalidad economiza dimensiones cada vez más amplias de la vida social, de modo que incluso la libertad, la subjetividad, la ciudadanía y la identidad son reformuladas bajo criterios de inversión, competencia, rentabilidad y valor.

El cuerpo deviene capitalizable en diversos niveles. En primer lugar, como cuerpo productivo: debe rendir, trabajar, permanecer activo, disponible, concentrado, flexible y emocionalmente funcional. En segundo lugar, como cuerpo estético: debe exhibirse, embellecerse, rejuvenecerse, adelgazarse, muscularse, erotizarse, diferenciarse o corregirse. En tercer lugar, como cuerpo médico: debe diagnosticarse, tratarse, medicarse, prevenirse, monitorizarse y optimizarse. En cuarto lugar, como cuerpo digital: debe producir imágenes, datos, perfiles, métricas, visualizaciones, interacciones y

trazas algorítmicas. En quinto lugar, como cuerpo identitario: debe narrarse, clasificarse, etiquetarse, hacerse visible y constituirse en signo reconocible dentro de los mercados de la diferencia.

Esta capitalización no opera únicamente mediante una explotación externa del cuerpo, sino mediante una forma más profunda de subjetivación. El sujeto aprende a concebirse como proyecto corporal, como empresa biográfica, como marca identitaria, como imagen administrable y como unidad de rendimiento. El capitalismo no solo extrae valor del cuerpo; produce sujetos que aspiran a convertir su propio cuerpo en valor. En este sentido, el neoliberalismo transforma la corporalidad en una inversión permanente: cada gesto, cada hábito, cada dieta, cada entrenamiento, cada intervención estética, cada diagnóstico, cada publicación digital y cada práctica de autocuidado pueden ser integrados en una economía general de valorización personal.

Esta mutación ha sido caracterizada como el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento (Han, 2014). El sujeto ya no se experimenta únicamente como obediente a un mandato externo, sino como emprendedor de sí mismo. Se explota creyendo realizarse. Se agota creyendo optimizarse. Se medica creyendo equilibrarse. Se exhibe creyendo expresarse. Se somete a la comparación creyendo ejercer una elección libre. Crary (2013), por su parte, muestra cómo el capitalismo tardío coloniza incluso el sueño, el descanso y la temporalidad biológica, transformando la vida en disponibilidad continua. El cuerpo ya no puede simplemente vivir: debe estar operativo.

La paradoja central radica en que muchas tecnologías del cuerpo aparentan superar la norma cuando, en realidad, la intensifican bajo una forma más flexible. El capitalismo contemporáneo no necesita prohibir toda desviación; puede absorberla, estetizarla, empaquetarla y comercializarla como diferencia. La transgresión deja de constituir necesariamente un exterior del sistema para convertirse en nicho de mercado. La singularidad se transforma en estilo; la disidencia, en contenido; la identidad, en segmento de consumo; la diversidad, en estrategia de marca; el cuerpo modificado, en superficie rentable. El sistema no elimina la diferencia: la administra.

Aquí se aprecia la continuidad con Haraway, Butler y Preciado. El cuerpo *cyborg* ya no es solo un cuerpo híbrido entre organismo y técnica; es también un cuerpo capturado por infraestructuras económicas que hacen de la hibridación un mercado. La performatividad ya no opera solo como repetición normativa de gestos e identidades; se expande hacia prácticas químicas, quirúrgicas, digitales y algorítmicas. El régimen farmacopornográfico no solo produce sexualidades y géneros mediante hormonas, imágenes y dispositivos médicos; produce también cuerpos económicamente rentables, cuerpos que desean su propia intervención y que aprenden a experimentar la optimización como libertad (Haraway, 1991; Butler, 2007, 2022; Preciado, 2008).

Entre los múltiples anexos que constituyen el cuerpo contemporáneo, los anexos químicos ocupan un lugar especialmente relevante. Drogas, psicofármacos, estimulantes, sedantes, ansiolíticos, antidepresivos, analgésicos, hormonas, anticonceptivos, sustancias recreativas, suplementos y fármacos vinculados al rendimiento no son meros añadidos externos, sino tecnologías de producción somática. Modifican la percepción, regulan el dolor, reorganizan la energía, intensifican o inhiben el deseo, administran el sueño, alteran la productividad, generan identidades clínicas y transforman la relación del sujeto consigo mismo.

La droga debe concebirse, por tanto, como un anexo político del cuerpo. No únicamente como vía de evasión, placer o ampliación de la conciencia, sino como tecnología ambivalente de alteración corporal. Puede propiciar experiencias perceptivas, rituales, sexuales, comunitarias o terapéuticas; pero también puede operar como técnica de obediencia, anestesia, rendimiento, control y clasificación social. Su sentido no depende solo de sus propiedades farmacológicas, sino del régimen social que la autoriza, prohíbe, prescribe, criminaliza, mercantiliza o moraliza.

La pregunta crítica no es únicamente qué hace una sustancia sobre un organismo, sino qué tipo de sociedad produce cuerpos drogables, medicables, estimulables, sedables, castigables o rentables. El capitalismo contemporáneo requiere cuerpos que trabajen

más, duermen menos, toleren la ansiedad, gestionen el cansancio, sostengan la productividad, mantengan la concentración, regulen el estado de ánimo y conviertan el malestar estructural en problema individual. De ahí que la cultura del éxito se articule con una cultura química del rendimiento. La farmacología aparece como solución privada a contradicciones sociales que permanecen intactas.

El sujeto neoliberal se administra químicamente para seguir funcionando. Se estimula para producir, se seda para descansar, se medica para tolerar, se suplementa para optimizarse, se droga para intensificar el ocio, se hormona para modificar su inteligibilidad social, se diagnostica para adquirir una narrativa clínica y se narra a sí mismo como responsable de su propio equilibrio. Esta forma de sometimiento no adopta necesariamente la configuración clásica de una coacción visible. Se manifiesta como autocuidado, resiliencia, terapia, productividad, ocio químico, emprendimiento personal o estilo de vida.

En dicha operación, el mercado obtiene un doble beneficio: comercializa los dispositivos que prometen aliviar el malestar y se beneficia del cuerpo que, gracias a ellos, continúa funcionando. Joseph Dumit (2012) ha mostrado cómo la industria farmacéutica contemporánea no solo vende medicamentos para enfermedades ya definidas, sino que contribuye a producir sujetos permanentemente orientados hacia la prevención, el riesgo y la administración farmacológica de la vida. Nikolas Rose (2007), por su parte, ha analizado cómo las sociedades contemporáneas configuran una política de la vida misma, donde la biología, la medicina, la genética, la farmacología y la subjetividad quedan entrelazadas en nuevas formas de gobierno.

Esto no significa negar la importancia de los psicofármacos, las terapias hormonales o los tratamientos médicos para quienes los necesitan. Sería éticamente irresponsable reducir toda medicación a alienación. Muchos cuerpos sobreviven, alivian sufrimientos, afirman identidades o recuperan posibilidades vitales mediante tecnologías químicas. La cuestión crítica es otra: preguntarse por qué el capitalismo produce condiciones sociales que hacen cada vez más necesario medicarse para soportar la existencia. La medicalización

puede aliviar el síntoma, pero también puede privatizar el malestar y desplazar la atención desde las estructuras sociales hacia la gestión individual del equilibrio psíquico (Conrad, 2007; Ehrenberg, 1998).

La ansiedad, la depresión, el insomnio, la fatiga, la hiperactividad, el dolor crónico y el agotamiento no pueden comprenderse únicamente como desajustes individuales. En muchos casos son también síntomas de una organización social basada en la precariedad, la competencia, la exposición permanente, la inseguridad económica, la aceleración temporal y la exigencia de rendimiento. El capitalismo neoliberal no solo explota el cuerpo sano; también administra el cuerpo dañado. La fatiga, el estrés, la tristeza, el miedo y la dependencia se convierten en mercados. La industria terapéutica, farmacológica, motivacional y del bienestar promete reparación, pero con frecuencia lo hace sin cuestionar el orden que produce la lesión.

Las drogas han operado históricamente como instrumentos de guerra, dominación económica, reorganización geopolítica y control social. Las Guerras del Opio constituyen un ejemplo paradigmático: la droga no aparece en ese contexto como desviación privada, sino como dispositivo imperial capaz de abrir mercados, desestabilizar soberanías y producir dependencia económica y política (Plant, 2001). En las sociedades contemporáneas, la frontera entre droga legal e ilegal no responde exclusivamente a propiedades farmacológicas, sino también a relaciones de clase, raza, género, edad, productividad, ideología y legitimidad institucional. Una misma sustancia puede constituir terapia en un cuerpo y delito en otro; autocuidado en una clase social y amenaza pública en otra; optimización en el ejecutivo y desviación en el joven empobrecido.

La crisis de los opioides, las epidemias de heroína, la expansión del fentanilo, la medicalización de la ansiedad y el consumo de estimulantes para sostener ritmos laborales extremos evidencian que la droga no puede reducirse a una elección individual. Es síntoma, tecnología y mercado. Genera dependencia, pero también produce relatos sociales sobre culpa, desviación, decadencia, irresponsabilidad o amenaza. El cuerpo drogodependiente se convierte en cuerpo moralizado, criminalizado, clínico, intervenido, abandonado y eco-



nómicamente rentable. Howard Becker (1963) ya había mostrado que la desviación no es una propiedad natural del acto, sino una clasificación social; aplicada al consumo de sustancias, esta perspectiva permite observar que no todos los cuerpos consumidores son juzgados del mismo modo.

Desde una perspectiva colonial, esta diferencia resulta decisiva. Los cuerpos blancos, productivos, profesionales o integrados al mercado tienden a ser tratados como sujetos terapéuticos; los cuerpos racializados, pobres, migrantes o marginalizados son con mayor frecuencia tratados como cuerpos peligrosos, criminales o desechables. La sustancia no habla sola: habla el orden social que interpreta quién consume, dónde consume, para qué consume y qué valor económico o amenaza política representa ese cuerpo. La guerra contra las drogas ha funcionado, en numerosos contextos, como dispositivo de racialización, control urbano, encarcelamiento y administración diferencial de poblaciones consideradas excedentes o peligrosas (Alexander, 2010; Bourgois & Schonberg, 2009).

El fenómeno del chemsex permite examinar con particular claridad la dimensión sexual, social y tecnosomática de los anexos químicos. El uso intencional de sustancias psicoactivas para intensificar, prolongar o facilitar encuentros sexuales evidencia que la droga no solo altera la conciencia, sino que produce escenas, temporalidades, vínculos, códigos de interacción, jerarquías del deseo, riesgos sanitarios, formas de pertenencia y modos específicos de habitar el cuerpo. El chemsex no debe interpretarse exclusivamente desde el pánico moral ni desde una celebración acrítica de la experimentación. Debe comprenderse como una práctica situada en la intersección entre deseo, tecnología, aplicaciones de geolocalización, culturas sexuales, soledad urbana, búsqueda de pertenencia, intensificación del placer, vulnerabilidad emocional, estigma, riesgo y mercado farmacológico (Race, 2009).

La sustancia no actúa de manera aislada ni puede comprenderse únicamente desde sus efectos farmacológicos inmediatos. Como ya mostró Becker (1953), los efectos de una droga se aprenden, se interpretan y se dotan de sentido dentro de marcos sociales con-

cretos; y, en una línea próxima, Zinberg (1984) insistió en que toda experiencia de consumo se configura en la relación entre sustancia, disposición subjetiva y contexto social. Por ello, las drogas no solo producen alteraciones químicas, sino también modos de percepción, pertenencia, placer, riesgo y subjetivación. En las culturas sexuales contemporáneas, esta dimensión se articula con plataformas digitales, imaginarios pornográficos, normas corporales, masculinidades, homosocialidades, economías del deseo y formas diferenciadas de reconocimiento o exclusión.

Desde esta perspectiva, la performatividad adquiere una dimensión química, tecnosomática y algorítmica. Si Butler (2002) permite pensar el cuerpo como efecto reiterado de normas que se materializan, Preciado (2020) desplaza esta discusión hacia el régimen farmacopornográfico, donde género, sexualidad, excitación, deseo y corporalidad quedan atravesados por industrias biomédicas, pornográficas, audiovisuales y farmacológicas. El deseo ya no puede entenderse como una pura interioridad psicológica, sino como una producción situada en el cruce entre moléculas, pantallas, perfiles, imágenes, cuerpos disponibles, lógicas de selección, códigos sexuales, métricas de visibilidad y expectativas de rendimiento erótico. En este sentido, el cuerpo sexual contemporáneo es también un cuerpo tecnodigital, producido en ensamblajes donde lo biológico, lo afectivo, lo económico y lo algorítmico se coimplican.

El fenómeno del chemsex permite observar con especial claridad esta articulación entre sexualidad, sustancia, tecnología y sociabilidad. La literatura reciente lo ha definido como un uso sexualizado de drogas vinculado, de forma predominante, a hombres gays, bisexuales y otros hombres que tienen sexo con hombres, aunque su análisis requiere evitar lecturas moralizantes o reductivamente biomédicas (Dolengevich-Segal et al., 2017; Ministerio de Sanidad, 2020; Leyva-Moral et al., 2024). Las aplicaciones de geolocalización, los espacios domésticos o semiprivados, los códigos sexuales compartidos, la búsqueda de intensidad, la gestión de la inhibición, la prolongación temporal del encuentro y las economías del reconocimiento intervienen en la configuración de estas prácticas. Como

plantean Race (2018) y Hakim et al. (2019), el chemsex no puede reducirse ni a “droga” ni a “sexo”, sino que debe analizarse como una infraestructura digital, química y comunitaria de desinhibición, placer, vulnerabilidad y producción de mundo.

Desde una perspectiva tecnosomática, las drogas producen cuerpos situados: el cuerpo de la fiesta, el cuerpo del trabajo, el cuerpo de la calle, el cuerpo de la clínica, el cuerpo del club, el cuerpo del dormitorio, el cuerpo de la aplicación, el cuerpo del hospital o el cuerpo de la frontera. Cada uno de estos cuerpos se halla organizado por regímenes diferenciados de visibilidad, placer, riesgo, vigilancia y valor. La droga no crea únicamente efectos fisiológicos; participa en la producción de escenas sociales, atmósferas afectivas, economías morales y formas de subjetivación. Esta lectura permite desplazar el análisis desde la sustancia como objeto aislado hacia los ensamblajes de cuerpos, espacios, técnicas, normas y afectos que hacen posible una determinada experiencia corporal (Duff, 2014; Bourgois y Schonberg, 2009).

Junto a los anexos químicos, los anexos quirúrgicos, estéticos y biomédicos muestran que el cuerpo contemporáneo es tratado como materia susceptible de edición. Cirugías estéticas, implantes, prótesis, intervenciones reconstructivas, técnicas de reproducción asistida, procedimientos de afirmación de género, modificaciones corporales, medicina antienvjecimiento y tecnologías biomédicas transforman la carne en un espacio de diseño, corrección, optimización y disputa. Desde el ciberfeminismo y los feminismos posthumanistas, esta cuestión no puede pensarse como una simple oposición entre naturaleza y artificio, pues el cuerpo nunca ha sido una entidad puramente natural, sino una composición histórica de técnicas, normas, materialidades e imaginarios (Haraway, 1995; Braidotti, 2015; Sullivan y Murray, 2016).

No obstante, la cirugía y la medicina estética no deben concebirse como prácticas neutrales. Intervienen sobre cuerpos previamente codificados por normas de belleza, edad, raza, género, clase, capacidad, sexualidad y productividad. El cuerpo quirúrgicamente intervenido se sitúa, por tanto, en una zona de profunda ambivalencia.

Puede constituir una forma de reparación, afirmación, supervivencia o reapropiación corporal, especialmente cuando permite habitar el cuerpo de manera más vivible; pero también puede operar como adaptación forzada a ideales normativos de juventud, blanquitud, feminidad, masculinidad, delgadez, productividad o disponibilidad sexual. Desde la crítica feminista, Morgan (1991) advirtió que la cirugía estética puede funcionar como colonización tecnológica del cuerpo de las mujeres; sin embargo, Davis (1995) mostró que no es posible reducir estas prácticas a falsa conciencia, pues muchas mujeres las viven como estrategias de agencia, alivio o recomposición biográfica. La clave crítica reside, por tanto, en analizar las condiciones materiales y simbólicas bajo las cuales una intervención corporal se vuelve deseable, accesible, obligatoria o rentable.

Desde una mirada queer y postfeminista, la misma intervención puede ser emancipadora en un contexto y normalizadora en otro. Un procedimiento de afirmación corporal puede abrir posibilidades de vida, reconocimiento y habitabilidad subjetiva; pero también puede quedar capturado por la lógica neoliberal de la optimización permanente del yo. En ese punto, el cuerpo aparece como un campo de disputa entre autonomía y disciplina, deseo y mercado, reparación y normalización. La pregunta sociológica no debe limitarse a si un sujeto “elige” modificar su cuerpo, sino a qué régimen de inteligibilidad produce esa elección como necesaria, valiosa, urgente o rentable.

La cultura del gimnasio, los productos dietéticos y los estilos de vida saludables responden a una lógica análoga. Estas prácticas no deben reducirse a alienación ni idealizarse como expresión de pura autonomía. Se trata de prácticas atravesadas por una economía moral del cuerpo. En el capitalismo neoliberal, el cuerpo saludable se constituye en signo de éxito, autocontrol y competencia. La salud se privatiza como responsabilidad individual, mientras se invisibilizan las condiciones sociales que producen enfermedad, ansiedad, agotamiento, nutrición deficiente, sedentarismo, estrés o sufrimiento psíquico.

La industria del bienestar transforma el cuidado en obligación competitiva. Ya no resulta suficiente estar con vida: es preciso op-

timizarse. Ya no basta con poseer un cuerpo: es necesario diseñarlo. Ya no es suficiente cuidarse: hay que exhibir ese cuidado como prueba de disciplina. El cuerpo se convierte en currículum visual de la subjetividad neoliberal. Musculatura, delgadez, juventud, piel tersa, rostro intervenido, alimentación controlada, rendimiento sexual, productividad laboral y gestión emocional integran una misma economía estética del éxito.

En esta colonización del cuerpo saludable, la moral ya no se formula en términos religiosos tradicionales, sino en términos biomédicos, psicológicos, nutricionales y productivos. El sujeto bueno es aquel que se cuida, se mide, se controla, se supera, se optimiza y no representa una carga para el sistema. El cuerpo enfermo, gordo, viejo, cansado, discapacitado, lento o improductivo aparece como un cuerpo que no ha sabido gestionarse. Así, la desigualdad estructural se convierte en culpa corporal. La precariedad se traduce en estrés individual; la pobreza en mala alimentación; la explotación en fatiga; el envejecimiento en fracaso estético; la tristeza en déficit de actitud.

La salud deja entonces de ser un derecho colectivo y se transforma en capital individual. Esta mutación es profundamente política. Cuando la salud se entiende únicamente como responsabilidad personal, se ocultan las condiciones sociales de posibilidad del bienestar: vivienda, tiempo, descanso, alimentación, seguridad, vínculos, acceso sanitario, estabilidad económica, entornos no contaminados y ausencia de violencia. La ideología neoliberal del cuerpo saludable desplaza la pregunta por la justicia social hacia la pregunta por la disciplina individual. No interroga qué sociedad enferma a sus sujetos, sino por qué ciertos sujetos no logran mantenerse sanos dentro de ella.

Eva Illouz y Edgar Cabanas (2019) han mostrado cómo la cultura contemporánea de la felicidad convierte el bienestar subjetivo en mandato político y económico. El sujeto debe sentirse bien, pensar positivamente, gestionar sus emociones y convertir la adversidad en oportunidad de crecimiento. Esta lógica se articula con la industria del bienestar corporal: yoga, mindfulness, nutrición, fitness, coaching, suplementos, productividad emocional y psicología positiva pueden funcionar como prácticas de cuidado, pero también

como tecnologías de adaptación subjetiva a condiciones sociales dañinas. El problema no es cuidarse; el problema es que el cuidado sea convertido en obligación de rendimiento.

En este punto se aprecia con nitidez que el capitalismo no coloniza el cuerpo exclusivamente desde el exterior, sino generando deseos, aspiraciones y vergüenzas. El sujeto desea aquello que lo somete porque el sometimiento se le presenta como mejora, belleza, salud, libertad o empoderamiento. La dominación neoliberal es eficaz precisamente porque no aparece como dominación. Aparece como elección, autocuidado, transformación personal, soberanía corporal, estilo de vida y posibilidad. La libertad corporal queda así maquillada bajo las capas de posibilidad que ofrece la apertura del cuerpo contemporáneo.

La crítica no debe negar la agencia de los sujetos ni condenar moralmente sus prácticas corporales. Entrenar, medicarse, hormonarse, operarse, cuidarse, explorar el placer, modificar el cuerpo o buscar bienestar pueden ser formas legítimas de supervivencia, afirmación y resistencia. Pero tampoco pueden analizarse como actos puros de libertad individual. Toda práctica corporal se inscribe en un campo histórico de poder. La pregunta crítica consiste en determinar cuándo una práctica abre posibilidades de vida y cuándo reproduce las exigencias del sistema; cuándo permite reapropiarse del cuerpo y cuándo lo convierte en mercancía; cuándo produce autonomía y cuándo profundiza la dependencia respecto de mercados, diagnósticos, plataformas o ideales normativos.

La capitalización neoliberal del cuerpo revela, en suma, que el cuerpo contemporáneo es simultáneamente promesa y captura. Promesa, porque las tecnologías químicas, quirúrgicas, digitales y biomédicas pueden ampliar experiencias, aliviar sufrimientos, afirmar identidades y abrir formas inéditas de existencia. Captura, porque esas mismas tecnologías pueden convertir la vida en mercado, la salud en obligación, el deseo en dato, la diferencia en mercancía, la identidad en marca y el cuerpo en empresa. El cuerpo abierto no es necesariamente un cuerpo libre. Puede ser también el cuerpo más disponible que haya producido el capitalismo: disponible para

ser intervenido, medido, corregido, estimulado, sedado, exhibido, comparado, diagnosticado, optimizado y monetizado.

Por ello, el análisis del cibercuerpo colonial debe culminar en una lectura política de las condiciones sociales que hacen necesaria la producción de cuerpos constantemente medicados, entrenados, intervenidos, conectados, visibles, sexualmente performativos y emocionalmente funcionales. Esta configuración corporal remite a un orden económico que convierte el cansancio en mercado, la inseguridad en cirugía, la tristeza en diagnóstico, la diferencia en marca, la salud en competencia y el deseo en dato. Al mismo tiempo, dicho orden establece una distribución desigual de la experimentación tecnosomática: algunos cuerpos pueden presentarse como sujetos libres, creativos y autónomos en sus prácticas de transformación, mientras otros son clasificados como peligrosos, patológicos, improductivos, desviados o sacrificables.

La respuesta conduce nuevamente al núcleo de la crítica: el capitalismo neoliberal no libera el cuerpo simplemente al abrirlo a nuevas posibilidades, sino que lo abre para hacerlo gobernable de otro modo. Lo flexibiliza para adaptarlo a las exigencias cambiantes del mercado; lo visibiliza para medirlo; lo estimula para hacerlo rendir; lo seda para evitar su quiebre; lo embellece para hacerlo circular; lo digitaliza para extraer datos; lo medicaliza para individualizar el malestar; y lo celebra como libre mientras organiza las condiciones materiales, simbólicas y tecnológicas de su dependencia. La libertad corporal contemporánea, por tanto, no puede ser aceptada como evidencia inmediata, sino que debe ser analizada como un campo de disputa atravesado por la emancipación, el mercado, la colonialidad y el poder.

## **GÉNERO HIPERTEXTUALIZADO, TEORÍA QUEER Y CAPITALIZACIÓN NEOLIBERAL DE LA DIFERENCIA**

Tras analizar la capitalización neoliberal del cuerpo, sus anejos químicos, quirúrgicos, estéticos y biomédicos, es necesario examinar una dimensión decisiva de esa misma lógica: la producción

digital del género y la captura económica de la diferencia sexual. Si el cuerpo contemporáneo se ha convertido en superficie de intervención, optimización y rendimiento, el género se ha transformado en una interfaz de visibilidad, clasificación, deseo y mercado. Ya no se reproduce únicamente mediante la familia, la escuela, la religión, la medicina o el Estado; se reproduce también mediante plataformas, perfiles, imágenes, filtros, etiquetas, pornografías digitales, aplicaciones sexoafectivas, tutoriales, rutinas de fitness, discursos de bienestar, cirugías, tratamientos hormonales, publicidad cosmética y economías de la atención.

En este sentido, las tecnologías corporales y digitales no suprimen necesariamente los roles tradicionales de género. Con frecuencia los hipertextualizan: los multiplican, los conectan, los fragmentan, los vuelven editables, circulables y consumibles. El género ya no aparece solo como norma social interiorizada, sino como red de signos enlazados: una fotografía lleva a un perfil; el perfil, a una etiqueta; la etiqueta, a una comunidad; la comunidad, a un estilo corporal; el estilo, a un consumo; el consumo, a un algoritmo; el algoritmo, a una jerarquía de visibilidad. El género deviene hipertexto porque se organiza como una constelación de imágenes, códigos, enlaces, gestos, mercancías, deseos y datos.

Esta hipertextualización no implica una liberación automática. La feminidad tradicional no desaparece, sino que se actualiza como feminidad optimizada: joven, delgada, saludable, deseable, emocionalmente competente, sexualmente atractiva, estéticamente trabajada, flexible, visible y aparentemente empoderada. La masculinidad tradicional tampoco desaparece; se reconfigura como masculinidad de rendimiento: musculada, competitiva, sexualmente activa, económicamente exitosa, emocionalmente controlada, tecnológicamente competente y físicamente dominante. Lo que antes aparecía como mandato moral o familiar se presenta ahora como estilo de vida, elección estética, marca personal o proyecto de mejora.

La heterosexualidad normativa tampoco se elimina en el espacio digital. Se flexibiliza, se estetiza y se adapta a nuevas formas de circulación. Numerosos contenidos aparentemente contempo-



ráneos reiteran una gramática profundamente tradicional: mujeres visibles como cuerpos deseables, emocionalmente disponibles y estéticamente elaborados; hombres representados como sujetos de logro, dominio, fuerza, capital económico o potencia sexual; parejas heterosexuales convertidas en modelo aspiracional; maternidad estetizada; feminidad domesticada bajo la apariencia de empoderamiento; masculinidad reactiva presentada como autenticidad, seguridad o éxito. La heteronorma sobrevive porque aprende a presentarse como elección.

Internet no constituye, por tanto, un espacio de libertad identitaria pura. Las plataformas se hallan atravesadas por arquitecturas de clasificación que exigen seleccionar categorías, hacer legible el género, ordenar el deseo, exhibir el cuerpo, competir por visibilidad y adaptarse a modelos reconocibles. Las aplicaciones de citas pueden ampliar las posibilidades de encuentro sexoafectivo, pero también reproducen jerarquías corporales, raciales, etarias, capacitistas, sexuales y económicas. El deseo aparece mediado por filtros, fotografías, descripciones breves, métricas de atractivo, algoritmos de recomendación y lógicas de descarte acelerado. El cuerpo deseante se convierte en cuerpo evaluable.

La lógica algorítmica no inventa desde cero las jerarquías de género, raza, clase, edad, belleza o capacidad; las reorganiza técnicamente. Las plataformas no son meros canales neutros de expresión subjetiva. Funcionan como infraestructuras de selección, amplificación y rentabilización de la visibilidad. Determinados cuerpos son promovidos como atractivos, aspiracionales o consumibles, mientras otros quedan desplazados hacia la invisibilidad, el estigma o la hipervigilancia. En este punto, la crítica del capitalismo de plataformas resulta indispensable: la subjetividad digital se produce dentro de economías que extraen valor de la atención, la interacción, la imagen, el deseo y el dato (Srnicek, 2017; Zuboff, 2019).

La teoría queer resulta especialmente relevante para analizar esta configuración, porque permite comprender que las identidades sexuales y de género no constituyen realidades naturales, estables o anteriores al poder, sino producciones históricas, discursivas, corpo-

rales, médicas, jurídicas, visuales, afectivas y económicas. No obstante, su contribución no debe reducirse a la afirmación general de que “el género es una construcción social”. Su potencia crítica reside en mostrar que toda identidad sexual y corporal se produce al interior de regímenes de normalización, reconocimiento, exclusión y mercado.

Judith Butler (1990, 1993, 2004) permite comprender que el género se produce mediante reiteraciones normativas. No constituye algo que el sujeto simplemente “es”, sino algo que el sujeto ejecuta de manera reiterada dentro de un orden que determina qué cuerpos resultan reconocibles como masculinos, femeninos, legítimos, deseables o inteligibles. Esta formulación resulta central para el análisis del cibercuerpo: en las plataformas digitales, el sujeto no solo encarna el género, sino que lo representa, lo publica, lo edita, lo filtra, lo estetiza y, en ocasiones, lo monetiza. El género se transforma en imagen circulante, contenido visual, perfil deseable y capital simbólico.

La performatividad butleriana adquiere así una dimensión tecnodigital. El género ya no se reitera solo mediante gestos corporales, vestimenta, lenguaje o sanciones sociales directas; se reitera también mediante selfies, biografías de perfil, emojis, filtros faciales, rutinas de exposición, vídeos breves, poses corporales, métricas de aprobación y formas algorítmicas de reconocimiento. El sujeto aprende qué versión de su género recibe atención, deseo, validación o rentabilidad. La norma no solo castiga; también premia. No solo excluye; también jerarquiza la visibilidad.

Gayle Rubin (1975, 1984) incorpora una dimensión decisiva al demostrar que la sexualidad se organiza mediante jerarquías morales, políticas y económicas. No todas las prácticas eróticas son valoradas de manera equivalente. Existe un conjunto de sexualidades consideradas legítimas —heterosexualidad, matrimonio, monogamia, reproducción, pareja estable, respetabilidad— y un exterior estigmatizado donde se sitúan prácticas no reproductivas, pornográficas, fetichizadas, públicas, promiscuas o no normativas. Las plataformas digitales parecen ampliar el campo de las sexualidades posibles, pero con frecuencia reproducen jerarquías análogas: algunas sexualidades son admitidas si pueden presentarse como salu-

dables, estéticas, románticas, higiénicas o consumibles; otras continúan siendo desplazadas al ámbito de la desviación, el exceso, la patología o el peligro.

Eve Kosofsky Sedgwick (1990) permite examinar la lógica del armario como régimen de saber. La heterosexualidad opera como evidencia silenciosa; la disidencia sexual, en cambio, aparece como dato que debe ser declarado, explicado, justificado o revelado. Internet transforma esta lógica, pero no la suprime. Las plataformas pueden facilitar la visibilidad queer, trans o no binaria, pero también generan nuevas formas de exposición, vigilancia, archivo y vulnerabilidad. El sujeto puede visibilizarse digitalmente, pero sus imágenes, declaraciones, deseos, contactos y prácticas pueden circular más allá de su control. La visibilidad, por tanto, no es siempre emancipadora; puede ser también una forma de captura.

Michael Warner (1991, 1999) introduce una crítica fundamental a la heteronormatividad, entendida no solo como imposición de la heterosexualidad, sino como régimen social que organiza la intimidad, el parentesco, la ciudadanía, la respetabilidad, el espacio público y la vida privada. Warner permite advertir que determinadas políticas LGBT pueden buscar reconocimiento mediante la normalización: demostrar que los sujetos homosexuales pueden ser tan respetables, monógamos, familiares, consumidores y ciudadanos como los heterosexuales. Dicha inclusión puede producir derechos importantes, pero también puede dejar intacta la arquitectura normativa que jerarquiza los cuerpos, los placeres y las formas de vida.

Esta crítica resulta central en el capitalismo neoliberal, porque el sistema no necesita excluir toda diferencia sexual. Puede aceptar aquellas diferencias que se vuelven compatibles con el consumo, la respetabilidad, la familia, la propiedad, la productividad y la marca. La diversidad se vuelve tolerable cuando no cuestiona la estructura que la administra. En ese punto, la diferencia pierde parte de su potencia política y se transforma en estética de inclusión, segmento de mercado o indicador de modernidad corporativa.

Jack Halberstam (1998, 2011) proporciona herramientas conceptuales para pensar los cuerpos que no se ajustan a la gramática

normativa del éxito, la madurez, la reproducción y la respetabilidad. Sus investigaciones sobre masculinidades femeninas muestran que la masculinidad no pertenece naturalmente a los varones, sino que constituye una construcción cultural susceptible de ser apropiada, desplazada y encarnada de múltiples formas. Su crítica del “fracaso queer” permite cuestionar los criterios heterocapitalistas de éxito: familia, productividad, acumulación, propiedad, reproducción, estabilidad y madurez. El cuerpo que fracasa —enfermo, improductivo, obeso, envejecido, trans, discapacitado, adicto, agotado o no rentable— puede revelar la violencia de un sistema que únicamente reconoce como valiosas las vidas ajustadas al rendimiento.

José Esteban Muñoz (1999, 2009) permite, por su parte, conceptualizar la desidentificación como estrategia política de sujetos queer racializados frente a una cultura dominante que no los reconoce plenamente. La desidentificación no consiste ni en la asimilación simple ni en el rechazo absoluto de la cultura dominante, sino en su reutilización, deformación y reconfiguración para hacerla habitable desde posiciones subalternas. Aplicado al análisis del cibercuerpo, esto implica que las plataformas, las tecnologías corporales y las prácticas de visibilidad no constituyen exclusivamente dispositivos de captura. También pueden convertirse en espacios donde se ensayan futuros posibles, comunidades trans, redes de cuidado, memorias digitales, pedagogías sexuales, archivos disidentes y estéticas de supervivencia.

Esta dimensión es importante para no reducir el análisis a una tesis totalizante de dominación. El capitalismo captura, pero no captura de manera absoluta. Los sujetos queer, trans, racializados, migrantes, precarizados o sexualmente disidentes pueden apropiarse de tecnologías corporales y digitales para producir reconocimiento, deseo, comunidad y fuga. Sin embargo, esas prácticas de reapropiación se desarrollan en condiciones desiguales y dentro de infraestructuras que tienden a monetizar la visibilidad. La resistencia existe, pero existe dentro de campos de poder que intentan convertirla en contenido, dato o mercancía.

Lisa Duggan (2002) resulta imprescindible para examinar

cómo el neoliberalismo puede absorber determinadas demandas LGBT sin transformar las estructuras profundas de desigualdad. Su concepto de homonormatividad describe una política sexual que no cuestiona las instituciones dominantes, sino que procura incluir a ciertos sujetos homosexuales en su interior: matrimonio, propiedad, consumo, familia, privacidad, éxito profesional y respetabilidad. La homonormatividad no elimina la heteronormatividad; la adapta. Permite que algunas formas de diversidad sean aceptadas cuando resultan rentables, estéticas, familiares, urbanas, blancas, productivas y despolitizadas.

Jasbir Puar (2007, 2017) profundiza esta crítica mediante el concepto de homonacionalismo. Determinadas formas de diversidad sexual pueden ser incorporadas por Estados, empresas o proyectos nacionales como demostración de modernidad, democracia, progreso o superioridad civilizatoria, mientras otros cuerpos queer, trans, racializados, migrantes, musulmanes, empobrecidos o no normativos son criminalizados, patologizados o abandonados. La diversidad sexo-genérica no se incluye de manera homogénea. Algunos cuerpos son celebrados como emblema de modernidad; otros son interpretados como amenaza, exceso, enfermedad, prostitución, marginalidad o desorden.

Esta distinción permite conectar la teoría queer con la colonialidad. No todos los cuerpos disidentes son integrados en las mismas condiciones. El cuerpo queer blanco, urbano, consumidor, joven, bello y productivo puede ser reconocido como símbolo de diversidad; el cuerpo queer racializado, pobre, migrante, trans, discapacitado, viejo, seropositivo, trabajador sexual o adicto puede seguir siendo producido como cuerpo peligroso, incómodo o desechable. La diferencia no se capitaliza de manera igualitaria. El mercado selecciona qué formas de disidencia son rentables y cuáles permanecen expuestas a la violencia.

Paul B. Preciado (2000, 2008) articula con particular potencia la teoría queer con la economía política del cuerpo. Su crítica del régimen farmacopornográfico evidencia que el capitalismo contemporáneo produce subjetividad mediante tecnologías farmacológicas

y pornográficas: hormonas, psicofármacos, anticonceptivos, testosterona, cirugías, imágenes sexuales, pornografía, documentos legales, protocolos médicos y dispositivos de excitación. El poder ya no opera exclusivamente mediante la prohibición; opera produciendo placer, deseo, consumo, identidad y excitación. El género y la sexualidad no son solo representados por el mercado; son fabricados materialmente por él.

Preciado permite comprender que el cuerpo sexual contemporáneo es un cuerpo tecnosomático. El deseo se produce en la intersección entre moléculas, pantallas, imágenes, algoritmos, pornografías, prótesis, hormonas, aplicaciones y mercados de contacto. No existe un deseo puro, anterior a la técnica y después contaminado por ella. El deseo se forma en dispositivos históricos concretos. En el capitalismo tecnodigital, esos dispositivos no solo orientan qué cuerpos deseamos, sino también cómo debemos mostrarnos para ser deseados. El deseo se convierte en una economía de visibilidad.

Desde esta perspectiva, el género hipertextualizado constituye una fase avanzada de la performatividad neoliberal. El sujeto no solo debe ser legible como hombre, mujer, heterosexual, gay, lesbiana, bisexual, trans, no binario, masculino, femenino o fluido. Debe convertir esa legibilidad en una imagen socialmente eficaz. Debe saber narrarse, etiquetarse, diferenciarse, exponerse, cuidarse, editarse, erotizarse y circular. La identidad deja de ser únicamente una forma de reconocimiento y se convierte en una tecnología de posicionamiento dentro del mercado de la atención.

El capitalismo tecnodigital no suprime la norma: la vuelve más flexible, más estética, más personalizada y, precisamente por ello, más eficaz. La norma ya no se manifiesta únicamente como prohibición externa, sino como campo de elección aparentemente libre. El sujeto cree elegir su imagen, su cuerpo, su dieta, su cirugía, su entrenamiento, su medicación, su perfil o su exposición digital; pero esa elección se produce dentro de un campo de posibilidades previamente organizado por el mercado, la mirada social y la arquitectura algorítmica. La libertad se convierte en estilo de consumo; la identidad, en curaduría; el cuerpo, en inversión.

En este punto, la crítica queer debe dirigirse no solo contra la norma heterosexual clásica, sino también contra la mercantilización neoliberal de la disidencia. La teoría queer ha mostrado que la heterosexualidad normativa no opera únicamente como imposición sexual, sino como régimen amplio de inteligibilidad, respetabilidad, ciudadanía, parentesco, intimidad y vida pública (Warner, 1999; Butler, 2006). Sin embargo, en el capitalismo neoliberal, la diferencia sexual y de género no siempre es excluida de manera frontal; con frecuencia es incorporada bajo formas reguladas, estetizadas y consumibles. Por ello, el análisis ya no debe centrarse únicamente en las identidades históricamente excluidas, sino también en las condiciones bajo las cuales determinadas disidencias son incorporadas al campo de la visibilidad, el consumo y el reconocimiento social (Duggan, 2002; Hennessy, 2000/2018; Ferguson, 2018).

Esta inclusión no se produce de manera neutral ni igualitaria. Algunos cuerpos pueden acceder a la visibilidad sin ser inmediatamente violentados, mientras otros continúan siendo castigados, exotizados, patologizados o expulsados de los espacios legítimos de reconocimiento. La noción de homonormatividad permite comprender cómo ciertas subjetividades LGBT pueden ser aceptadas cuando se ajustan a modelos de respetabilidad, consumo, domesticidad, productividad y moderación política, sin cuestionar de manera sustantiva las estructuras heteronormativas, raciales, coloniales y capitalistas que organizan la vida social (Duggan, 2002; Warner, 1999). En una dirección complementaria, Puar (2007/2017) muestra que algunas formas de diversidad sexual pueden ser incorporadas como emblemas de modernidad, progreso o tolerancia, mientras otros cuerpos queer, trans, racializados, migrantes, empobrecidos o no normativos continúan siendo contruidos como amenaza, exceso, enfermedad o residuo social.

Del mismo modo, ciertas formas de diversidad resultan celebrables cuando pueden convertirse en marca, estilo de vida, valor cultural o recurso publicitario, mientras otras permanecen fuera de la estética institucional de la inclusión. Ahmed (2012) permite advertir que el lenguaje de la diversidad puede funcionar como una

tecnología institucional que nombra la inclusión sin transformar necesariamente las condiciones materiales de desigualdad. Desde una lectura feminista y postfeminista crítica, Banet-Weiser (2018) y Gill (2007) muestran que el empoderamiento, la diferencia y la visibilidad pueden ser apropiados por la cultura mediática y publicitaria, convirtiéndose en signos de modernidad, consumo y autorrealización individual más que en prácticas colectivas de transformación política.

Las plataformas digitales monetizan deseos, afectos, imágenes e identidades, produciendo nuevas jerarquías dentro de la propia disidencia. En el capitalismo de plataformas, los datos, la atención, la interacción y la visibilidad se convierten en recursos económicos centrales (Srnicek, 2018), mientras que el capitalismo de la vigilancia transforma la experiencia subjetiva y relacional en información conductual susceptible de predicción, modulación y rentabilización (Zuboff, 2020). En este contexto, no todas las corporalidades queer son igualmente legibles, deseables o rentables. Aquellas subjetividades que se ajustan a criterios de belleza, productividad, consumo, moderación política o disponibilidad estética tienden a ser reconocidas con mayor facilidad, mientras que las formas de vida más incómodas, precarias, racializadas, transgresoras o antinormativas continúan siendo situadas en los márgenes.

Así, la inclusión neoliberal de lo queer puede operar como una forma sofisticada de normalización, al reconocer la diferencia solo cuando esta se vuelve productiva, bella, consumible o políticamente inofensiva. No obstante, esta crítica no implica negar la potencia política de lo queer, sino protegerla frente a su domesticación mercantil. Lo queer conserva su fuerza precisamente cuando desestabiliza los marcos normativos que administran el deseo, el cuerpo, la identidad y la vida posible; cuando no se limita a reclamar entrada en el mercado de la visibilidad, sino que cuestiona las condiciones económicas, coloniales, raciales, sexuales y algorítmicas que deciden qué cuerpos pueden aparecer, bajo qué formas y con qué costes sociales (Muñoz, 2020; Ahmed, 2006; Puar, 2007/2017).

Consideradas en su conjunto, estas perspectivas permiten sos-



tener una tesis de considerable alcance: el capitalismo contemporáneo no destruye la diferencia, sino que la administra. No requiere prohibir toda disidencia, pues puede rentabilizarla; tampoco necesita imponer siempre una norma rígida, porque puede producir una multiplicidad de estilos, identidades y formas de visibilidad que continúan organizadas por jerarquías de género, raza, clase, edad, belleza, capacidad, productividad y deseo. La diferencia se permite cuando puede ser clasificada; se celebra cuando puede ser consumida; se amplifica cuando genera datos; y se protege cuando no amenaza la estructura que la hace rentable (Hennessy, 2000/2018; Duggan, 2002; Ahmed, 2012; Ferguson, 2018).

La teoría queer, en consecuencia, debe conservar su potencia negativa, crítica y desestabilizadora. No basta con afirmar identidades ni con ampliar catálogos de representación si las condiciones de aparición continúan organizadas por el mercado, la plataforma, la blanquitud, la respetabilidad, la productividad y la estetización de la diferencia. Es necesario interrogar los dispositivos que producen las condiciones mismas del reconocimiento: los marcos jurídicos, médicos, mediáticos, algorítmicos, visuales y económicos que deciden qué cuerpos resultan legibles, deseables, protegibles o descartables. La cuestión no es únicamente aparecer en la pantalla, sino transformar las estructuras que determinan qué cuerpos aparecen, cómo aparecen, para quién aparecen, bajo qué riesgo aparecen y quién obtiene valor de esa aparición (Warner, 1999; Ahmed, 2012; Srnicek, 2018; Zuboff, 2020).

Una política queer verdaderamente crítica no puede limitarse a reclamar inclusión en el mercado de la visibilidad; debe disputar las condiciones económicas, coloniales, tecnológicas y afectivas que convierten la vida disidente en mercancía. En este sentido, Muñoz (2009/2020) permite pensar lo queer no solo como identidad presente, sino como horizonte utópico y antinormativo, como apertura hacia formas de vida todavía no plenamente capturadas por la respetabilidad neoliberal. La potencia queer reside precisamente en su capacidad para imaginar mundos, vínculos, cuerpos, temporalidades y deseos que no se agotan en la lógica de la representación mercantil ni en la promesa liberal de inclusión individual.

De este modo, el género hipertextualizado revela la continuidad profunda entre biopolítica, colonialidad, capitalismo neoliberal y tecnologías digitales. El cuerpo ya no es solo disciplinado por instituciones; es orientado por plataformas. El género ya no es solo repetido; es editado, filtrado, etiquetado, monetizado y algoritmizado. La sexualidad ya no es solo regulada; es convertida en dato, imagen, nicho de consumo y promesa de rendimiento. La diferencia ya no es simplemente reprimida; es administrada, segmentada y vendida. Bajo la apariencia de apertura, el capitalismo produce una nueva forma de gobierno del cuerpo: aquella que no necesita negar la diversidad, porque ha aprendido a extraer valor de ella (Preciado, 2008/2020; Srnicek, 2018; Zuboff, 2020).

### **CIBERFEMINISMO, POSHUMANISMO, AGENCIA MATERIAL Y CAPITALISMO DE PLATAFORMAS: HACIA UNA CRÍTICA DEL CIBERCUERPO COLONIAL**

El análisis del cibercuerpo colonial exige desplazar la pregunta por el cuerpo más allá de la oposición clásica entre naturaleza y tecnología. Si en los epígrafes anteriores se ha mostrado que el cuerpo contemporáneo se haya producido por dispositivos biopolíticos, coloniales, farmacopornográficos, neoliberales, químicos, quirúrgicos y algorítmicos, resulta ahora necesario profundizar en una cuestión decisiva: el cuerpo no solo es intervenido por tecnologías externas, sino que se constituye materialmente en ensamblajes donde lo orgánico, lo técnico, lo discursivo, lo afectivo, lo racial, lo sexual, lo económico y lo digital se producen mutuamente. El cuerpo contemporáneo no es simplemente un organismo al que se le añaden prótesis, pantallas, datos, hormonas o algoritmos. Es una realidad tecnosomática, relacional y situada, producida por intra-acciones entre materia, poder, deseo, capital e infraestructura.

En este punto, el ciberfeminismo ofrece una herramienta analítica de primer orden para desarticular la ficción moderna del cuerpo natural. Donna Haraway, Sadie Plant y VNS Matrix permiten com-

prender que la apelación a la naturaleza ha servido históricamente para legitimar jerarquías sexuales, raciales, coloniales, laborales y epistemológicas. El ciberfeminismo no niega la materialidad del cuerpo; niega que dicha materialidad pueda ser interpretada como una esencia previa, pura o exterior a las tecnologías, los lenguajes, los imaginarios científicos y las relaciones de poder. El cuerpo no es menos material por estar mediado técnicamente; al contrario, su materialidad se vuelve más inteligible cuando se examinan las redes de máquinas, discursos, normas, imágenes y economías que lo constituyen (Haraway, 2020; 1995; Plant, 1998; VNS Matrix, 2019).

Haraway resulta fundamental porque su figura del *cyborg* no debe comprenderse como una simple metáfora futurista, sino como una crítica política de los dualismos modernos. El *cyborg* desestabiliza las fronteras entre humano y máquina, organismo y técnica, naturaleza y cultura, masculino y femenino, cuerpo y mente, reproducción y producción. Su potencia no reside en celebrar ingenuamente la tecnología, sino en mostrar que ningún cuerpo ha sido nunca puramente natural. Todo cuerpo humano se halla atravesado por herramientas, lenguajes, técnicas médicas, regímenes de parentesco, tecnologías de guerra, saberes científicos, economías productivas y formas de clasificación social. En este sentido, el *cyborg* permite pensar una corporalidad híbrida, no esencialista y políticamente situada: un cuerpo que no debe ser devuelto a una naturaleza originaria, sino liberado de las jerarquías que han naturalizado su subordinación (Haraway, 2020, 1995).

Sadie Plant radicaliza esta apertura al vincular las tecnologías digitales con genealogías feministas de la comunicación, el tejido, la red y la escritura. En *Ceros + unos*, la tecnocultura no aparece como dominio exclusivamente masculino, sino como campo de disputa donde lo femenino, lo maquínico y lo informático pueden desordenar las formas tradicionales de autoridad, centralidad y control. Sin embargo, esta lectura debe actualizarse críticamente: la red ya no puede pensarse únicamente como promesa de descentralización, juego identitario o fuga del patriarcado. En el capitalismo de plataformas, la red también se ha convertido en infraestructura de

captura, predicción, vigilancia y extracción. La potencia ciberfeminista debe, por tanto, sostener una doble exigencia: disputar el imaginario patriarcal de la tecnología y, al mismo tiempo, criticar la apropiación corporativa de las infraestructuras digitales (Plant, 1998; Srnicek, 2016/2018; Zuboff, 2020).

VNS Matrix, por su parte, introduce una dimensión estética, irónica y radicalmente antiesencialista del ciberfeminismo. Su manifiesto desordena deliberadamente los códigos de la racionalidad tecnomasculina, sexualiza el lenguaje informático, contamina la máquina con deseo y desestabiliza la supuesta neutralidad de la cultura digital. Frente al imaginario de una tecnología limpia, abstracta, racional y masculina, VNS Matrix produce una lengua *cyborg*, obscena, mutante y contaminada, donde el cuerpo, el sexo, el código y el error se vuelven herramientas políticas. Esta herencia resulta especialmente relevante para pensar el cibercuerpo colonial: si el sistema busca traducir el cuerpo en dato limpio, perfil ordenado y categoría explotable, el ciberfeminismo puede operar como ruido, exceso, desvío, sabotaje y reapropiación simbólica (VNS Matrix, 2019; Zafra & López-Pellisa, 2019).

Ahora bien, el ciberfeminismo no basta si se lo interpreta como una simple celebración de la hibridez. No todos los cuerpos acceden a la tecnología bajo las mismas condiciones de seguridad, reconocimiento o beneficio. La promesa de multiplicación identitaria puede convivir con la violencia algorítmica, el extractivismo de datos, la precariedad laboral digital, la vigilancia sexual, la exposición racista y la mercantilización de la diferencia. Por ello, el ciberfeminismo debe articularse con el poshumanismo crítico, los nuevos materialismos feministas, la teoría crítica de la raza y la crítica del capitalismo de plataformas.

Rosi Braidotti (2015), amplía esta discusión desde el pensamiento poshumano. El sujeto humanista clásico —masculino, blanco, europeo, racional, propietario, heterosexual, capacitado y soberano— ya no puede funcionar como medida universal de lo humano. La crítica poshumana no implica la desaparición del cuerpo ni la disolución abstracta de la subjetividad, sino el descentramiento del sujeto

moderno. El cuerpo poshumano es relacional, múltiple, encarnado, afectivo, situado e interdependiente con animales, máquinas, ecosistemas, redes, sustancias y materialidades no humanas. Desde esta perspectiva, la corporalidad no se define por la autonomía cerrada del individuo, sino por su inscripción en tramas de dependencia, vulnerabilidad, tecnología y vida compartida (Braidotti, 2015).

Esta lectura permite cuestionar una de las ficciones más persistentes del neoliberalismo: la idea de que el sujeto es dueño absoluto de sí mismo, propietario transparente de su cuerpo y gestor soberano de sus decisiones. Frente a esta ficción, el poshumanismo crítico muestra que todo cuerpo es ya interdependiente. Respira aire socialmente producido, consume alimentos inscritos en cadenas globales, incorpora sustancias reguladas por industrias farmacéuticas, habita infraestructuras urbanas, se conecta a plataformas digitales, depende de cuidados, se ve afectado por normas de género, raza, clase y capacidad, y se prolonga en imágenes, datos y huellas algorítmicas. El cuerpo no es una unidad autosuficiente; es una ecología material y política.

Karen Barad permite profundizar esta dimensión mediante el realismo agentivo. Desde su propuesta, el cuerpo no debe concebirse como una entidad preexistente que posteriormente entra en relación con tecnologías, sustancias, imágenes o algoritmos. Las realidades corporales se producen mediante intra-acciones: procesos materiales-discursivos en los que entidades, límites, propiedades y significados emergen conjuntamente. A diferencia de la interacción, que presupone sujetos y objetos previamente dados, la intra-acción señala que aquello que llamamos “cuerpo”, “tecnología”, “dato”, “hormona”, “imagen” o “sujeto” se constituye dentro de configuraciones concretas de saber, práctica, materia y poder (Barad, 2007, 2023).

Esta perspectiva resulta especialmente fecunda para el análisis del cibercuerpo colonial porque impide pensar la tecnología como una mera exterioridad invasora. Las hormonas, los psicofármacos, los filtros visuales, las aplicaciones de salud, las cirugías, los algoritmos de recomendación, los sistemas biométricos y las plataformas sexuales no llegan simplemente a un cuerpo ya constituido. Parti-

cipan en la producción misma de ese cuerpo: producen umbrales de normalidad, distribuyen visibilidad, generan deseo, establecen riesgos, clasifican identidades, promueven determinados modos de presencia y excluyen otros. El cuerpo no es anterior al dispositivo; emerge con él, aunque no de manera libre ni simétrica, sino en relaciones atravesadas por capital, colonialidad, género, raza y clase.

Sin embargo, esta ontología relacional debe ser políticamente situada. Alexander G. Weheliye (2015 introduce, con su noción de *habeas viscus*, una crítica imprescindible a los límites universalistas de cierta biopolítica. La pregunta por la vida administrada no puede abstraerse de la racialización de la carne. La modernidad colonial no produjo únicamente sujetos jurídicos o poblaciones gobernables; produjo también cuerpos como carne explotable, carne vigilada, carne sexualizada, carne esclavizada, carne disponible, carne castigable y carne parcialmente deshumanizada. La corporalidad racializada no es una metáfora, sino una materialidad histórica producida por la esclavitud, el colonialismo, la policía, la medicina, el mercado, la frontera, el archivo y la violencia (Weheliye, 2014).

Desde esta perspectiva, el cibercuerpo colonial no puede ser pensado como una figura universal del cuerpo conectado. Los algoritmos, diagnósticos, sustancias, tecnologías policiales, imágenes biométricas y plataformas digitales no inciden de modo equivalente sobre todos los cuerpos. Un rostro blanco y normativo puede aparecer como identidad verificable; un rostro racializado puede aparecer como sospecha, error o amenaza. Un cuerpo privilegiado puede experimentar la cuantificación biométrica como autocuidado; un cuerpo precarizado puede experimentarla como vigilancia laboral, control fronterizo o clasificación policial. Un sujeto con capital económico puede convertir su presencia digital en marca; otro puede quedar atrapado en la exposición, la explotación sexual, la discriminación algorítmica o la extracción de datos sin capacidad efectiva de negociación (Benjamin, 2019; Noble, 2018; Weheliye, 2014).

La incorporación del capitalismo de plataformas permite comprender la forma económica concreta que adopta esta producción tecnosomática. Una de las mutaciones más significativas del

cibercuerpo contemporáneo radica en que la corporalidad virtualizada deja de hallarse plenamente bajo el control del sujeto que la produce. El cuerpo digital se disocia parcialmente de quien lo genera. Circula, se archiva, se copia, se monetiza, se fragmenta, se recombina, se indexa, se entrena algorítmicamente y reaparece en contextos no previstos por su productor. La imagen corporal ya no pertenece únicamente al instante de su emisión; ingresa en cadenas de almacenamiento, circulación, extracción y recontextualización que exceden la intención subjetiva.

La licuefacción del cuerpo designa precisamente esta transformación de la corporalidad en flujo. Una fotografía, un vídeo, una conversación, una localización, una preferencia sexual o una biometría pueden desplazarse entre plataformas, nubes privadas, bases de datos, capturas de pantalla, sistemas de reconocimiento facial, mercados publicitarios, archivos policiales o circuitos pornográficos. Lo que fue emitido en un contexto íntimo puede reaparecer en un contexto laboral, jurídico, político, violento o comercial. El cuerpo deviene líquido no porque se libere plenamente de sus límites, sino porque pierde estabilidad contextual. Su circulación ya no depende exclusivamente de la voluntad de quien lo produjo.

La atomización, por su parte, designa la descomposición del cuerpo en unidades susceptibles de explotación. El cuerpo ya no es capturado únicamente como totalidad visible, sino como fragmento: rostro, voz, huella, iris, geolocalización, ritmo cardíaco, peso, ciclo menstrual, historial sexual, preferencias afectivas, búsquedas, contactos, gestos, patrones de sueño, tiempos de respuesta, emociones inferidas, trayectorias de consumo y regularidades conductuales. Cada fragmento puede ser separado del sujeto y re combinado en perfiles, predicciones, puntuaciones, segmentaciones, recomendaciones y decisiones automatizadas. El cuerpo deviene archivo operativo.

Shoshana Zuboff denomina capitalismo de la vigilancia a esta modalidad de acumulación basada en la extracción de excedente conductual y en la producción de mercados predictivos orientados a anticipar, modular y modificar comportamientos (Zuboff, 2019/2020). Nick Couldry y Ulises A. Mejías, mediante el concepto

de colonialismo de datos, permiten radicalizar esta lectura: la extracción digital no consiste únicamente en vigilar, sino en apropiarse de la vida humana como territorio de captura. Así como el colonialismo histórico anexó tierras, recursos y cuerpos, el colonialismo de datos anexa relaciones, hábitos, emociones, trayectorias, intimidades y formas de vida, convirtiéndolas en materia prima para el capitalismo informacional (Couldry & Mejías, 2019/2023). Nick Srnicek, por su parte, muestra que el capitalismo de plataformas se basa en infraestructuras privadas que intermedian relaciones sociales, concentran datos, producen dependencia y reorganizan mercados enteros a partir de la captura de información (Srnicek, 2016/2018).

El cibercuerpo colonial es, en consecuencia, carne-dato-mercancía. Su rostro puede entrenar sistemas de reconocimiento facial; su deseo puede alimentar mercados predictivos; su voz puede convertirse en muestra sintética; su ubicación puede monetizarse; su ciclo menstrual puede transformarse en dato comercial; su imagen sexual puede circular sin consentimiento; su atención puede ser capturada; su identidad puede convertirse en perfil; su vulnerabilidad puede ser segmentada; su ansiedad puede ser explotada publicitariamente; su diferencia puede ser convertida en nicho de mercado. El cuerpo digitalizado no es una extensión neutra del cuerpo físico: es una superficie de inscripción económica y política.

Esta pérdida de soberanía corporal-digital se intensifica cuando el cuerpo es convertido en infraestructura de autenticación. La biometría promete seguridad, comodidad y eficiencia, pero también desplaza el cuerpo hacia un régimen de identificación permanente. El cuerpo ya no solo “tiene” documentos; se convierte en documento. Ya no solo porta identidad; es leído como identidad. Esta mutación implica un desplazamiento decisivo: aquello que antes podía cambiarse, ocultarse o abandonar —una contraseña, una tarjeta, un nombre de usuario— queda sustituido por rasgos corporales difícilmente revocables. La cara, la voz, el iris, la huella o la marcha corporal pasan a funcionar como claves de acceso, pero también como superficies de vigilancia.

No obstante, esta situación no debe interpretarse exclusiva-



mente como pérdida. Sería insuficiente reducir la virtualización del cuerpo a alienación, captura o dominio total. Las tecnologías digitales también abren posibilidades de juego identitario, anonimato, multiplicación, performance, archivo, comunidad, pedagogía sexual, apoyo mutuo, activismo transnacional, memoria queer y experimentación estética. El cuerpo puede construir avatares, nombres, géneros, rostros, voces, ficciones y modos de presencia que no serían viables en espacios físicos regulados por la familia, el Estado, la medicina, la policía o la violencia comunitaria. Las plataformas pueden funcionar como dispositivos de captura, pero también como espacios de supervivencia, reconocimiento y fuga.

La cuestión crítica no consiste, por tanto, en decidir si la tecnología libera o domina en abstracto. La pregunta pertinente es bajo qué condiciones materiales, económicas, jurídicas, raciales, sexuales y afectivas opera cada tecnología. Una plataforma puede posibilitar comunidad queer y, al mismo tiempo, explotar datos íntimos. Un avatar puede abrir formas de experimentación subjetiva y, al mismo tiempo, reproducir cánones raciales, sexuales o capacitistas. Un sistema biométrico puede facilitar acceso a servicios y, al mismo tiempo, intensificar la vigilancia estatal. Una red social puede visibilizar cuerpos históricamente negados y, simultáneamente, convertir esa visibilidad en mercancía. Una inteligencia artificial puede asistir prácticas creativas y, al mismo tiempo, apropiarse de imágenes, voces y gestos sin consentimiento.

Aquí adquiere relevancia la noción de agencia material. La agencia no debe pensarse como propiedad exclusiva de un sujeto soberano que decide libremente desde fuera de los dispositivos. Tampoco debe disolverse en un determinismo tecnológico donde todo cuerpo queda completamente capturado. La agencia emerge en ensamblajes. Se produce en prácticas colectivas, hackeos feministas, redes queer, pedagogías digitales, reapropiaciones hormonales, protocolos de consentimiento, tecnologías comunitarias, archivos autónomos, cifrado, anonimato estratégico, reducción de daños, arte crítico, cuidados colectivos y disputas por la infraestructura. Precisamente porque el cuerpo es ensamblaje, puede también ser reensamblado.

La resistencia tecnosomática no consiste en rechazar toda técnica, sino en disputar quién diseña, posee, regula, interpreta y se beneficia de las técnicas que producen cuerpo. Esto exige pensar una soberanía corporal-digital que no se limite al derecho individual a la privacidad, sino que incluya derechos colectivos sobre los datos, la imagen, la biometría, la opacidad, el anonimato, el olvido, la portabilidad, la no discriminación algorítmica y la no explotación de la vulnerabilidad. El cuerpo que ya no termina en la piel requiere una política que tampoco termine en la defensa del organismo físico. Defender el cuerpo hoy implica defender también sus extensiones informacionales, sus rastros digitales, sus representaciones visuales, sus datos clínicos, sus perfiles sexuales, sus archivos biométricos y sus condiciones materiales de circulación.

En este sentido, el ciberfeminismo, el poshumanismo crítico, el realismo agentivo y la crítica del colonialismo de datos permiten reformular la tesis central de este trabajo: el cuerpo contemporáneo no es simplemente abierto, modificado o virtualizado; es producido como territorio de disputa entre formas de extracción y prácticas de reapropiación. La apertura del cuerpo puede convertirse en captura neoliberal cuando se traduce en visibilidad obligatoria, rendimiento, autocuantificación, deseo administrado, vigilancia biométrica y mercantilización de la diferencia. Pero también puede convertirse en condición de fuga cuando permite imaginar alianzas no esencialistas, cuerpos no normativos, comunidades distribuidas, archivos contrahegemónicos, tecnologías de cuidado y modos de existencia no reducibles al mercado.

El desafío político consiste, por tanto, en abrir el cuerpo sin convertirlo en colonia. Abrirlo a la experimentación, pero no a la extracción ilimitada; abrirlo a la tecnología, pero no a la propiedad corporativa de la vida; abrirlo a la multiplicidad identitaria, pero no a la segmentación mercantil; abrirlo a la visibilidad, pero no a la vigilancia; abrirlo a la modificación, pero no al mandato neoliberal de optimización; abrirlo al deseo, pero no a su administración algorítmica. La descolonización tecnosomática exige que la pregunta por el cuerpo se convierta en pregunta por las infraestructuras que

lo producen, los mercados que lo explotan, los algoritmos que lo clasifican, los archivos que lo conservan, las normas que lo hacen legible y las comunidades que pueden reapropiarlo.

## **CAPITALISMO GORE, NECROPOLÍTICA Y DESCOLONIZACIÓN TECNOSOMÁTICA: CUERPOS DESECHABLES, DIVERSIDAD CAPITALIZADA Y DISPUTA POR LA VIDA**

La crítica del cuerpo cyborg-performativo-colonial, del género hipertextualizado y de la capitalización neoliberal de la diferencia exige introducir una dimensión aún más radical: no todos los cuerpos son integrados al sistema como cuerpos optimizables, visibles o rentables en sentido positivo. Algunos cuerpos son incorporados mediante su deterioro, su abandono, su criminalización, su endeudamiento, su exposición a la violencia o su conversión en residuo social. El capitalismo contemporáneo no solo produce cuerpos deseables, productivos y mejorables; también produce cuerpos desechables. Allí donde ciertos sujetos son invitados a perfeccionarse, otros son abandonados a la precariedad, la muerte lenta, la frontera, la cárcel, la deuda, la enfermedad, el duelo, la violencia extractiva o la desaparición.

Achille Mbembe (2003) permite comprender esta distribución desigual de la exposición a la muerte mediante el concepto de necropolítica. Si la biopolítica foucaultiana permite analizar cómo el poder moderno administra la vida, la necropolítica muestra cómo determinados regímenes de poder deciden qué cuerpos pueden ser expuestos a la muerte, al daño, al abandono o a condiciones de existencia invivibles. La necropolítica no sustituye a la biopolítica, sino que la radicaliza: mientras algunos cuerpos son protegidos, optimizados, medicalizados y prolongados, otros son precarizados, endeudados, encarcelados, desplazados, racializados, militarizados o convertidos en cuerpos sacrificables.

Esta perspectiva permite ampliar la crítica del cibercuerpo colonial. El cuerpo contemporáneo no es únicamente un cuerpo co-

nectado, intervenido, performativo o farmacologizado. Es también un cuerpo diferencialmente vulnerable. La misma modernidad que promete salud, bienestar, seguridad, conectividad y libertad corporal produce zonas donde la vida se vuelve administrativamente abandonable. Fronteras militarizadas, cárceles, campos de refugiados, territorios extractivos, periferias urbanas, rutas migratorias, economías criminalizadas, mercados sexuales precarizados y espacios atravesados por violencia estatal o paraestatal muestran que la gestión contemporánea del cuerpo no se organiza solamente alrededor de la optimización, sino también alrededor de la exposición calculada al daño.

Sayak Valencia (2010), mediante la noción de capitalismo gore, incorpora una dimensión fundamental a este análisis. El capitalismo contemporáneo no mercantiliza únicamente bienes, servicios, imágenes, identidades o experiencias, sino también cuerpos susceptibles de daño, cuerpos precarizados, cuerpos violentados y cuerpos convertidos en espectáculo. El cuerpo puede devenir frontera, deuda, arma, botín, residuo, mercancía, amenaza, archivo de violencia y narrativa de supervivencia. El capitalismo gore permite comprender que la violencia extrema no es un accidente exterior al mercado, sino una de sus formas posibles de funcionamiento, especialmente en contextos atravesados por colonialidad, narcocapitalismo, masculinidades violentas, economías ilegales, extractivismo y precariedad estructural.

Desde esta perspectiva, el cuerpo precarizado produce valor incluso desde su deterioro. El sujeto agotado consume ansiolíticos, antidepresivos, estimulantes, terapias, suplementos, contenidos motivacionales y narrativas de superación. El cuerpo enfermo genera mercados médicos. El cuerpo inseguro alimenta industrias estéticas. El cuerpo endeudado sostiene economías financieras. El cuerpo migrante sostiene mercados laborales precarizados. El cuerpo encarcelado alimenta complejos penitenciarios. El cuerpo violentado produce espectáculo mediático. El cuerpo racializado justifica políticas securitarias. El cuerpo feminizado sostiene trabajos de cuidado invisibilizados. El cuerpo trans o queer puede ser simultáneamente celebrado como imagen de diversidad y expuesto a violencia, precariedad o exclusión material.

En este marco, el cibercuerpo colonial no es solo cuerpo productivo; es también cuerpo expuesto al daño rentable. La explotación no termina cuando el cuerpo se quiebra. El sistema puede seguir extrayendo valor de su fatiga, de su ansiedad, de su enfermedad, de su trauma, de su duelo, de su precariedad y de su deseo de reparación. Lauren Berlant (2011) ha mostrado cómo ciertas formas de vida contemporáneas se sostienen mediante apegos crueles: vínculos con promesas de bienestar, éxito o felicidad que, lejos de liberar al sujeto, lo mantienen atado a condiciones que deterioran su existencia. En este sentido, el sujeto neoliberal puede aferrarse a las mismas tecnologías, consumos y narrativas que prometen salvarlo mientras reproducen su agotamiento.

El sujeto sometido al sistema contemporáneo no es únicamente el obrero disciplinado de la fábrica clásica. Es el sujeto que se autogestiona como empresa, que internaliza la cultura del éxito, que transforma la fatiga en motivación, que convierte la ansiedad en productividad, que consume sustancias para sostener su rendimiento y que narra su sometimiento como elección personal. Su cuerpo deviene rentable incluso cuando se quiebra. La explotación se narra como resiliencia. El dolor se privatiza. El malestar estructural se convierte en problema psicológico individual. La supervivencia se estetiza como logro personal, mientras las causas sociales del daño permanecen intactas.

Esta lógica permite comprender la relación entre necropolítica y neoliberalismo. La violencia contemporánea no adopta únicamente la forma espectacular de la muerte directa. También opera como desgaste prolongado, como exposición diferencial al cansancio, la enfermedad, el hambre, la contaminación, la inseguridad habitacional, la soledad, la deuda, la vigilancia y la falta de cuidados. Judith Butler (2009) ha insistido en que no todas las vidas son reconocidas como igualmente llorables. Algunas vidas aparecen como vidas protegibles, narrables y dignas de duelo; otras son tratadas como pérdidas previsibles, estadísticas, daños colaterales o existencias ya devaluadas. La pregunta por el cuerpo contemporáneo debe incluir, por tanto, la pregunta por qué cuerpos importan, qué cuerpos duelen públicamente y qué cuerpos pueden ser abandonados sin escándalo.

Desde aquí resulta imprescindible distinguir entre diversidad capitalizada y disidencia política. La diversidad capitalizada es aquella que el mercado puede absorber sin transformar sus estructuras constitutivas: campañas publicitarias inclusivas, productos con simbología arcoíris, estéticas queer convertidas en tendencia de moda, cuerpos trans o no binarios aceptados exclusivamente cuando se ajustan a cánones de belleza, juventud, delgadez, blanquitud, productividad y consumo. Esta forma de diversidad no amenaza necesariamente al sistema; puede incluso reforzarlo al presentarlo como tolerante, moderno, plural y progresista.

La disidencia política, en cambio, no se limita a reclamar visibilidad dentro del mercado existente. Cuestiona la propia organización normativa del cuerpo, la familia, el sexo, el trabajo, la medicina, la propiedad, la nación, la reproducción, la frontera y la visibilidad. Mientras la diversidad capitalizada busca ser incluida en los circuitos dominantes de reconocimiento, la disidencia política interroga las condiciones mismas de ese reconocimiento. No pregunta solo quién puede aparecer, sino bajo qué condiciones aparece, quién se beneficia de esa aparición, qué cuerpos quedan fuera y qué formas de vida siguen siendo consideradas inaceptables.

Esta distinción permite formular una tesis central: las tecnologías contemporáneas del cuerpo trascienden la norma solo en apariencia cuando no alteran las condiciones materiales que la sostienen. Una cirugía puede producir un cuerpo aparentemente transgresor y, simultáneamente, adaptarlo a un canon normativo. Una plataforma puede permitir visibilidad queer y, al mismo tiempo, convertir esa visibilidad en mercancía. Una droga puede abrir experiencias de placer y, a la vez, inscribirse en un mercado de dependencia, rendimiento o anestesia. Una identidad digital puede desafiar el binarismo y, simultáneamente, quedar atrapada en etiquetas comercializables. Una práctica sexual puede subvertir la moral tradicional y, al mismo tiempo, reproducir jerarquías de género, raza, clase, edad, capacidad o capital erótico.

Lisa Duggan (2002) ayuda a comprender esta captura mediante el concepto de homonormatividad: una forma de inclusión LGBT

compatible con el neoliberalismo, orientada hacia la privacidad, el consumo, el matrimonio, la propiedad, la respetabilidad y la despolitización. Jasbir Puar (2007) radicaliza esta crítica mediante la noción de homonacionalismo, al mostrar cómo ciertos cuerpos LGBT pueden ser incorporados como prueba de modernidad nacional o civilizatoria, mientras otros cuerpos queer, trans, racializados, migrantes, pobres o musulmanes son criminalizados, patologizados o convertidos en amenaza. El sistema no incluye la diferencia de manera homogénea; selecciona qué diferencias resultan rentables, presentables o útiles para sus relatos de progreso.

Lo mismo ocurre con la diversidad corporal, funcional, racial o estética. El mercado puede celebrar la diferencia cuando esta se vuelve imagen vendible, pero tiende a excluirla cuando exige redistribución, reparación histórica, transformación institucional o crítica de la propiedad. El cuerpo diverso es aceptado con mayor facilidad cuando no incomoda la lógica de la productividad, la belleza, la juventud, la capacidad, la higiene, el consumo y la obediencia. La diversidad capitalizada funciona, así, como una política de superficie: amplía la representación sin necesariamente alterar la estructura material de la desigualdad.

No obstante, la crítica no debe derivar en una condena total de las tecnologías corporales, digitales, químicas o quirúrgicas. Resultaría políticamente insuficiente y teóricamente limitado sostener que toda intervención corporal constituye alienación o que toda mediación tecnológica equivale a dominación. Las mismas tecnologías que capitalizan el cuerpo pueden convertirse en instrumentos políticos de resistencia. Las hormonas pueden integrarse en procesos de autodeterminación trans; la cirugía puede constituir reparación, afirmación o supervivencia; las plataformas pueden generar contraculturas, redes de apoyo, pedagogías queer, archivos de memoria y comunidades de cuidado; las drogas pueden ser abordadas desde políticas de reducción de daños y no desde el castigo moral; la medicina puede ser disputada desde epistemologías feministas, trans, antirracistas y comunitarias; el archivo digital puede servir para producir memoria de vidas históricamente borradas.

La cuestión, por tanto, no radica en si las tecnologías corporales liberan o dominan en términos abstractos. La cuestión pertinente es bajo qué condiciones materiales, políticas, médicas, económicas y simbólicas operan. Una tecnología puede ser dispositivo de captura o instrumento de fuga. Puede normalizar o desnormalizar. Puede mercantilizar la diferencia o abrir espacios de existencia para cuerpos históricamente negados. Puede reforzar la heteronorma o desestabilizarla. Puede producir sujetos dóciles o comunidades insumisas. Su sentido político no está dado de antemano; depende de las relaciones de poder, acceso, propiedad, cuidado y reconocimiento que la atraviesan.

Aquí emerge la necesidad de una descolonización tecnosomática. Si el cuerpo contemporáneo es excedido, intervenido, anexo, digitalizado y colonizado, la respuesta crítica no puede consistir en reivindicar un retorno nostálgico a un cuerpo natural anterior a la técnica. Tal cuerpo no existe. Como ya sugería Haraway (1991), todo cuerpo humano se halla mediado por lenguaje, cultura, herramientas, afectos, cuidados, símbolos, sustancias, normas y tecnologías. La cuestión política no reside en oponer cuerpo y técnica, sino en disputar las técnicas que producen cuerpo.

Una descolonización tecnosomática implicaría, en primer lugar, reconocer la historicidad radical del cuerpo. Ninguna corporalidad es puramente natural ni universal. Los cuerpos se producen en condiciones concretas de raza, género, clase, sexualidad, edad, capacidad, territorio, colonialidad y acceso tecnológico. Descolonizar el cuerpo exige desarticular las jerarquías que presentan ciertos cuerpos como medida universal de lo humano y otros como desviados, exóticos, atrasados, corregibles, improductivos o disponibles.

En segundo lugar, implicaría politizar los anexos químicos. Las sustancias que modifican la percepción, el estado de ánimo, la fertilidad, el deseo, el dolor, el sueño o el género no deben reducirse ni a mercancías privadas ni a objetos de control penal. Deben pensarse desde una ética colectiva de acceso, cuidado, reducción de daños, autonomía, información, justicia sanitaria y crítica de la industria farmacéutica. La interrogación pertinente no es únicamente



qué consume un cuerpo, sino qué régimen social produce su necesidad, su prohibición, su dependencia, su criminalización o su posibilidad de uso.

En tercer lugar, implicaría politizar los anexos quirúrgicos, estéticos y prostéticos. Las intervenciones corporales deben situarse en la tensión entre autonomía y norma, entre reparación y mercado, entre afirmación subjetiva y mandato estético. Descolonizar el cuerpo no consiste en condenar toda modificación corporal, sino en liberar dicha modificación de jerarquías racistas, sexistas, capacitistas, clasistas, edadistas y patologizantes. Una cirugía, una prótesis, una hormona o una intervención estética no son en sí mismas emancipadoras ni alienantes: su sentido depende de las condiciones en que se producen, se desean, se financian, se regulan y se interpretan.

En cuarto lugar, una descolonización tecnosomática exigiría el reconocimiento de una soberanía corporal-digital. Si el cuerpo se extiende en datos, imágenes, perfiles, historiales clínicos, biometrías, geolocalizaciones, archivos sexuales y trazas algorítmicas, los derechos sobre el cuerpo deben incluir derechos sobre la información corporal, la imagen, la intimidad, la circulación digital, la opacidad, el anonimato, el olvido y la no explotación algorítmica. La soberanía corporal ya no puede circunscribirse al organismo físico. Debe incluir el cibercuerpo. En este punto, las críticas al capitalismo de vigilancia resultan fundamentales, pues muestran que la experiencia corporal digitalizada puede convertirse en materia prima para la predicción, la modificación conductual y la acumulación de valor (Zuboff, 2019).

Finalmente, una descolonización tecnosomática requiere formas colectivas de reapropiación. El sujeto individual no puede enfrentar de manera aislada las infraestructuras globales de extracción, vigilancia, medicalización, endeudamiento y capitalización del deseo. Se requieren comunidades, marcos regulatorios, políticas públicas, pedagogías críticas, redes feministas y queer, prácticas artísticas, hackeos feministas, cuidados colectivos, archivos disidentes, economías no extractivas de la visibilidad y formas de justicia sanitaria, sexual, digital y ambiental.

La descolonización tecnosomática no propone cerrar el cuerpo ni negar sus posibilidades de transformación. Propone abrirlo de otro modo. Abrir el cuerpo sin convertirlo en colonia. Abrirlo sin entregarlo por completo al mercado, al dato, al canon, a la vigilancia, a la industria farmacéutica, a la cirugía normativa, a la moral del rendimiento o a la espectacularización de la diferencia. Abrirlo como espacio de relación, cuidado, memoria, placer, reparación, experimentación y resistencia colectiva.

En este sentido, la cuestión de fondo no es si el cuerpo contemporáneo debe permanecer natural o volverse técnico. Esa oposición resulta insuficiente. La pregunta decisiva es quién gobierna las técnicas que producen cuerpo, quién se beneficia de ellas, quién accede a sus promesas, quién soporta sus costes y qué formas de vida permiten o bloquean. Frente al capitalismo neoliberal, gore y necropolítico, la tarea crítica consiste en disputar el sentido de la apertura corporal: impedir que toda posibilidad devenga mercancía, que toda diferencia sea neutralizada como estilo, que todo dolor sea privatizado como fracaso individual y que todo cuerpo vulnerable sea convertido en residuo.

La descolonización tecnosomática sería, entonces, una política de la vida contra la administración desigual de la muerte; una política del cuerpo contra su conversión en capital; una política del deseo contra su captura algorítmica; una política de la diferencia contra su domesticación mercantil; y una política del cuidado contra la necroeconomía que decide qué cuerpos merecen futuro y cuáles pueden ser sacrificados.

## **CONCLUSIÓN: EL CUERPO QUE YA NO TERMINA EN LA PIEL**

El cuerpo contemporáneo ya no termina en la piel. Se prolonga en la hormona, en la droga, en el psicofármaco, en la prótesis, en la cirugía, en el diagnóstico, en la pantalla, en el algoritmo, en el dato, en la imagen, en el perfil digital, en la biometría, en la norma

de género, en el deseo administrado, en la exposición mediática y en la narrativa neoliberal de éxito. Esta expansión no debe interpretarse exclusivamente como progreso técnico, democratización de la experiencia corporal o emancipación automática. Constituye también una forma histórica de invasión, anexión, extracción y gobierno. El cuerpo se abre, pero esa apertura no ocurre en un vacío político: se produce dentro de un capitalismo neoliberal que convierte la vida en inversión, la salud en obligación, la diferencia en mercancía, el deseo en dato y la subjetividad en empresa.

Desde esta perspectiva, el cuerpo no puede comprenderse como una realidad natural, cerrada o anterior al poder. La biopolítica permitió pensar el cuerpo moderno como efecto de dispositivos que administran la vida, clasifican poblaciones, producen normalidades y convierten la existencia corporal en objeto de saber, vigilancia y gobierno (Foucault, 1976/2005, 2004). Sin embargo, esta crítica debe ampliarse desde la colonialidad, porque la administración moderna de la vida nunca se distribuyó de manera igualitaria. La modernidad produjo cuerpos protegidos y cuerpos sacrificables; cuerpos soberanos y cuerpos disponibles; cuerpos blancos, masculinos, propietarios y racionalizados como medida de humanidad, frente a cuerpos racializados, feminizados, colonizados, sexualizados, explotados o corregibles (Quijano, 2000; Lugones, 2007).

El cuerpo contemporáneo aparece así como un cuerpo excedido, intervenido, invadido y colonial. Excedido, porque ya no coincide con sus límites orgánicos; intervenido, porque es tomado por saberes médicos, jurídicos, sexuales, digitales, farmacológicos y económicos; invadido, porque las tecnologías penetran su materialidad molecular, quirúrgica, afectiva, visual e ideológica; y colonial, porque se convierte en territorio de apropiación productiva, reproductiva, sexual, estética, farmacológica, biométrica y algorítmica. El cuerpo no es simplemente habitado por el sujeto: es disputado por instituciones, mercados, plataformas, Estados, industrias médicas, imaginarios normativos y economías de extracción.

Haraway, Butler y Preciado permiten formular esta condición como un ensamblaje cyborg-performativo-tecnosomático. El *cyborg*

de Haraway desestabiliza la ficción de un cuerpo natural anterior a la técnica: todo cuerpo está mediado por tecnologías, discursos, máquinas, guerras, laboratorios, herramientas, parentescos e imaginarios científicos (Haraway, 1991). Butler mostró que el sexo y el género no son verdades corporales previas a la norma, sino materializaciones reiteradas de regímenes de inteligibilidad que producen aquello que presentan como natural (Butler, 1990, 1993). Preciado radicalizó esta crítica al demostrar que el género y la sexualidad contemporáneos son también molécula, hormona, prótesis, pornografía, cirugía, documento legal, protocolo médico e industria farmacológica: es decir, producción tecnosomática directa (Preciado, 2008).

No obstante, la apertura *cyborg* del cuerpo no garantiza por sí misma una política emancipadora. El cuerpo híbrido, intervenido y técnicamente ampliado puede ser también el cuerpo más funcional al capitalismo neoliberal: flexible, actualizable, disponible, medible, optimizable, productivo y rentable. La performatividad expandida ya no opera únicamente mediante gestos, discursos o sanciones sociales; se entrena, se ingiere, se inyecta, se opera, se filtra, se cuantifica, se publica y se monetiza. La norma se vuelve química, quirúrgica, farmacológica, estética, algorítmica y digital. El sujeto no solo obedece normas externas: aprende a desear su propia optimización.

La hipótesis central que atraviesa estas conclusiones sostiene que el cuerpo se ha convertido en una zona privilegiada de extracción neoliberal. Esta afirmación no funciona solamente como metáfora crítica, sino como clave analítica para comprender la mutación del capitalismo avanzado. El capitalismo industrial explotaba fundamentalmente la fuerza de trabajo; el capitalismo tecnosomático extrae además imagen, deseo, emoción, salud, identidad, sexualidad, fertilidad, rendimiento, diagnóstico, perfil, biometría y datos. Ya no se limita a apropiarse de lo que el cuerpo produce: convierte al propio cuerpo en superficie productiva. Extrae valor del cuerpo que trabaja, pero también del cuerpo que se medica, que se entrena, que descansa mal, que enferma, que se compara, que se exhibe, que desea, que consume, que envejece, que modifica su apariencia y que deja huella digital.

La metáfora del cuerpo-yacimiento permite nombrar esta operación. Del mismo modo que el capitalismo colonial excavó territorios, minas, bosques, mares y suelos para extraer materias primas, el capitalismo tecnosomático excava hoy la intimidad corporal para extraer atención, datos, deseo, salud, belleza, juventud, placer, rendimiento, emociones, fertilidad e identidad. El cuerpo funciona como una mina aparentemente privada, pero permanentemente conectada a circuitos de valorización económica. Cada gesto, síntoma, búsqueda, imagen, práctica sexual, medición biométrica, intervención estética o expresión emocional puede convertirse en materia prima para industrias que prometen bienestar, libertad, cuidado o reconocimiento, mientras transforman la vida en valor económico.

La diferencia respecto al extractivismo colonial clásico reside en que el territorio colonizado ya no se sitúa únicamente fuera del sujeto, sino también en su interior. La nueva frontera extractiva se desplaza hacia la piel, el rostro, las hormonas, la ansiedad, el cansancio, la tristeza, el sueño, la autoestima, la sexualidad, la fertilidad, el deseo, la memoria, la imagen y los datos. El cuerpo deviene una **frontera colonial interior**: aparentemente autónoma, pero organizada por mercados, diagnósticos, algoritmos, protocolos médicos, ideales estéticos, tecnologías biomédicas y promesas de autorrealización. La colonización ya no necesita presentarse siempre como imposición externa; puede aparecer como autocuidado, elección, empoderamiento, visibilidad, mejora personal o soberanía corporal.

Esta extracción no opera de manera neutral ni igualitaria. El capitalismo no construye todos los cuerpos bajo las mismas condiciones, no extrae de ellos el mismo tipo de valor ni los expone a los mismos riesgos. Su lógica es constitutivamente excluyente, porque prolonga y actualiza jerarquías históricas de género, raza, clase, edad, sexualidad, capacidad, territorio y nacionalidad. La modernidad colonial, intensificada tras la conquista de América, no solo ocupó tierras, minas, mares y rutas comerciales; clasificó cuerpos, disciplinó sexualidades, racializó poblaciones, subordinó mujeres, destruyó saberes no europeos y produjo una moral cristiano-imperial cada vez más restrictiva, sexualmente normativa y políticamente funcional a la acumulación (Quijano, 2000; Lugones, 2007; Federici, 2010).

La colonialidad no fue únicamente económica o territorial; fue también corporal, sexual, reproductiva, epistémica y afectiva. Configuró determinados cuerpos como racionales, blancos, masculinos, propietarios, modernos y soberanos, mientras otros fueron producidos como disponibles, explotables, hipersexualizados, serviles, atrasados, sacrificables o corregibles. La administración moderna de la vida no incidió de forma uniforme sobre todas las corporalidades. Allí donde ciertos cuerpos fueron protegidos como población nacional, ciudadanía o propiedad, otros fueron expuestos a la esclavitud, el trabajo forzado, la violencia sexual, el despojo, la evangelización compulsiva, la experimentación y la eliminación cultural. La biopolítica moderna no puede separarse, por tanto, de una geopolítica colonial de la vida y de la muerte (Foucault, 2005; Mbembe, 2011; Quijano, 2000).

En esta genealogía, la matriz heterocentrada cumple una función decisiva. No se trata solo de una norma sexual, sino de una arquitectura socioeconómica y política que organiza la reproducción de la vida, la filiación, la herencia, el parentesco, la familia, la división sexual del trabajo y la legitimidad de los cuerpos. La heterosexualidad obligatoria funciona como tecnología de gobierno: define qué cuerpos deben reproducir la vida, qué cuerpos deben sostener el cuidado, qué deseos son reconocidos como legítimos y qué formas de existencia son expulsadas hacia la desviación, la anormalidad o la sospecha (Rich, 1980; Wittig, 2006; Butler, 2007).

El patriarcado no aparece entonces como residuo arcaico, sino como forma histórica de organización económica, política y libidinal del capitalismo. La feminidad cuidadora, la maternidad obligatoria, la masculinidad propietaria, la familia normativa, la infancia domesticada y la sexualidad regulada forman parte de una misma economía moral de la reproducción. La acumulación capitalista no puede separarse de la producción histórica de cuerpos útiles, dóciles, reproductivos y productivos. La subordinación del trabajo reproductivo, la disciplina de la sexualidad femenina, el control de la fertilidad, la persecución de las brujas y la imposición de la familia heteropatriarcal constituyeron condiciones materiales de la formación del capitalismo moderno (Federici, 2010; Pateman, 1995).

Las mujeres continúan ocupando un lugar central en la extracción reproductiva, afectiva, estética y emocional. Se extrae de ellas trabajo de cuidado, disponibilidad afectiva, juventud, belleza, fertilidad, deseo, imagen, docilidad emocional y capacidad de sostener la vida de otros. La violencia capitalista sobre los cuerpos feminizados no se limita a la explotación laboral formal; atraviesa la maternidad, la sexualidad, la belleza, la salud mental, la autoimagen, el envejecimiento, la medicalización, el trabajo doméstico, el consumo cosmético y la obligación de sostener emocionalmente vínculos, instituciones y comunidades. La mujer es interpelada simultáneamente como sujeto libre, cuerpo deseable, trabajadora productiva, cuidadora inagotable, consumidora responsable y administradora de su propia vulnerabilidad.

Las personas LGBTQ+ son incorporadas de forma ambivalente en el sistema de extracción. Por un lado, pueden encontrar en las tecnologías corporales y digitales espacios de reconocimiento, comunidad, deseo, archivo, transición, cuidado y fuga. Por otro, su incorporación al capitalismo de la visibilidad no se produce de manera homogénea ni inocente. Determinadas formas de diversidad sexual y de género son celebradas cuando resultan rentables, estéticas, familiares, urbanas, blancas, productivas y políticamente moderadas. Otras continúan siendo castigadas, exotizadas, patologizadas, criminalizadas o abandonadas cuando no se ajustan a los modelos dominantes de belleza, respetabilidad, consumo, productividad o legibilidad institucional (Duggan, 2002; Puar, 2007; Muñoz, 2009).

Las infancias, a su vez, aparecen como sujetos especialmente capturados por el capitalismo digital avanzado. No solo son destinatarias tempranas del consumo, sino también productoras involuntarias de datos, imágenes, patrones de atención, emociones medibles, preferencias anticipadas y trayectorias de vigilancia. La infancia digitalizada queda atravesada por pedagogías algorítmicas, economías de la atención, vigilancia parental, entretenimiento extractivo, publicidad personalizada, medicalización del comportamiento y normalización temprana de identidades competitivas. El capitalismo no espera a que los cuerpos estén plenamente formados

para explotarlos; participa activamente en su construcción sensible, afectiva, imaginaria y deseante.

Los anexos químicos permiten observar con especial claridad esta ambivalencia. Drogas, psicofármacos, estimulantes, sedantes, ansiolíticos, antidepresivos, hormonas, anticonceptivos, suplementos y sustancias recreativas no son simples añadidos externos al cuerpo. Son tecnologías de producción somática: regulan el ánimo, modulan el deseo, organizan el sueño, intensifican el placer, administran el dolor, sostienen la productividad y producen identidades clínicas. Pueden abrir experiencias perceptivas, sexuales, rituales o comunitarias; pero también pueden extender la jornada laboral, sostener el agotamiento, anestesiar el sufrimiento social y generar mercados de regulación química.

El cuerpo que se droga para trabajar no se sitúa al margen del capitalismo: ocupa su centro necroeconómico. Produce rendimiento, genera consumo, sostiene narrativas de resiliencia y continúa siendo rentable incluso desde su deterioro. La medicalización del malestar puede aliviar sufrimientos reales, pero también puede privatizar contradicciones sociales. La ansiedad, la fatiga, el insomnio, la depresión o el agotamiento no son únicamente desajustes individuales; pueden ser síntomas de una organización social basada en la precariedad, la competencia, la disponibilidad permanente y la obligación de rendimiento (Conrad, 2007; Dumit, 2012; Rose, 2007). El capitalismo no solo explota cuerpos sanos: también administra cuerpos dañados.

El fenómeno del chemsex muestra, además, que el deseo contemporáneo no puede pensarse fuera de ensamblajes químicos, digitales, pornográficos, afectivos y urbanos. La sustancia no actúa sola: se articula con aplicaciones de geolocalización, imágenes corporales, masculinidades, soledad, búsqueda de pertenencia, códigos sexuales, jerarquías del deseo y mercados farmacológicos. En este punto, la sexualidad se revela como una práctica tecnosomática: el deseo se produce entre moléculas, pantallas, perfiles, cuerpos disponibles, algoritmos y expectativas de rendimiento erótico (Race, 2009). No hay deseo puro anterior a la técnica; hay dispositivos históricos que organizan qué cuerpos se vuelven deseables, qué placeres se legitiman y qué riesgos se distribuyen de manera desigual.



La colonización del cuerpo saludable profundiza esta crítica. La salud, el fitness, la dieta, el autocuidado, la medicina antienviejecimiento y la estética corporal pueden constituir prácticas legítimas de placer, afirmación y supervivencia. Pero también pueden operar como tecnologías neoliberales de normalización cuando transforman el cuerpo sano en signo moral de éxito, autocontrol y responsabilidad individual. El cuerpo tonificado, joven, delgado, activo y emocionalmente funcional aparece como prueba de virtud; el cuerpo cansado, enfermo, gordo, envejecido, discapacitado o improductivo se interpreta como fracaso personal. Así, la desigualdad estructural se traduce en culpa corporal. La salud deja de ser derecho colectivo y se convierte en capital individual.

El análisis del género hipertextualizado muestra que internet no elimina la heteronorma, sino que la hace circular mediante imágenes, filtros, etiquetas, tutoriales, perfiles, pornografías, retos virales, cirugías, consumos y pedagogías informales de la feminidad y la masculinidad. La feminidad tradicional se actualiza como feminidad optimizada: joven, deseable, visible, delgada, bella, emocionalmente competente y sexualmente disponible. La masculinidad tradicional se reconfigura como masculinidad de rendimiento: musculada, competitiva, sexualmente activa, económicamente exitosa, emocionalmente controlada y físicamente dominante. La heteronorma no desaparece; se vuelve estética, flexible, digital y consumible.

La teoría queer permite comprender que la norma no desaparece cuando se flexibiliza. Al contrario: puede volverse más eficaz cuando se presenta como libertad individual, elección estética, identidad de consumo o diversidad mercantilizada. Butler mostró la producción normativa del género; Rubin evidenció las jerarquías morales de la sexualidad; Sedgwick permitió pensar la visibilidad y el armario como regímenes de saber; Warner criticó la heteronormatividad como organización de la intimidad y la ciudadanía; Halberstam abrió una crítica queer del éxito, la productividad y la respetabilidad; Muñoz pensó la desidentificación como estrategia de supervivencia y futuro para sujetos queer racializados; Duggan y Puar mostraron cómo el neoliberalismo y el Estado pueden absor-

ber ciertas diferencias sexuales bajo formas homonormativas y homonacionalistas (Butler, 1990, 1993, 2004; Rubin, 1984; Sedgwick, 1990; Warner, 1999; Halberstam, 2011; Muñoz, 1999, 2009; Duggan, 2002; Puar, 2007).

Desde esta perspectiva, el capitalismo contemporáneo no necesita destruir la diferencia; puede administrarla. No necesita prohibir toda disidencia; puede rentabilizarla. No necesita imponer siempre una norma rígida; puede producir una multiplicidad de estilos, identidades, corporalidades y estéticas que continúan organizadas por jerarquías de género, raza, clase, edad, belleza, capacidad, productividad y deseo. La diferencia se permite cuando puede ser clasificada; se celebra cuando puede ser consumida; se amplifica cuando genera datos; se protege cuando no amenaza la estructura que la hace rentable. La diversidad capitalizada es aceptada cuando resulta presentable, consumible, estética, joven, rentable, urbana, blanca, productiva o despolitizada. La disidencia política comienza allí donde la diferencia deja de pedir inclusión superficial y cuestiona las estructuras que producen desigualdad, normalidad, propiedad, familia, nación, medicina, trabajo, sexualidad y visibilidad.

La libertad corporal contemporánea queda así profundamente condicionada. El sistema no solo captura cuerpos, deseos, afectos, imágenes y datos; produce también el marco desde el cual esas capturas aparecen como elección, autocuidado, empoderamiento, bienestar, soberanía corporal o autorrealización. El sujeto parece actuar libremente sobre su cuerpo, pero actúa dentro de una arquitectura de deseos socialmente fabricada. Parece elegir, pero elige entre opciones ya jerarquizadas por el mercado, la medicina, la estética, la heterosexualidad normativa, la productividad, la visibilidad y la optimización. La dominación contemporánea no se limita a prohibir; produce deseos de adecuación. No solo reprime; seduce. No solo impone; invita a participar en la propia normalización (Brown, 2016; Han, 2014).

Esta lógica reitera la narrativa profunda del capitalismo actual: no deja plenamente abierta la libertad de acción, sino que organiza el campo de lo posible bajo normas, pautas e intenciones ajenas

a los derechos, beneficios y deseos del sujeto sobre el que recae la extracción. La extracción se presenta como libertad, pero muchas veces opera como dependencia; se presenta como elección, pero con frecuencia funciona como adaptación; se presenta como empoderamiento, pero puede intensificar la obligación de adecuarse a las formas dominantes de visibilidad, belleza, productividad, salud y rendimiento. El cuerpo se abre, pero lo hace dentro de un sistema que define qué aperturas son valiosas, cuáles son rentables, cuáles son legítimas y cuáles deben permanecer en los márgenes.

La necropolítica y el capitalismo gore obligan a incorporar otra dimensión: no todos los cuerpos son capturados bajo la forma de la optimización. Algunos son administrados bajo la forma del abandono, la violencia, la precariedad y la muerte lenta. Mbembe (2003) permite comprender cómo ciertos cuerpos son expuestos diferencialmente a la muerte o a condiciones invivibles. Valencia (2010) muestra que el capitalismo contemporáneo puede convertir el daño, la violencia, la espectacularización y la precarización del cuerpo en formas de acumulación. Allí donde algunos cuerpos son invitados a perfeccionarse, otros son convertidos en residuos sociales, amenazas, mercancías violentadas, cuerpos fronterizos, cuerpos encarcelados, cuerpos endeudados o cuerpos sacrificables.

El cuerpo tecnosomático no es solo un cuerpo productivo; también es un cuerpo expuesto al daño rentable. El sistema obtiene valor tanto de la imagen del cuerpo exitoso como del deterioro del cuerpo quebrado. Obtiene valor de la belleza y de la inseguridad, del rendimiento y del agotamiento, de la salud y de la enfermedad, de la diversidad y de su mercantilización, del deseo y de su frustración, de la visibilidad y de la vigilancia, de la supervivencia y de su narrativa motivacional. Incluso el dolor puede convertirse en mercancía cuando se privatiza como trauma individual, se estetiza como resiliencia y se separa de las estructuras que lo producen.

Ahora bien, esta crítica no debe conducir a una lectura cerrada, fatalista o determinista de la corporalidad contemporánea. Precisamente porque el cuerpo actual se encuentra abierto, intervenido, digitalizado, performado, hormonado, protésico, visible y tecnoló-

gicamente expandido, también puede convertirse en herramienta de acción política, reapropiación, ironía, parodia y supervivencia. La performatividad, tal como permite pensar Butler, nunca reproduce la norma de manera perfecta ni definitiva. Toda repetición contiene la posibilidad del fallo, del exceso, del desplazamiento, de la cita paródica y de la interrupción. Allí donde la norma intenta fijar identidades, los cuerpos pueden torcer sus signos; allí donde el sistema exige legibilidad, pueden producir opacidad; allí donde el mercado busca marca, pueden producir comunidad, desidentificación y fuga (Butler, 2007; Butler, 2022).

Las neocorporalidades abiertas —cuerpos trans, queer, crip, racializados, gordos, envejecidos, enfermos, protésicos, hormonados, digitalizados, disidentes o no normativos— no deben ser pensadas únicamente como efectos pasivos de la colonización tecnocapitalista. También pueden constituir formas de contraescritura corporal. Su potencia reside en mostrar que la norma no es naturaleza, sino repetición; que la identidad no es esencia, sino campo de disputa; que la diferencia no tiene por qué convertirse necesariamente en mercancía; y que el cuerpo no está condenado a ser solo yacimiento de extracción. En los márgenes de la norma se producen prácticas de supervivencia, alianzas afectivas, lenguajes propios, modos de cuidado, archivos disidentes y formas de vida que no encajan plenamente en la gramática productiva del capitalismo (Halberstam, 2018; Kafer, 2013; Muñoz, 2020).

La teoría queer debe conservar, en consecuencia, su potencia negativa, crítica y desestabilizadora. No basta con afirmar identidades ni con ampliar catálogos de representación si las condiciones de aparición siguen gobernadas por el mercado, la plataforma, la blanquitud, la respetabilidad, la productividad y la estetización de la diferencia. La cuestión no es únicamente aparecer en la pantalla, sino transformar las estructuras que deciden qué cuerpos aparecen, cómo aparecen, para quién aparecen, bajo qué riesgo aparecen y quién obtiene valor de esa aparición. Una política queer crítica no puede limitarse a reclamar inclusión en el mercado de la visibilidad; debe disputar las condiciones económicas, coloniales, tecnológicas y afectivas que convierten la vida disidente en mercancía.

En este punto, la magia introduce una dimensión decisiva. No debe entenderse como evasión irracional, superstición, folclore u ornamento espiritual, sino como categoría crítica capaz de nombrar aquello que el capitalismo no puede absorber completamente: la imaginación, la intuición, el símbolo, la presencia, el vínculo, la creatividad, la comunidad, la potencia sensible y la capacidad de producir mundos. En Leonor Silvestri, especialmente en *Magia heterocapitalística y brujería anti(psi)stema*, la magia aparece como un terreno de disputa frente a la producción de subjetividades dóciles por parte del heterocapitalismo. Su valor político reside precisamente en que no se ajusta plenamente a los parámetros del cálculo capitalista: no mide, no optimiza, no transparenta, no rentabiliza; invoca, compone, deshace, imagina y abre (Silvestri, 2024).

La magia permite pensar una contra-construcción del cuerpo capitalista. Frente al cuerpo funcional, productivo, sano, reproductivo, transparente, heterocentrado, diagnosticable y rentable, la brujería nombra cuerpos opacos, indóciles, frágiles, deseantes, comunitarios, sensibles y no reconciliados con la norma. La magia no niega la materialidad del cuerpo; por el contrario, la intensifica como espacio de experiencia, memoria, afecto, vulnerabilidad y creación. Allí donde el capitalismo tecnosomático convierte el cuerpo en dato, rendimiento, marca, diagnóstico, mercancía o perfil, la magia recuerda que el cuerpo conserva una potencia que excede la utilidad: la capacidad de imaginar, crear, vincularse, sanar colectivamente, parodiar la norma y producir contrahechizos frente a la violencia del orden dominante.

La persecución histórica de la brujería puede leerse, en este sentido, como una antesala narrativa y política del capitalismo productivo, extractivo, normativo y reglado. La Inquisición y la caza de brujas no combatieron únicamente creencias consideradas heréticas o supersticiosas; combatieron saberes corporales, curativos, sexuales, comunitarios y femeninos que escapaban a la mediación masculina, eclesial, colonial y estatal. La bruja condensaba una amenaza porque representaba un cuerpo que sabía, que curaba, que abortaba, que acompañaba partos, que transmitía conocimientos, que goza-

ba, que se reunía con otras, que pactaba con fuerzas no autorizadas y que sostenía formas de vida no plenamente domesticadas por la moral productiva. La caza de brujas fue, por ello, una guerra contra cuerpos que no se ajustaban al nuevo orden de la reproducción capitalista (Federici, 2010; Ehrenreich y English, 2010).

Frente al cuerpo-yacimiento del capitalismo puede proponerse, entonces, la imagen del cuerpo-hechizo. El cuerpo-yacimiento es aquel del que el capital extrae datos, deseo, belleza, salud, fertilidad, rendimiento, emoción, visibilidad y valor. El cuerpo-hechizo, en cambio, es aquel que interrumpe esa extracción porque no se deja reducir por completo a recurso, función o mercancía. No es un cuerpo puro ni exterior al poder, sino un cuerpo que aprende a torcer sus signos, a producir zonas de opacidad, a componer con restos, a convertir la herida en archivo, la rareza en potencia, la fragilidad en alianza, la enfermedad en saber situado, la disidencia en parentesco y la imaginación en herramienta política.

Esta potencia mágico-política dialoga con la propuesta de Haraway de seguir con el problema y habitar los bordes del Chthuluceno. No se trata de buscar pureza, salvación o retorno a una naturaleza intacta, sino de aprender a vivir entre ruinas, contaminaciones, ensamblajes, parentescos inesperados y formas de vida no inocentes. Los cuerpos contemporáneos, precisamente porque están dañados, abiertos, intervenidos, conectados, excedidos y atravesados por múltiples dispositivos de poder, pueden producir también formas de imaginación que no se limiten a reproducir el orden dominante. En los bordes del Chthuluceno, la supervivencia no es pasividad, sino práctica creativa de recomposición; no es adaptación dócil, sino invención de modos de existencia allí donde el sistema solo reconoce residuo, patología, improductividad o fracaso (Haraway, 2019).

Por ello, la interrogación decisiva no consiste en recuperar un cuerpo puro, cerrado o anterior a la técnica. Tal cuerpo no existe. Todo cuerpo humano está mediado por lenguaje, cultura, herramientas, sustancias, afectos, cuidados, normas, técnicas y relaciones sociales. La pregunta pertinente es cómo habitar cuerpos inevitablemente técnicos sin entregarlos por completo a la extracción;

cómo abrir el cuerpo sin convertirlo en colonia; cómo modificarlo sin someterlo a la norma; cómo virtualizarlo sin perderlo en el dato; cómo experimentar con la conciencia sin mercantilizarla; cómo producir cibercuerpos capaces de fuga, pero también de cuidado; capaces de excederse, pero no de ser consumidos por el exceso impuesto por el capital.

Una política crítica del cuerpo debe orientarse, por tanto, hacia una descolonización tecnosomática. Esta no implica rechazar toda tecnología corporal, sino disputar sus condiciones de producción, acceso, uso, propiedad y sentido. Descolonizar el cuerpo significa politizar los anexos químicos desde la reducción de daños, la justicia sanitaria, la autonomía informada y la crítica de la industria farmacéutica. Significa politizar los anexos quirúrgicos, estéticos y prostéticos desde la tensión entre afirmación subjetiva y mandato normativo. Significa reconocer una soberanía corporal-digital que incluya derechos sobre la imagen, los datos, la biometría, la intimidad, el anonimato, la opacidad, el olvido y la no explotación algorítmica. Significa construir comunidades capaces de resistir la captura individualizante del mercado.

Esta descolonización exige también una transformación radical del modo en que se comprende la libertad corporal. La libertad no puede reducirse a la posibilidad individual de consumir modificaciones, exhibir identidades o elegir estilos corporales dentro de un catálogo diseñado por el capital. La libertad corporal exige condiciones materiales: tiempo, salud, vivienda, cuidados, seguridad, acceso sanitario, información, comunidad, ausencia de violencia, protección frente a la explotación digital, autonomía reproductiva, justicia racial, justicia de género y reconocimiento de cuerpos no normativos. Sin estas condiciones, la libertad corporal corre el riesgo de convertirse en privilegio estético o en mandato de autogestión.

La soberanía corporal ya no puede circunscribirse al organismo físico. Si el cuerpo se extiende en datos, imágenes, perfiles, historiales clínicos, biometrías, geolocalizaciones, archivos sexuales y trazas algorítmicas, los derechos sobre el cuerpo deben incluir derechos sobre la información corporal, la imagen, la intimidad, la

circulación digital, la opacidad, el anonimato, el olvido, la portabilidad, la no discriminación algorítmica y la no explotación de la vulnerabilidad. Defender el cuerpo hoy implica defender también sus extensiones informacionales, sus rastros digitales, sus representaciones visuales, sus datos clínicos, sus perfiles sexuales, sus archivos biométricos y sus condiciones materiales de circulación (Zuboff, 2020; Couldry y Mejías, 2023).

Una política crítica del cuerpo no puede ser tecnófoba ni ingenuamente tecnófila. Debe distinguir entre tecnologías de cuidado y tecnologías de captura; entre modificación corporal y mandato de optimización; entre visibilidad elegida y exposición extractiva; entre experimentación deseante y dependencia rentable; entre diversidad política y diversidad mercantilizada; entre magia como potencia imaginativa y magia capitalista como ilusión de libertad administrada. No se trata de rechazar la transformación corporal, sino de liberarla de los regímenes que la vuelven obligatoria, excluyente, rentable y desigual.

La descolonización tecnosomática requiere también formas colectivas de reapropiación. El sujeto individual no puede enfrentar de manera aislada las infraestructuras globales de extracción, vigilancia, medicalización, endeudamiento y capitalización del deseo. Se requieren comunidades, marcos regulatorios, políticas públicas, pedagogías críticas, redes feministas y queer, prácticas artísticas, hackeos feministas, cuidados colectivos, archivos disidentes, economías no extractivas de la visibilidad y formas de justicia sanitaria, sexual, digital y ambiental. Abrir el cuerpo de otro modo significa abrirlo sin convertirlo en colonia; abrirlo sin entregarlo por completo al mercado, al dato, al canon, a la vigilancia, a la industria farmacéutica, a la cirugía normativa, a la moral del rendimiento o a la espectacularización de la diferencia.

El cuerpo, en definitiva, ha dejado de ser un dato natural o una propiedad individual transparente, si es que alguna vez lo fue, pues su definición ha estado siempre pautada por los golpes de lo cultural, lo político, lo económico y lo simbólico. Es una frontera política en disputa. En él se cruzan biopolítica y necropolítica, deseo y merca-



do, género y algoritmo, droga y rendimiento, cirugía y norma, salud y moral, diversidad y capital, visibilidad y vigilancia, autonomía y extracción. El cuerpo contemporáneo no termina en la piel porque la piel ya no delimita por completo la existencia corporal: el cuerpo se extiende en bases de datos, historiales clínicos, perfiles digitales, imágenes sexuales, biometrías, diagnósticos, consumos, sustancias, prótesis, comunidades, archivos, memorias y heridas históricas.

La cuestión decisiva no es únicamente qué puede hacer un cuerpo, sino quién organiza el campo de sus posibilidades. Se trata de analizar quién define qué cuerpos deben optimizarse y cuáles pueden abandonarse; qué transformaciones se celebran como emancipadoras y cuáles se imponen como obligación; quién se beneficia de la inseguridad corporal, de la ansiedad, del deseo, de la enfermedad, de la diversidad y de la exposición; quién puede modificar su cuerpo como libertad y quién es modificado por la pobreza, la violencia, la frontera, el racismo, la transfobia, el capacitismo o la deuda. La política del cuerpo en el presente no puede limitarse a proclamar autonomía; debe disputar las condiciones históricas, económicas, tecnológicas y simbólicas que hacen posible o imposible esa autonomía.

En última instancia, el cuerpo que ya no termina en la piel obliga a formular una política radical de la corporalidad. Una política capaz de pensar el cuerpo como archivo de violencias, pero también como potencia de insubordinación; como superficie de captura, pero también como espacio de fuga; como territorio colonizado, pero también como lugar posible de reapropiación colectiva; como yacimiento del capital, pero también como cuerpo-hechizo capaz de interrumpir la extracción. En esa disputa se juega una de las cuestiones fundamentales del presente: si los cuerpos del futuro serán administrados como capital, datos, mercancías y residuos, o si podrán ser sostenidos como vidas dignas, opacas cuando lo deseen, visibles cuando lo decidan, modificables sin coerción, vulnerables sin ser desechables y libres sin tener que convertirse en producto.

Es aquí donde debe abrirse una ética social para los cuerpos no emancipados: una ética que no reduzca la libertad corporal a consumo de posibilidades, ni la diferencia a nicho de mercado, ni

la vulnerabilidad a oportunidad de negocio. Una lectura crítica del cuerpo contemporáneo debe afirmar que lo posible no puede quedar encerrado en la capitalización de la vida. Lo posible es aquello que trasciende la norma, que permite aperturas no subordinadas al rendimiento, que protege la imaginación frente al cálculo, que defiende la opacidad frente a la vigilancia, que cuida la fragilidad frente a la productividad y que sostiene cuerpos, vínculos y mundos más allá del orden patriarcal, colonial y heterocéntrico que todavía organiza la vida social.

## REFERENCIAS

AHMED, Sara. **Queer phenomenology**: orientations, objects, others. Durham: Duke University Press, 2006.

AHMED, Sara. **On being included**: racism and diversity in institutional life. Durham: Duke University Press, 2012.

ALEXANDER, Michelle. **The new Jim Crow**: mass incarceration in the age of colorblindness. New York: The New Press, 2010.

BANET-WEISER, Sarah. **Empowered**: popular feminism and popular misogyny. Durham: Duke University Press, 2018.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

BARAD, Karen. **Cuestión de materia y significado**. Madrid: Holobionte, 2023.

BECKER, Howard S. Becoming a marihuana user. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 59, n. 3, p. 235-242, 1953.

BECKER, Howard S. **Outsiders**: hacia una sociología de la desviación. México: Siglo XXI, 2009.

BENJAMIN, Ruha. **Race after technology**: abolitionist tools for the New Jim Code. Cambridge: Polity Press, 2019.

BERLANT, Lauren. **El optimismo cruel**. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

BOURGOIS, Philippe; SCHONBERG, Jeff. **Righteous dopefiend**. Berkeley: University of California Press, 2009.

BRAIDOTTI, Rosi. **Lo posthumano**. Barcelona: Gedisa, 2015.

BROWN, Wendy. **El pueblo sin atributos**: la secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso, 2016.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del sexo. Barcelona: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

BUTLER, Judith. **El género en disputa**: el feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós, 2007.

BUTLER, Judith. **Marcos de guerra**: las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. **Cuerpos aliados y lucha política**: hacia una teoría performativa de la asamblea. Buenos Aires: Paidós, 2017.

BUTLER, Judith. **¿Quién teme al género?** Buenos Aires: Paidós, 2024.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia**: cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas. Barcelona: Paidós, 2019.

CONRAD, Peter. **The medicalization of society**: on the transformation of human conditions into treatable disorders. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

COULDRY, Nick; MEJÍAS, Ulises A. **El coste de la conexión**: cómo los datos colonizan la vida humana y se la apropian para el capitalismo. Barcelona: Ned Ediciones, 2023.

CRARY, Jonathan. **24/7**: el capitalismo al asalto del sueño. Barcelona: Ariel, 2015.

DAVIS, Kathy. **Reshaping the female body**: the dilemma of cosmetic surgery. New York: Routledge, 1995.

DOLENGEVICH-SEGAL, H.; RODRÍGUEZ-SALGADO, B.; BALLESTEROS-LÓPEZ, J.; MOLINA-PRADO, R. Chemsex: an emergent phenomenon. **Adicciones**, Donostia, v. 29, n. 3, p. 207-209, 2017.

DUFF, Cameron. **Assemblages of health**: Deleuze's empiricism and the ethology of life. Dordrecht: Springer, 2014.

DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism. In: CASTRONOVO, R.; NELSON, D. D. (ed.). **Materializing democracy**: toward a revitalized cultural politics. Durham: Duke University Press, 2002. p. 175-194.

DUMIT, Joseph. **Drugs for life**: how pharmaceutical companies define our health. Durham: Duke University Press, 2012.

EHRENBERG, Alain. **La fatiga de ser uno mismo**: depresión y sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Brujas, comadronas y enfermeras**: historia de las sanadoras. Madrid: La Sal / Traficantes de Sueños, 2010.

FEDERICI, Silvia. **Calibán y la bruja**: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

FEDERICI, Silvia. **Brujas, caza de brujas y mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021.

FERGUSON, Roderick A. **One-dimensional queer**. Cambridge: Polity Press, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I**: la voluntad de saber. México: Siglo XXI, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Nacimiento de la biopolítica**: curso del Collège de France, 1978-1979. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

GILL, Rosalind. Postfeminist media culture: elements of a sensibility. **European Journal of Cultural Studies**, London, v. 10, n. 2, p. 147-166, 2007.

HAKIM, J.; MØLLER, K.; FLORÊNCIO, J.; MURPHY, D.; RACE,

- K.; PIENAAR, K.; LEA, T. Chemsex: digital, chemical and communal infrastructure of disinhibition. **AoIR Selected Papers of Internet Research**, [S. l.], 2019. DOI: 10.5210/spir.v2019i0.10947.
- HALBERSTAM, Jack. **Female masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.
- HALBERSTAM, Jack. **El arte queer del fracaso**. Madrid: Egales, 2018.
- HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder**. Barcelona: Herder, 2014.
- HARAWAY, Donna J. A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: HARAWAY, Donna J. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991. p. 149-181.
- HARAWAY, Donna J. **Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza**. Madrid: Cátedra, 1995.
- HARAWAY, Donna J. **Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio. HombreHembra©\_Conoce\_Oncorratón®: feminismo y tecnociencia**. Barcelona: UOC, 2004.
- HARAWAY, Donna J. **Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno**. Madrid: Consonni, 2019.
- HARAWAY, Donna J. **Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX**. Buenos Aires: Letra Sudaca, 2020.
- HENNESSY, Rosemary. **Profit and pleasure: sexual identities in late capitalism**. 2. ed. New York: Routledge, 2018.
- KAFER, Alison. **Feminist, queer, crip**. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- LEYVA-MORAL, J. M.; AGUAYO-GONZÁLEZ, M.; MORA, R.; VILLEGAS, L.; GÓMEZ-IBÁÑEZ, R.; MESTRES-SOLER, O.; MALDONADO-ALIA, R.; LORENTE, N.; FOLCH, C. Chemsex en Barcelona: estudio cualitativo sobre factores asociados a la práctica, percepción del impacto en salud y necesidades de prevención. **Adicciones**, Donostia, v. 36, n. 2, p. 189-198, 2024. DOI: 10.20882/adicciones.1790.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Barcelona: Melusina, 2011.

ESPAÑA. Ministerio de Sanidad. Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas. **Abordaje del fenómeno del chemsex**. Madrid: Ministerio de Sanidad, 2020.

MORGAN, Kathryn P. Women and the knife: cosmetic surgery and the colonization of women's bodies. **Hypatia**, [S. l.], v. 6, n. 3, p. 25-53, 1991.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications**: queers of color and the performance of politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

MUÑOZ, José Esteban. **Utopía queer**: el entonces y allí de la futuridad antinormativa. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

NOBLE, Safiya Umoja. **Algorithms of oppression**: how search engines reinforce racism. New York: New York University Press, 2018.

PATEMAN, Carole. **El contrato sexual**. Barcelona: Anthropos, 1995.

PLANT, Sadie. **Ceros + unos**: mujeres digitales + la nueva tecnocultura. Barcelona: Destino, 1998.

PLANT, Sadie. **Writing on drugs**. London: Faber & Faber, 2001.

PRECIADO, Paul B. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Opera Prima, 2002.

PRECIADO, Paul B. **Testo yonqui**: sexo, drogas y biopolítica. Madrid: Espasa, 2008.

PRECIADO, Paul B. **Yo soy el monstruo que os habla**: informe para una academia de psicoanalistas. Barcelona: Anagrama, 2020.

PUAR, Jasbir K. **Ensamblajes terroristas**: el homonacionalismo en tiempos queer. Barcelona: Bellaterra, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.

RACE, Kane. **Pleasure consuming medicine:** the queer politics of drugs. Durham: Duke University Press, 2009.

RACE, Kane. **The gay science:** intimate experiments with the problem of HIV. New York: Routledge, 2018.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. **Signs**, Chicago, v. 5, n. 4, p. 631-660, 1980.

ROSE, Nikolas. **The politics of life itself:** biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century. Princeton: Princeton University Press, 2007.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the political economy of sex. In: REITER, R. R. (ed.). **Toward an anthropology of women.** New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

RUBIN, Gayle. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. In: VANCE, C. S. (comp.). **Placer y peligro:** explorando la sexualidad femenina. Madrid: Revolución, 1989. p. 113-190.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemología del armario.** Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.

SILVESTRI, L. **Magia heterocapitalística y brujería anti(psi)stema.** Buenos Aires: Queen Ludd, 2024.

SRNICEK, Nick. **Capitalismo de plataformas.** Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

SULLIVAN, Nikki; MURRAY, Samantha (ed.). **Somatechnics:** queering the technologisation of bodies. New York: Routledge, 2016.

VALENCIA, Sayak. **Capitalismo gore.** Barcelona: Melusina, 2010.

VNS MATRIX. Manifiesto ciberfeminista para el siglo XXI. In: ZAFRA, R.; LÓPEZ-PELLISA, T. (ed.). **Ciberfeminismo:** de VNS Matrix a Laboria Cuboniks. Madrid: Holobionte, 2019. p. 53-56.

WARNER, Michael. Introduction: fear of a queer planet. **Social Text**, Durham, n. 29, p. 3-17, 1991.

WARNER, Michael. **The trouble with normal:** sex, politics, and the ethics of queer life. New York: Free Press, 1999.

WEHELIYE, Alexander G. **Habeas viscus:** racializing assemblages, biopolitics, and Black feminist theories of the human. Durham: Duke University Press, 2014.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos.** Madrid: Egales, 2006.

ZAFRA, Remedios; LÓPEZ-PELLISA, Teresa (ed.). **Ciberfeminismo:** de VNS Matrix a Laboria Cuboniks. Madrid: Holobionte, 2019.

ZINBERG, Norman E. **Drug, set, and setting:** the basis for controlled intoxicant use. New Haven: Yale University Press, 1984.

ZUBOFF, Shoshana. **La era del capitalismo de la vigilancia.** Barcelona: Paidós, 2020.





# 12

Lucas de Mendonça Azevedo  
Hertz Wendell de Camargo



## CAPÍTULO 12

# O masculino em desvio na televisão: o caso do *reality show BBB26*

Lucas de Mendonça Azevedo<sup>1</sup>

Hertz Wendell de Camargo<sup>2</sup>

A masculinidade, enquanto construção social, constitui um dos eixos da organização das relações de gênero e na produção de sentidos sobre o que significa “ser homem” em diferentes contextos históricos e culturais. No cotidiano, essa construção se manifesta por meio de enunciados aparentemente banais, práticas sociais recorrentes e formas de julgamento que orientam comportamentos da vida em sociedade. No cenário contemporâneo, essa dinâmica ganha novos contornos com a articulação entre diferentes meios de comunicação. A televisão, historicamente responsável por difundir narrativas e repertórios amplamente compartilhados, passou a operar em diálogo constante com as redes sociais digitais, onde conteúdos são comentados, reinterpretados e amplificados.

Diferente do cinema, a televisão incorpora a oralidade do rádio e todas as demais técnicas de reprodução da imagem. Nenhum outro meio de comunicação conseguiu mesclar

1. Doutorando em Comunicação pelo PPGCOM UFPR, pesquisador CNPq - modalidade GD, integrante do ECCOS (Grupo de Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade), vice-coordenador do Sapiens (Observatório de Consumo da UFPR). E-mail: mendonca.lucas@ufpr.br

2. Doutor em Estudos da Linguagem com estágio pós-doutoral em Antropologia (UFPB). Líder do grupo ECCOS e coordenador do Sapiens – Observatório de Consumo da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor do curso de Publicidade e Propaganda e do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFPR. E-mail: hertz@ufpr.br.

tão bem as imagens do real-histórico às representações do imaginário e organizar tudo em espaços distantes, agora próximos, e em temporalidades distintas, agora simultâneas. A televisão é a nova ágora das cidades pós-modernas (Camargo, 2011, p. 11)

Quando Sodré (1994) diz “eu não vejo algo na televisão, eu vejo televisão”, é uma clara referência à ruptura dos limites entre o real e o imaginário, passando o simulacro a ser a própria realidade. Deste modo, a televisão, que nas últimas décadas passa por mudanças sensíveis ao operar em conjunto e/ou sofrer influências da internet, incorpora o *ethos*<sup>3</sup> da vida social moderna, em termos de novidade, simultaneidade e velocidade, e, com efeito, colabora para a organização da cultura. O resultado é um ambiente de circulação intensificada de discursos, no qual os processos de julgamento e regulação se tornam mais visíveis e, muitas vezes, mais contundentes. Nesse contexto, produtos midiáticos de grande alcance assumem um papel estratégico, funcionando como espaços privilegiados para observar a manifestação desses imaginários em situação de alta exposição.

Selecionamos, como objeto de estudo, um fenômeno recente na televisão brasileira: a 26ª edição do programa *Big Brother Brasil*<sup>4</sup> (BBB26), um *reality show* transmitido durante 100 dias (12/01/2026 a 21/04/2026) pela Rede Globo de Televisão, a emissora que há mais de 60 anos lidera a audiência no Brasil. A novidade se encontra na capacidade de gerar circulação de conteúdo e centralizar os assuntos (*agenda setting*) das redes sociais, criação de memes, organização de torcidas, geração de conflitos, identificação, narrativas e, principalmente, consumo de produtos e marcas. O fato é que tudo isso se caracterizou como fenômeno acima do normal, em relação aos programas anteriores, com reflexo direto sobre o faturamento

---

3. Entendemos o termo *ethos* como síntese do ser-estar em sociedade, específico de cada grupo humano, do ponto de vista social e cultural, funcionando como uma espécie de identidade cultural. Atualmente a televisão somada à internet tem como fonte discursiva a cultura e, ao mesmo tempo, reitera e ressignifica modelos de ser-estar em sociedade. O *ethos*, considerado para esta pesquisa, é o *ethos* midiático, ou seja, aquele ditado pelos meios de comunicação.

4. Na Grande São Paulo, o BBB 26 terminou com média aproximada de 16,7 pontos, ficando acima apenas do BBB 25 entre as edições mais recentes (Tecmundo, 2026). Para 2026, a Kantar IBOPE Media redefiniu a média de 78.780 domicílios ou 199.632 pessoas sintonizadas para a Grande São Paulo (Metrópoles, 2026).

do programa com estimativa de até R\$1,5 bilhão (Portalin, 2026) em receita de patrocínio e publicitárias. Assim, podemos afirmar que depois de vinte e seis anos o programa se tornou um caso exemplar de simbiose eficaz entre televisão e internet.

Tudo isso performa um ecossistema formado por imagens, tecnologia televisual, discursos e algoritmos que, para fazer sentido, devoram imaginários para, logo em seguida, transformar esses mesmos imaginários, ditando percepções e comportamentos. Deste modo, o BBB26 pode ser encarado como uma tecnologia do imaginário, pois, conforme Silva (2003), as tecnologias do imaginário podem ser compreendidas como meios, dispositivos e práticas responsáveis por produzir, propagar, disseminar e cristalizar imaginários na sociedade. É importante ressaltar que as tecnologias do imaginário nem sempre envolvem algo no sentido técnico ou digital, mas mecanismos socioculturais que operam na circulação ou permanência de representações coletivas. No caso do BBB26 temos um conjunto eficiente entre tecnologias e dinâmicas socioculturais, já que o programa se apresenta como um jogo e os três finalistas representam a preferência do público.

Por toda essa complexidade, apresentamos um recorte, um olhar centrado na figura do terceiro colocado na preferência do público, o dançarino Juliano Floss. Em relação a esse personagem do programa, o BBB26 operou como um dispositivo tecnocultural que mobilizou imaginários sobre um tipo de performance masculina. Dentro de uma perspectiva pós-humanista, o corpo desse dançarino possui uma linguagem e não existe apenas como corpo físico. Esse corpo é simultaneamente estético, performático, televisual, digital, algorítmico, imaginário. Mais do que compreender o BBB26 como produtor dessas tensões, interessa-nos observar como o programa torna visíveis e intensifica disputas que atravessam os imaginários sociais de masculinidade. A partir desse recorte, perguntamos: como os imaginários sociais de masculinidade são mobilizados, tensionados e reconfigurados na cultura contemporânea, e de que modo o BBB26 torna visíveis essas disputas em torno das formas de ser homem?”

É a partir desse cenário que este trabalho se desenvolve. Parte-se do entendimento de que a masculinidade pode ser analisada como um produto do imaginário social, ou seja, como um conjunto de valores, expectativas e imagens que organizam a percepção da realidade e orientam práticas sociais (Maffesoli, 2001; Durand, 1997). Esse imaginário define parâmetros de pertencimento e estabelece critérios de avaliação que operam na distinção entre formas consideradas adequadas e desviantes de expressão da masculinidade. Ao mesmo tempo, tais parâmetros se sustentam por meio de processos de legitimação cultural que fazem com que determinados padrões sejam percebidos como naturais e desejáveis (Connell, 1995; 2005), frequentemente operando por meio de mecanismos simbólicos que esvaziam seus significados históricos para projetar novos sentidos (Barthes, 2009).

O objetivo geral desta pesquisa consiste em analisar como imaginários de masculinidade são produzidos, mobilizados e regulados em diferentes contextos de circulação imagética-discursiva. Para isso, estabelece-se como objetivos específicos: identificar alguns parâmetros simbólicos que definem o que é socialmente reconhecido como masculinidade “adequada”; investigar os mecanismos pelos quais determinadas expressões de gênero são classificadas como desvio; analisar construções de associação entre gênero e sexualidade nos processos de julgamento social; e examinar o papel da feminilização simbólica como estratégia recorrente de desqualificação no interior desses imaginários. Para alcançar tais objetivos, a pesquisa se organiza a partir de dois conjuntos de material empírico que permitem observar o fenômeno em diferentes níveis de manifestação. De um lado, interações diretas, mediadas em um ambiente televisual de grande visibilidade; de outro, discursos produzidos nas redes sociais digitais, onde esses mesmos sentidos são retomados, tensionados e reconfigurados. Ainda, observa-se para como se dá a relação do suposto desvio considerando uma pessoa que se enquadra no perfil normativo e outro não normativo. Essa articulação busca acompanhar a emergência, circulação e atualização dos imaginários, e como operam em caráter transversal.

## A MASCULINIDADE COMO IMAGINÁRIO NA CULTURA NACIONAL

“Homem não chora”, “isso não é coisa de homem”, “tá me estranhando?”. Expressões como essas fazem parte do cotidiano brasileiro há muito tempo, e são indicadores de que um padrão de masculinidade é um conjunto de expectativas socialmente compartilhadas que orientam comportamentos, emoções e formas de expressão. Ainda que muitas vezes enunciadas de maneira aparentemente banal, tais formulações operam como mecanismos de regulação, estabelecendo parâmetros sobre o que deve ser reconhecido como legítimo no modo de ser masculino. Esses enunciados atravessam diferentes esferas da vida social, sendo reproduzidos em interações cotidianas, discursos midiáticos e práticas culturais. E, especialmente nos ambientes digitais, ganham ainda mais visibilidade. Nas redes sociais, onde a exposição dos sujeitos é ampliada e os discursos circulam de maneira contínua, julgamentos que antes poderiam passar despercebidos tornam-se públicos, debatidos, compartilhados. Nesse processo, o que se apresenta como opinião pessoal frequentemente revela a mobilização de referências mais amplas, socialmente compartilhadas.

No campo da Comunicação, esse conceito tem sido mobilizado como uma alternativa possível para compreender a produção e a circulação de sentidos na vida coletiva, como o caso da masculinidade. De forma geral, o imaginário pode ser entendido como um sistema simbólico que organiza a percepção da realidade e orienta práticas sociais, articulando valores, normas e expectativas que conferem inteligibilidade às experiências cotidianas. Para Michel Maffesoli (2001), o imaginário envolve formas de sensibilidade compartilhadas, que produzem vínculos e sustentam dinâmicas de pertencimento. Em suas palavras, o imaginário é: “o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social” (p. 76). Essa concepção sugere que a vida social também é regida por uma “aura” coletiva composta de mitos, arquétipos e afetos comuns. Essa perspectiva chama atenção para o fato de que o imaginário atua

como uma força invisível que orienta os indivíduos, permitindo que se reconheçam como parte de um mesmo corpo social por meio de sensibilidades estéticas e emocionais. Esse processo se manifesta nas práticas comunicacionais, nas narrativas e nas interações cotidianas, sendo continuamente atualizado nos fluxos de comunicação.

Essa compreensão se articula à abordagem de Gilbert Durand (1997), que concebe o imaginário como um sistema organizado de símbolos e imagens que estrutura o pensamento humano, além de também se configurar como um dispositivo de produção de sentido. Isso implica reconhecer que os sujeitos, além de perceberem e se reconhecem no mundo, também o interpretam a partir de esquemas simbólicos previamente estruturados, e a partir disso orientam classificações, julgamentos e formas de ação. Em outras palavras, o imaginário, em sua visão, atua como mediação entre experiência e significado, organizando aquilo que é percebido como natural, esperado ou desviante.

Esse enquadramento teórico permite deslocar a análise do plano abstrato das estruturas simbólicas para os espaços concretos em que elas se manifestam e se transformam. Se o imaginário organiza a experiência ao fornecer esquemas de interpretação e classificação (Durand, 1997), torna-se necessário observar os ambientes em que tais esquemas são continuamente mobilizados, tensionados e reconfigurados, como o espaço televisual e a internet, que são as mídias mais consumidas no recorte brasileiro na contemporaneidade (CETIC BR, 2025). A televisão funciona com base em uma lógica historicamente organizada por grades de programação, formatos consolidados e mediação institucional, o que contribui para a estabilização de narrativas e para a circulação de repertórios relativamente comuns. Ao mesmo tempo, seus conteúdos são apropriados, comentados e ressignificados em outros ambientes, especialmente nas plataformas digitais, num fenômeno de convergência midiática (Jenkins, 2009). Assim, se por um lado a televisão tende a oferecer enquadramentos mais estabilizados do imaginário, por outro, sua articulação com a internet intensifica processos de circulação, disputa e reinterpretação desses mesmos sentidos.

É nessa zona de articulação midiática que a dinâmica do imaginário se complexifica, pois migra de uma lógica predominantemente difusora para outra marcada pela circulação ampliada, num espaço onde são comentados, remixados e recontextualizados, alterando, inclusive, suas condições de produção e validação dos sentidos (Sodré, 2013). É a partir desse enquadramento que a masculinidade pode ser analisada como um imaginário socialmente construído, composto por expectativas, valores e imagens que definem o que significa “ser homem” em determinado contexto histórico e cultural, estabelecendo parâmetros de reconhecimento e pertencimento. Ao mesmo tempo, ele delimita fronteiras simbólicas, produzindo distinções entre formas legítimas e ilegítimas de expressão da masculinidade.

A partir desse ponto interessa a este trabalho abrir o diálogo com os estudos de gênero para qualificar a discussão iniciada. Connell (1995; 2005) defende a existência de múltiplas masculinidades, que são formuladas a partir das relações sociais de gênero e organizadas em uma estrutura relacional marcada por hierarquias, posições de poder e dinâmicas de dominação e subordinação. São elas: a hegemônica, a subordinada, a cúmplice e a marginalizada.

A masculinidade hegemônica corresponde ao padrão dominante em determinado contexto histórico e cultural, funcionando como referência normativa que orienta o reconhecimento social do que é considerado um homem “legítimo”. Ela não é necessariamente a mais praticada, mas é aquela que ocupa posição de maior prestígio e autoridade simbólica, sustentando a hierarquia de gênero e a subordinação das mulheres e de outras masculinidades. A masculinidade subordinada refere-se, sobretudo, às formas de masculinidade associadas a homens gays, que historicamente ocupam uma posição de desvalorização dentro da ordem de gênero. Nesse caso, a subordinação opera de maneira explícita, por meio de estigmatização, exclusão e violência simbólica ou material. A masculinidade cúmplice diz respeito aos homens que não correspondem plenamente ao ideal hegemônico, mas que se beneficiam dele e contribuem para sua manutenção. Em termos práticos, são sujeitos que podem não encarnar atributos como agressividade, virilidade exacerbada ou controle



emocional rígido, mas que riem, concordam ou reforçam comentários que desqualificam outro por parecer “afeminado”, tensionam esses parâmetros e tendem a reproduzi-los em suas avaliações sobre outros homens. E, por fim, a masculinidade marginalizada refere-se àquelas formas de masculinidade que são atravessadas por outras dimensões de desigualdade social, como raça e classe. Nesses casos, os sujeitos podem até compartilhar certos traços valorizados pela masculinidade hegemônica, mas não alcançam sua posição de poder em função de sua localização social, sendo, portanto, deslocados para posições periféricas na hierarquia.

Nesse sentido, a noção de masculinidade hegemônica se torna de particular interesse para este trabalho, uma vez que permite compreender os parâmetros a partir dos quais determinadas expressões são legitimadas, enquanto outras são classificadas como desvio, sendo alvo de julgamento, regulação e desqualificação nos diferentes contextos comunicacionais analisados. Deste modo, a masculinidade é tomada como um produto simbólico, inscrito em um sistema de significações que define o que é socialmente reconhecido como “ser homem”, que produz expectativas que orientam tanto a autoimagem dos sujeitos quanto a avaliação que fazem dos outros. Essa forma funciona como um ideal normativo que orienta práticas, comportamentos e formas de reconhecimento social, e também estabelece parâmetros sobre força, racionalidade, autocontrole, virilidade e heterossexualidade.

Segundo Connell (1995; 2005), a hegemonia não se sustenta apenas por imposição direta, mas por meio de processos de legitimação cultural que tornam determinados padrões culturais e históricos em aparentemente naturais e desejáveis. Tal pensamento é uma manifestação do que Roland Barthes (2009) chama de “mito”. Segundo o semiótico francês, este seria o

princípio do mito: transformar a história em natureza. Compreende-se agora por que, aos olhos do consumidor de mitos, a intenção e o apelo dirigido ao homem pelo conceito podem permanecer manifestos sem, no entanto, parecer interessados: a causa que faz com que a fala mítica seja pro-

ferida é perfeitamente explícita, mas é imediatamente petrificada numa natureza; não é lida como força motriz, mas como razão (Barthes, 2009, p. 220).

Quando Barthes (2009) descreve o mito como a operação que transforma história em natureza, ele está apontando para um esvaziamento do significado histórico das coisas, fazendo com que construções sociais passem a ser percebidas como se fossem dadas, inevitáveis e autoevidentes. No caso da masculinidade, isso significa que seus códigos, como virilidade, dureza, controle e heterossexualidade, deixam de aparecer como formas historicamente produzidas de organização social e passam a ser percebidos como qualidades inerentes ao “ser homem”. É justamente esse processo que interessa aqui, porque ele mostra como um conjunto de expectativas culturais pode adquirir a força de verdade compartilhada. Nesse sentido, o mito também contribui para a formação de um imaginário hegemônico de masculinidade. Esse processo implica, necessariamente, a produção de diferenças, compondo uma sistemática que estrutura relações de poder. Ao definir o que é considerado um homem “adequado”, ou seja, aquele que corresponde ao padrão, o imaginário hegemônico também estabelece aquilo que deve ser excluído ou empurrado para a condição de desvio, seja por expressarem maior sensibilidade, por rejeitarem comportamentos agressivos ou por não performarem uma heterossexualidade normativa.

No contexto brasileiro, Richard Miskolci (2012) destaca o papel da heteronormatividade na consolidação desses padrões. Para o autor, a masculinidade hegemônica está ligada, de forma inseparável, a um regime de expectativas que associa o “ser homem” à rejeição do feminino e à afirmação de uma heterossexualidade visível e incontestável. Essas normas operam mecanismos pelos quais elas se sustentam e se reproduzem no cotidiano, como a performatividade de gênero. Essa noção foi desenvolvida por Judith Butler (1990; 2003), e defende que aquilo que reconhecemos como “masculino” ou “feminino” é, na verdade, resultado de performances reiteradas, orientadas por normas culturais.

Neste trabalho, essa perspectiva é articulada ao conceito de imaginário social, de modo que a performatividade midiática pode ser compreendida como o processo pelo qual os imaginários de masculinidade são encenados, reconhecidos e regulados. Em outras palavras, o imaginário fornece os referenciais simbólicos (como força, controle emocional, virilidade e heterossexualidade) enquanto a performatividade diz respeito à forma como esses referenciais são atualizados nas práticas concretas dos sujeitos. Segundo Butler (1990; 2003), o gênero não é algo que o sujeito possui, mas algo que ele faz continuamente, por meio de gestos, expressões, modos de falar, de se vestir e de se comportar. Essas ações, ao serem repetidas ao longo do tempo, produzem a aparência de uma identidade estável. No entanto, essa estabilidade é apenas aparente, uma vez que depende da constante reiteração de normas sociais que definem o que é considerado inteligível ou legítimo e possui um caráter relacional, ou seja, também depende do olhar e da validação do outro.



**FIGURA 1:** PARTICIPANTE CHORA APÓS DINÂMICA DO PROGRAMA

Fonte: IG, coluna Gente (2026)<sup>5</sup>

Um exemplo desse processo pode ser observado na regulação das emoções masculinas. A demonstração pública de sensibilidade, afeto ou vulnerabilidade, embora faça parte da experiência humana,

5. Fonte: <https://gente.ig.com.br/bbb/2026-01-27/juliano-floss-chora-muito-apos-dinamica-do-bbb-26.html>

pode ser interpretada como um desvio em relação ao imaginário dominante de masculinidade. Nesse caso, a performance não se alinha às expectativas normativas e, por isso, tende a ser alvo de julgamento ou deslegitimação. Da mesma forma, práticas relacionadas ao cuidado com a aparência, à forma de falar ou mesmo o ato de um homem tocar o outro são constantemente avaliadas por esse imaginário.



**Juliano Floss "desaba"  
ao ver foto de Marina  
Sena no BBB 26; vídeo**

**FIGURA 2: PARTICIPANTE DEMONSTRA SENSIBILIDADE**

Fonte: Instagram, perfil Nanarude (2026)<sup>6</sup>

6. <https://www.instagram.com/p/DWy7QLFgNLc/>



**FIGURA 3: A COMPARAÇÃO NAS REDES, TORCIDAS EM LADOS OPOSTOS**

Fonte: Instagram, perfil Rick Notícias (2026)<sup>7</sup>



**FIGURA 4: MANIFESTAÇÃO DA NAMORADA NAS REDES**

Fonte: Instagram, perfil Let's Gossip (2026)<sup>8</sup>

7. <https://www.instagram.com/p/DWP2JktDuH9/>

8. <https://www.instagram.com/p/DUR7CTcAMZo/>

Outro aspecto relevante diz respeito à articulação entre performatividade de gênero e sexualidade. Embora distintas, essas dimensões são frequentemente associadas no senso comum, de modo que determinadas performances de masculinidade são interpretadas como indícios de regulação de sexualidade. Essa associação revela a força de um imaginário heteronormativo, no qual a masculinidade “legítima” está vinculada à afirmação de uma heterossexualidade visível, o que demonstra como diferentes normas sociais se entrelaçam (Butler, 1990; 2003).

Dessa forma, a performatividade de gênero pode ser entendida, nesta abordagem, como o nível prático e visível por meio do qual os imaginários de masculinidade se realizam e se tornam passíveis de avaliação. É nesse plano que se tornam possíveis os processos de julgamento, vigilância e regulação, sejam em ambientes de presença física no dia a dia ou em ambientes virtuais. No contexto da cultura digital, as redes sociais são espaços onde acontecem manifestações dos imaginários, tal qual no mundo real, com sujeitos mobilizando repertórios simbólicos para interpretar e julgar o outro, inclusive sobre o que significa “ser homem”. A diferença reside no fato da potencialização que o ambiente virtual oferece, com o registro de enunciações, a diversidade de formatos de mídias, a distribuição algorítmica, a possibilidade de discussões por tempo estendido, participação de sujeitos de diversos lugares (identificados ou não), entre outras particularidades.

Um exemplo desse fenômeno pode ser observado na rápida disseminação de julgamentos sobre comportamentos considerados “fora do padrão”. Na web são comuns comentários que questionam atitudes, memes que ridicularizam determinadas posturas e conteúdos que ironizam performances de gênero, um comportamento que ganha mais volume à medida que encontra ressonância coletiva. Esse movimento percebido por Moscovici (1976) atenta para a percepção de que as representações e posicionamentos individuais são continuamente moldados em interação com o grupo, de modo que a repetição de determinados discursos tende a produzir efeitos de legitimação e naturalização, algo escrito nos anos 70, mas que também funciona

no cenário midiático contemporâneo. Além disso, a lógica de funcionamento das plataformas, baseada em métricas de engajamento, como curtidas, comentários e compartilhamentos, tende a privilegiar conteúdos que geram maior repercussão, o que frequentemente inclui discursos normativos ou polarizados. Dessa forma, determinados imaginários podem ser amplificados, ganhando maior visibilidade e reforçando sua posição dominante no campo simbólico.

## MATERIAIS E MÉTODOS

Considerando seu caráter coletivo, para este trabalho interessa observar os imaginários de masculinidade em sua amplitude de manifestação, considerando as formas pelas quais são acionados em diferentes situações de interação social. Nesse sentido, parte-se da necessidade de analisar contextos em que esses imaginários operam diretamente na regulação do outro, seja por meio de interações face a face, nas quais o sujeito é alvo imediato de enunciados que o avaliam ou desqualificam, seja em situações em que esses julgamentos ocorrem na ausência do indivíduo, sendo produzidos e circulados em outros espaços discursivos.

Essa distinção permite compreender como os processos de marcação do desvio e de rebaixamento simbólico da masculinidade se estruturam tanto na presença quanto na ausência do sujeito, evidenciando a continuidade desses mecanismos em diferentes níveis de interação. Ao mesmo tempo, tal abordagem possibilita observar como esses sentidos são deslocados, retomados e reconfigurados à medida que circulam entre diferentes ambientes midiáticos. Considerando as mídias de maior consumo no contexto brasileiro, onde há grande circulação de imaginário, conforme já apontado, optou-se como recorte a observação da masculinidade de algum caso que orbitasse entre a TV (espaço onde aconteceu a interação presencial) e a internet (espaço onde os juízos foram feitos na ausência da pessoa julgada). E, por essa razão, mais uma vez, justificamos porque a nossa escolha recai sobre o Big Brother Brasil (BBB), um dos produtos midiáticos de maior alcance de audiência no país (Valor Econômico, 2026).



Exibido pela TV Globo, a maior rede de televisão aberta do Brasil, o programa figura, de forma recorrente, entre os conteúdos de maior audiência nacional, alcançando milhões de espectadores em seu período de exibição. Além de sua expressiva presença televisual, o BBB se destaca pelo intenso engajamento nas redes sociais, frequentemente ocupando posições de destaque nos *trending topics* globais de plataformas como o X e gerando milhões de interações ao longo de sua exibição. Além disso, edições recentes registraram volumes massivos de participação do público, com votações que ultrapassam a marca de centenas de milhões de votos para as eliminações de participantes, revelando sua força no consumo cultural e midiático brasileiro, tanto como audiência televisiva como em repercussão digital.

No que tange à discussão empenhada no presente trabalho, chama a atenção, em particular, a edição de 2026, em que alguns participantes provocaram debates no universo da pauta da masculinidade: Brígido, com sua vinculação ao grupo Legendários<sup>9</sup>; Jonas Sulzbach, com sua representação do homem tipicamente padrão, que performa em essência a masculinidade hegemônica; e Juliano Floss, que teve sua masculinidade posta em xeque. Dentre estes casos, a presente pesquisa optou pelo caso do Juliano por entender que ele representaria com mais assertividade todo o encaminhamento teórico aqui realizado, sendo um exemplo pós-humanista do que se enquadraria como desvio do padrão.

Os *corpora* desta pesquisa são constituídos por material discursivo organizado em duas frentes complementares, com o objetivo de evidenciar a circulação e a atualização dos imaginários de masculinidade em diferentes espaços de interação social. Ainda, também se considera a importância de investigar o imaginário sob o recorte de enunciadores que representam o comportamento padrão, assim como os que representam o desvio. Parte-se dos pressupostos de que: tais imaginários atravessam tanto as interações diretas com a

---

9. Nas palavras da própria organização, “Legendários é um movimento que busca a transformação de homens, famílias e comunidades por meio de experiências que levam os homens a encontrar a melhor versão de si mesmos e seu novo potencial. Devolvemos o herói a cada família, uma declaração que temos como Legendários, é de que somos homens inquebrantáveis diante do pecado, mas quebrantados diante de Deus’. LEGENDÁRIOS BRASIL. O que é os Legendários? Disponível em: <https://legendarios.org.br/>. Acesso em: 29 abr. 2026.



pessoa julgada, quanto em espaços externos à sua presença; os imaginários não se limitam a grupos ou perfis socioculturais específicos.

A primeira frente é composta por um recorte pontual do próprio programa, incluindo falas, interações e situações em que o Juliano recebeu comentários ou avaliações relacionadas à própria masculinidade. Nesse caso, o interesse está na identificação de situações em que valores, expectativas e normas de gênero se manifestam nas interações entre os sujeitos. A segunda é constituída por um discurso produzido nas redes sociais digitais. Esse material inclui uma publicação que faz referência ao comportamento de um grupo social em referência ao participante e à sua performance no programa. A seleção privilegiou um conteúdo com alto engajamento e que expressam julgamentos, interpretações ou classificações relacionadas à masculinidade.

Durante a coleta de material para os *corpora*, privilegiou-se conteúdos que: a) associassem comportamentos a ideias de masculinidade; b) estabelecessem distinções entre o “adequado” e o “inadequado”; e c) mobilizassem estereótipos de gênero.

A análise dos dados foi realizada buscando identificar nos respectivos enunciados fundamentos que são defendidos pelo referencial teórico aqui convocado, procurando interpretar os sentidos produzidos, considerando os contextos sociais e culturais nos quais se inserem. No âmbito desta análise, essas técnicas são mobilizadas com o objetivo de estudar o imaginário em circulação, isto é, de identificar os repertórios simbólicos que estruturam os julgamentos sobre masculinidade. Para isso, foram definidas categorias analíticas que operam como indicadores desses imaginários, tais como: a) construção da masculinidade “adequada”; b) marcação do desvio; c) associação entre gênero e sexualidade; e d) processos de feminilização simbólica.

## ANÁLISE

Antes de iniciarmos as análises, é importante destacar que as tensões em torno da masculinidade do Juliano Floss não surgiram no contexto do programa. Antes mesmo de sua participação, ele já

havia sido alvo recorrente de questionamentos sobre sua masculinidade em função de sua atuação como dançarino, bem como de comportamentos percebidos como fora do padrão normativo (Santa Barbara, 2026). Ainda que publicamente se declare heterossexual e tenha histórico de relacionamentos com mulheres, tais elementos não foram suficientes para garantir seu enquadramento pleno dentro do imaginário hegemônico de masculinidade. A entrada no programa, no entanto, intensificou significativamente a circulação desse imaginário sobre o jovem.

A análise é iniciada pela observação de interações ocorridas no interior do BBB26, compreendidas aqui como espaço de manifestação de práticas sociais nas quais imaginários de masculinidade são mobilizados. Nesse sentido, nossa seleção recai sobre a edição do dia 2 de fevereiro de 2026, durante o “Sincerão” – dinâmica predominante das segundas-feiras em que os participantes são colocados diante de situações em que precisam fazer apontamentos sobre os demais, um momento potencialmente disparador de confusões. Na ocasião, houve uma discussão entre os participantes Juliano e Jonas, na qual este último questionou se Floss estaria “afetadinho” com o jogo. Em seguida, chamou o adversário de “Juvena” (em referência a uma marca de cosméticos femininos) e de “loirinha” (o adjetivo no gênero feminino). Mais adiante no conflito, Jonas disparou: “Você não tem e nunca vai ter testosterona. Você tem o quê? Progesterona? Qual o hormônio que você tem? Vai lá, progesterona!”<sup>10</sup> – a testosterona é o hormônio biologicamente associado ao padrão genético masculino, enquanto a progesterona é culturalmente vinculada ao feminino.

---

10. Em decorrência destas falas, o presidente da Associação do Orgulho LGBTQIAPN+ de São Paulo, Agripino Magalhães Júnior, ajuizou denúncia junto ao Ministério Público contra o participante Jonas Sulzbach por falas consideradas LGBTQIAPN+fóbicas veiculadas durante o *reality show*.



**FIGURA 5: A FEMINILIZAÇÃO COMO TENTATIVA DE REBAIXAMENTO**

Fonte: Instagram, perfil Nanarude (2026)<sup>11</sup>

Essa situação demonstra, de maneira explícita, a mobilização de um repertório simbólico que associa masculinidade à virilidade biológica, evidenciando a construção de um modelo de masculinidade “adequada” baseado em parâmetros corporais e hormonais. Simultaneamente, observa-se a ativação de processos de feminilização simbólica, nos quais elementos associados ao feminino são mobilizados como forma de desqualificação. Ao utilizar termos ligados ao feminino como estratégia de ataque, o participante aciona um imaginário no qual ser homem implica distanciar-se de tudo aquilo que é culturalmente codificado como feminino. Nesse sentido, a desqualificação opera por meio de um sistema simbólico mais amplo, que estrutura hierarquias de gênero.

11. [https://www.instagram.com/p/DUQcdPXgM\\_W/](https://www.instagram.com/p/DUQcdPXgM_W/)

Diante da percepção de que Juliano não corresponde às expectativas padrões de masculinidade, Jonas sugere a ausência de testosterona no corpo do bailarino. O que o participante faz, então, é uma referência biológica, mas operando uma associação direta entre o hormônio e um conjunto de comportamentos esperados, como se a biologia fosse a determinante da cultura. Esse deslocamento se manifesta no esvaziamento do significado original dos signos para a projeção de novos sentidos (Barthes, 2009). Inicialmente, a testosterona é esvaziada de seu significado científico e reinscrita como sinônimo de masculinidade legítima. Em um segundo movimento, a progesterona também sofre esse processo: ao ser mobilizada como contraponto, deixa de operar como um hormônio com funções específicas no corpo humano e passa a significar inadequação.



**FIGURA 6:** A DUPLA OPERAÇÃO SIMBÓLICA

Fonte: Instagram, perfil Rick Notícias (2026)<sup>12</sup>

12. [https://www.instagram.com/p/DUN\\_gZaFn4k/](https://www.instagram.com/p/DUN_gZaFn4k/)

Trata-se, assim, de uma dupla operação simbólica, em que ambos os termos são reorganizados para sustentar um julgamento moral e social, ancorado na aparência de um dado biológico, construindo um novo mito. Simultaneamente, observa-se a ativação de processos de feminilização simbólica, nos quais elementos associados ao feminino são mobilizados como estratégia de ataque. Nesse sentido, a desqualificação opera por meio de um sistema simbólico mais amplo, que estrutura hierarquias de gênero.

Essa dupla operação simbólica também contribuiu para que os sites e perfis de redes sociais, especializados em notícias da indústria da cultura pop brasileira, performassem a oposição entre os dois tipos de masculinidade. A narrativa maniqueísta do embate entre mocinho/vilão era interessante para a emissora do ponto de vista algorítmico e de audiência.



**FIGURA 7:** IMAGENS JUSTAPOSTAS EM NOTÍCIAS INDUZEM À COMPARAÇÃO

Fonte: *O Fuxico* (2026)

Curiosamente, as imagens dos participantes circulantes na internet sempre foram apresentadas justapostas, forçando visualmente a comparação ou oposição entre os dois regimes de masculinidade.

O participante Jonas, na maioria das imagens, apresenta traços da masculinidade hegemônica marcados pelo olhar focado, semblante sério, virilidade, força e controle, ao contrário das imagens de Juliano, com traços da masculinidade desviante: sorriso aberto e emoção espontânea, associados a alegria, sensibilidade, dança, moda e a gestos interpretados menos viris. Essa justaposição transforma a diferença entre os corpos em uma narrativa digital maniqueísta entre “padrão” e “desvio”, operando como mecanismo de classificação e hierarquização simbólica. Por mais que abram espaço para a discussão sobre a naturalização de padrões e evidenciar que a masculinidade é uma construção cultural regulada pela performance e pelo olhar coletivo, as plataformas digitais acabam por legitimar que a masculinidade se define pelos traços associados ao campo do feminino.



**FIGURA 8:** IMAGENS EDITADAS DIRECIONAM A PERCEPÇÃO  
DE CADA PARTICIPANTE

Fonte: *Metrópoles* (2026)





**FIGURA 9: DUAS REPRESENTAÇÕES DE MASCULINIDADE**

Fonte: *Exame* (2026)



**FIGURA 10: IMAGENS JUSTAPOSTAS E ESCOLHAS ESTÉTICAS**

Fonte: *Mais Novela* (2026)

A partir da perspectiva de Connell (1995; 2005), é possível interpretar essa interação como uma prática de reafirmação da masculinidade hegemônica, na medida em que estabelece uma fronteira entre o masculino legítimo e aquilo que é percebido como desvio, evidenciando um processo de marcação do desvio. Ao insinuar que Juliano não possui características biológicas associadas à virilidade, Jonas o posiciona simbolicamente em uma categoria inferior dentro da hierarquia das masculinidades.

Ao mesmo tempo, pela perspectiva da performatividade de gênero proposta por Butler (1990; 2003), a acusação de ausência de testosterona funciona como um mecanismo de regulação da performance de gênero, sugerindo que o comportamento de Juliano não estaria alinhado às expectativas normativas de masculinidade. A crítica, portanto, não se limita ao corpo biológico, mas incide sobre a forma como esse corpo é interpretado socialmente a partir de suas ações e modos de ser, ao mesmo tempo em que aciona, ainda que de forma indireta, uma associação recorrente entre expressão de gênero e suspeita sobre a sexualidade.

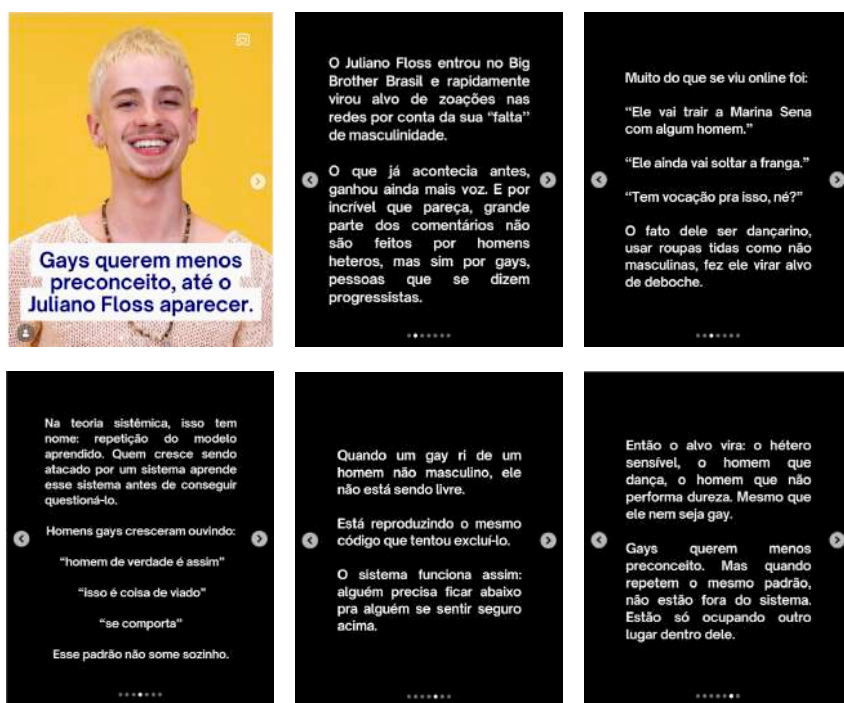
Do ponto de vista do imaginário social, a referência à progesterona não deve ser compreendida como um dado biológico, mas como um signo que ativa esse imaginário, funcionando como marcador de inadequação. Além disso, a utilização de termos femininos como insulto evidencia a persistência de um imaginário hierárquico de gênero, no qual o feminino é desvalorizado e utilizado como parâmetro negativo, incorrendo em questões de misoginia. Esse movimento reforça a posição de Miskolci (2012), ao evidenciar como a masculinidade hegemônica se estrutura também a partir da rejeição do feminino.

Por fim, é importante destacar que essa manifestação ocorre no interior do próprio espaço de convivência entre os participantes, indicando que o imaginário de masculinidade é reproduzido nas interações cotidianas. Nesse sentido, o programa funciona como uma amostra social na qual normas, valores e expectativas são constantemente acionados, permitindo observar, em situação de visibilidade ampliada, os processos de construção da masculinidade “adequada”, marcação do desvio, associação entre gênero e sexualidade e feminilização simbólica.



## CIRCULAÇÃO NAS REDES SOCIAIS

A análise dos *corpora* na perspectiva externa elucidada como os imaginários de masculinidade identificados no espaço interno do reality show são retomados, amplificados e, em alguns casos, tensionados nas redes sociais. Nesse espectro, foi selecionada a publicação em carrossel (Figura 11) realizada no Instagram pelo perfil de Lucas De Vito (autointitulado como “gay, psicólogo e dramaticamente observador”, em sua *bio*), no dia 14 de janeiro de 2026, e que no momento da escrita da presente pesquisa já ultrapassou 46 mil curtidas.



CONJUNTO DE FIGURAS 1: POSTAGEM DO PERFIL @\_LUCASDEVITO

Fonte: Instagram (2026)

A publicação em questão propõe uma reflexão sobre a recepção da masculinidade de Juliano especialmente no interior da comunidade LGBT+ ao trazer na legenda: “Juliano Floss não é um

homem gay, mas a maneira como é tratado diz muito sobre a repetição da comunidade”. Com argumentos distribuídos no formato carrossel, o autor propõe a problematização pessoas pertencentes ao referido grupo social terem naturalizado em suas interações esse imaginário regulador de masculinidade, mesmo que em alguma medida se utilizem de pitadas de humor na enunciação.

O caso demonstra a reprodução do imaginário hegemônico de masculinidade, mesmo na comunidade LGBTQ+, reconhecida internacionalmente pelo ativismo e luta de reconhecimento de direitos e equidade com as pessoas de gênero e sexualidade padrão. A estranheza é causada, justamente, porque, em tese, sabe-se que são essas pessoas que ocupam posições historicamente marginalizadas no sistema de gênero.

Na postagem são expostos comentários como “ele vai trair com homem”, “vai soltar a franga” ou referências à sua suposta inadequação, o que evidenciam a persistência de um imaginário que associa masculinidade legítima a padrões específicos de comportamento, e indicam a presença de um modelo de masculinidade baseado na reafirmação de uma heterossexualidade presumida.

Esses enunciados também evidenciam processos de marcação do desvio, nos quais determinadas expressões de gênero são classificadas como inadequadas ou suspeitas. A atribuição de comportamentos ou desejos, como a suposição de que o participante “vai trair com homem”, revela ainda uma associação recorrente entre expressão de gênero e sexualidade, na qual traços percebidos como menos masculinos são interpretados como indícios de uma sexualidade não heterossexual. Trata-se, portanto, de um mecanismo de leitura social que ultrapassa a identidade declarada do sujeito e se ancora em esquemas simbólicos mais amplos de não respeito à identidade do outro, que, neste caso, aproximam-se dos comportamentos tipicamente machistas.

Além disso, observa-se a presença de processos de feminilização simbólica, nos quais expressões associadas ao feminino, como “soltar a franga”, são mobilizadas como forma de desqualificação. Assim como na análise dos *corpora* na perspectiva interna do pro-

grama, o feminino opera como marcador negativo, reforçando um imaginário hierárquico de gênero no qual a masculinidade legítima se constrói em oposição a ele.

A leitura proposta na postagem aproxima-se, ainda que por outros caminhos, da noção de performatividade de gênero (Butler, 1990; 2003) ao evidenciar como determinadas expressões de masculinidade são constantemente avaliadas e reguladas a partir de expectativas socialmente construídas. O fato de Juliano ser dançarino, utilizar vestimentas consideradas não normativas e apresentar comportamentos associados à sensibilidade ativa mecanismos de leitura que o posicionam como “fora” do padrão esperado, independentemente de sua orientação sexual declarada, e isso também foi acionado pela comunidade LGBTQ+.

A partir de Moscovici (1976), pode-se compreender essa aparente contradição pontual como efeito da dinâmica de influência social, na qual, mesmo em grupos que vivenciam processos de exclusão, a interação contínua entre seus membros pode produzir consensos internos que reiteram padrões amplamente difundidos socialmente, podendo demarcar divergências com as causas que os representam.

Na própria publicação em si, o autor afirma que por mais que estes enunciadores sejam gays, eles absorveram tais discursos em seus processos formativos e educacionais, por isso os reproduzem, o que deixa evidente do imaginário, que pode atravessar diferentes camadas culturais e orientar práticas de julgamento, inclusive em grupos em que se espera maior abertura à diversidade. Tal movimento evidencia o caráter transversal desse fenômeno, que circula socialmente de maneira ampla, não se restringindo, portanto, a grupos específicos, nem somente antagônicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando o corpo masculino passa a ser continuamente observado, performado, editado, comentado e reconfigurado por um *rea-*

*lity show*, a masculinidade deixa de apresentar um atributo natural e exclusivamente individual para ser uma construção midiática e permanentemente negociada. A convergência entre televisão, plataformas digitais, imagens, discursos, interações e dinâmicas algorítmicas convertem o corpo em superfície simbólica pós-humana, um amálgama formado por gestos, afetos, moda, linguagens e modos de se relacionar que são observados e interpretados por diferentes repertórios culturais do público.

Este trabalho buscou compreender como imaginários de masculinidade são produzidos, mobilizados e regulados em diferentes espaços de circulação discursiva, a partir da análise de interações envolvendo o participante Juliano Floss no Big Brother Brasil 2026 e de sua repercussão nas redes sociais. Ao articular esses dois níveis de observação, foi possível evidenciar que tais imaginários operam de maneira contínua e articulada entre diferentes ambientes comunicacionais.

Os resultados do estudo indicam que a circulação midiática intensifica mecanismos de demarcação de desvios e modelos hegemônicos, especialmente quando expressões de sensibilidade, cuidado estético ou afastamento dos códigos convencionados de virilidade são associados à feminilização e suspeitas sobre a sexualidade. Ao mesmo tempo, possibilita disputas, contraposições e reinterpretações mais críticas dos padrões normativos. Neste caso, a masculinidade se apresenta como uma construção permanentemente em avaliação e em reconfiguração. O que está em jogo não é apenas a identidade declarada dos sujeitos, mas a forma como seus comportamentos são lidos e interpretados socialmente. Nesse sentido, a análise mostrou que pequenos deslocamentos em relação a padrões esperados, seja na forma de falar, agir ou se expressar, são suficientes para acionar mecanismos de suspeita, desqualificação e reclassificação simbólica (Butler, 1990; 2003).

Um dos aspectos observados diz respeito à persistência de critérios de julgamento que operam de maneira quase automática. A recorrência de associações entre masculinidade e determinados atributos, bem como a utilização do feminino como recurso de desvalorização,

aponta para a existência de um repertório simbólico amplamente compartilhado. Esse repertório, por vezes, passa pelo esvaziamento de significados (Barthes, 2009), e não precisa ser explicitado para funcionar: ele é reconhecido, acionado e reproduzido nas interações cotidianas, tanto na interação pessoal quanto nas redes sociais.

A análise também evidenciou que esses processos não se restringem a grupos específicos. Ao contrário, os mesmos critérios de avaliação circulam entre diferentes sujeitos, inclusive entre aqueles que, em outros contextos, são alvo dessas normas. Esse dado permite compreender que os imaginários de masculinidade operam como estruturas integrantes da vida social de forma geral, sendo constantemente reproduzidas e reatualizadas.

Outro ponto diz respeito à dinâmica de circulação desses imaginários. A articulação entre o que ocorre no interior do programa e sua repercussão nas redes sociais evidencia a existência de um circuito contínuo de produção e validação de sentidos. Nesse processo, as redes sociais participam da construção e da estabilização desses significados.

Ao mesmo tempo, a presença de leituras críticas no *corpus* externo indica que esses processos não se dão de forma homogênea. Há disputas, tensionamentos e tentativas de reinterpretação que revelam a possibilidade de deslocamento desses padrões. No entanto, tais movimentos ainda convivem com uma forte tendência à reprodução de normas já consolidadas, o que evidencia a persistência desses imaginários.

Por meio deste trabalho é possível evidenciar como a masculinidade pode ser compreendida a partir de sua dimensão simbólica e midiática, destacando os processos pelos quais ela é continuamente construída, avaliada e regulada. Ao focalizar a circulação desses sentidos entre diferentes espaços, a pesquisa aponta para a importância de considerar não apenas os conteúdos, mas as dinâmicas de produção, circulação e reconhecimento que sustentam esses imaginários.

Por fim, reconhece-se que o recorte empírico adotado impõe limites à generalização dos resultados. Ainda assim, a análise oferece indícios relevantes sobre a forma como esses processos operam em

contextos de alta visibilidade, indicando caminhos possíveis para investigações futuras que ampliem o escopo empírico e aprofundem a compreensão das transformações nos imaginários de gênero. Assim, ao deslocar o olhar para a circulação dos sentidos e para os mecanismos de sua atualização, este trabalho contribui para a compreensão da masculinidade como um fenômeno relacional, instável e continuamente negociado pelos regimes contemporâneos de visibilidade.

## REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Regiane Janowitzer. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

BBB 26: a verdadeira disputa por trás do embate entre Juliano e Jonas. **Veja**, São Paulo, 24 mar. 2026. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/cultura/bbb-26-a-verdadeira-disputa-por-tras-do-embate-entre-juliano-e-jonas/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

BBB. [Vídeo sobre o Big Brother Brasil]. **TikTok**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.tiktok.com/@bbb/video/7601656786852007185>. Acesso em: 17 ago. 2026.

BBB26: ex-favorito brother deslança em enquete e pode sair nesta terça; saiba quem. **Mais Novela**, [S. l.], 2026. Disponível em: <https://www.maisnovela.com.br/bbb/bbb26-ex-favorito-brother-deslanca-em-enquete-e-pode-sair-nesta-terca-saiba-quem.phtml>. Acesso em: 17 ago. 2026.

BUTLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, Hertz Wendel de. **Linguagem e mito no filme publicitário**. 2011. 247 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

CETIC.BR. **TIC Domicílios 2025: principais resultados**. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2025. Disponível em: <https://>

cetic.br/media/analises/tic\_domicilios\_2025\_principais\_resultados.pdf. Acesso em: 17 ago. 2026.

CIRINO, Flavia. BBB 26: Quem sai? Jonas e Juliano especulam na madrugada. **O Fuxico**, [S. l.], 23 mar. 2026. Disponível em: <https://ofuxico.com.br/reality-show/bbb26/bbb-26-quem-sai-jonas-e-juliano-especulam-na-madrugada/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

CONNELL, Raewyn. **Masculinities**. Berkeley: University of California Press, 1995.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. **Gender & Society**, v. 19, n. 6, p. 829-859, 2005.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GSHOW. Quem ganhou o BBB 26? Ana Paula Renault é a vencedora do reality. **Gshow** [S. l.], 21 abr. 2026. Disponível em: <https://gshow.globo.com/realities/bbb/bbb-26/dentro-da-casa/noticia/quem-venceu-o-bbb-26-ana-paula-renault-e-a-vencedora-do-big-brother-brasil.ghtml>. Acesso em: 17 ago. 2026.

HOMEM sensível é “afeminado”? Participação de Juliano Floss no BBB 26 põe questão em pauta. **O Tempo**, Belo Horizonte, 4 fev. 2026. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/interessa/2026/2/4/homem-sensivel-e-afeminado-participacao-de-juliano-floss-no-bbb-26-pos-questao-em-pauta>. Acesso em: 17 ago. 2026.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2009.

JONAS x Juliano: entenda a briga dos brothers no BBB 26. **Exame**, São Paulo, 2 fev. 2026. Disponível em: <https://exame.com/pop/jonas-x-juliano-entenda-a-briga-dos-brothers-no-bbb-26/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

JULIANO Floss chora muito após dinâmica do BBB 26. **iG Gente**, [S. l.], 27 jan. 2026. Disponível em: <https://gente.ig.com.br/bbb/2026-01-27/juliano-floss-chora-muito-apos-dinamica-do-bbb-26.html>. Acesso em: 17 ago. 2026.

JULIANO Floss detona Jonas no BBB 26: “Esse cara é um bananão”. **Bastidores TV**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://bastidorestv.com/>

bigbrotherbrasil/juliano-floss-detona-jonas-no-bbb-26-esse-cara-e-um-bananao/. Acesso em: 17 ago. 2026.

KANTAR IBOPE redefine valor de um ponto de audiência para 2026. **Metrópoles**, Brasília, 17 dez. 2025. Disponível em: <https://www.metropoles.com/entretenimento/televisao/kantar-ibope-redefine-valor-de-um-ponto-de-audiencia-para-2026>. Acesso em: 17 ago. 2026.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 8, n. 15, p. 74-82, ago. 2001. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/3123/2395>. Acesso em: 17 ago. 2026.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MOSCOVICI, Serge. **Social influence and social change**. London: Academic Press, 1976.

NANARUDE. [Publicação sobre Juliano Floss e Jonas Sulzbach no BBB 26]. [Publicação no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/DUN\\_gZaFn4k/](https://www.instagram.com/p/DUN_gZaFn4k/). Acesso em: 17 ago. 2026.

NANARUDE. [Publicação sobre Juliano Floss no BBB 26]. [Publicação no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DWP2JktDuH9/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

NANARUDE. [Publicação sobre Juliano Floss no BBB 26]. [Publicação no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DUR7CTcAMZo/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

NANARUDE. [Publicação sobre o BBB 26]. [Publicação no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DVec2o5FoTO/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

NANARUDE. [Publicação sobre o BBB 26]. [Publicação no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DUTViV8EYBl/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

NANARUDE. Nana Rude (@nanarude). [Perfil no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/nanarude/>. Acesso em: 17 ago. 2026.



NANARUDE. Pronunciamento! Após mais uma briga entre Juliano Floss e Jonas Sulzbach no BBB26, a equipe do dançarino se manifestou. [Publicação no Instagram]. **Instagram**, [S. l.], [s. d.]. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/DUQcdPXgM\\_W/](https://www.instagram.com/p/DUQcdPXgM_W/). Acesso em: 17 ago. 2026.

PASIN, Lucas. Por que treta entre Juliano Floss e Jonas passa do limite no BBB 26. **Metrópoles**, 03/02/2026. Brasília, 2026. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/lucas-pasin/por-que-treta-entre-juliano-floss-e-jonas-passa-do-limite-no-bbb-26>. Acesso em: 17 ago. 2026.

PORTAL IN. BBB 26 fecha com mais de R\$ 1,5 bilhão em receitas mesmo após queda de audiência. **Portal IN**, [S. l.], 21 abr. 2026. Disponível em: <https://www.portalin.com.br/negocios/bbb-26-fecha-com-mais-de-r-15-bilhao-em-receitas-mesmo-apos-queda-de-audiencia/>. Acesso em: 17 ago. 2026.

SACCHITIELLO, Bárbara. Globo explica poder dos patrocinadores dentro do BBB. **Meio & Mensagem**, [S. l.], 22 jan. 2026. Disponível em: <https://www.meioemensagem.com.br/midia/globo-explica-poder-dos-patrocinadores-dentro-do-bbb>. Acesso em: 17 ago. 2026.

SANTA BARBARA, L. Juliano Floss vira assunto no BBB 26 após ser chamado de “twink” nas redes sociais. **Goiás 246**, Goiânia, 2026. Disponível em: <https://www.goias246.com.br/noticia/29359/em-alta-juliano-floss-vira-assunto-no-bbb-26-apos-ser-chamado-de-ldquo-twink-rdquo-nas-redes-sociais.html>. Acesso em: 17 ago. 2026.

SILVA, Juremir Machado da. Tecnologias do imaginário: esboços para um conceito. **ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS**, 12., 2003, Recife. **Anais [...]**. Recife: Compós, 2003.

SODRÉ, Muniz. **A máquina de Narciso**: televisão, indivíduo e poder no Brasil. São Paulo: Cortez Editora, 1994.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação massiva e virtual. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

TECMUNDO. BBB 26 foi um fracasso de audiência? Veja ranking com as finais do reality. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.tecmundo.com.br/minha-serie/603657-bbb-26-foi-um-fracasso-de-audiencia-veja-ranking-com-as-finais-do-reality.htm>. Acesso em: 17 ago. 2026.

VALOR ECONÔMICO. BBB 26 alcança 26,3 milhões de pessoas por dia. **Valor Econômico**, [S. l.], 20 abr. 2026. Disponível em: <https://valor.globo.com/empresas/marketing/noticia/2026/04/20/bbb-26-alcanca-263-milhoes-de-pessoas-por-dia.ghml>. Acesso em: 30 abr. 2026.



# AUTORAS Y AUTORES



## BIOGRAFÍAS

### Autoras y Autores

**ALEXANDRE GUSTAVO MELO FRANCO BAHIA** — Doctor en Derecho (UFMG). Profesor en la UFMG. Becario de Productividad del CNPq. Profesor de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). Presidente de la Comisión de Diversidad Sexual y de Género de la OAB-MG. Coordinador del Grupo de Investigación “Derecho y Salud LGBT+” (financiado por el CNPq). Miembro de la IACL (International Association of Constitutional Law), de la “Red Brasileña de Investigación Jurídica en Derechos Humanos”, de la “Red Latinoamericana de Investigación Jurídica en Derechos Humanos” y de la “Red para el Constitucionalismo Democrático Latinoamericano”. Fundador de la “Red de Investigación en Derecho ‘Estrada Real’”, que reúne a los PPGD de la UFOP, la UFV y la UFJF. Coordinador del Proyecto de Extensión “Lide - Litigancia Estratégica en Derechos Humanos” (UFMG).  
E-mail: alexprocesso@gmail.com.  
Orcid: 0000-0001-5461-7848.

**ALMUDENA GARCÍA MANSO** — Profesora Titular de Universidad en el área de Sociología de la Universidad Rey Juan Carlos y Doctora en Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca (2004). Su trayectoria investigadora se articula en torno a la sociología del género, las sexualidades, la cibercultura, la comunicación, la salud, el consumo y las metodologías cualitativas. Cuenta con tres sexenios de investigación, tres quinquenios docentes y una actividad académica sostenida en docencia universitaria de grado, máster y formación especializada. Su producción científica comprende artículos en revistas indexadas, libros, capítulos de libro y obras colectivas. Ha participado en proyectos competitivos nacionales e internacionales sobre salud, género, trata, violencia contra las mujeres, migraciones, publicidad, comunicación y cbersociedad. Su actividad docente incluye sociología del consumo, sociología de la desviación, métodos de investigación social, género, turismo, comunicación y sociedad digital. Asimismo, acredita dirección de trabajos académicos, participación en tribunales, congresos, redes científicas, evaluación de publicaciones, estancias y otros méritos de gestión universitaria e investigación aplicada.

E-mail: [almudena.manso@urjc.es](mailto:almudena.manso@urjc.es)

Orcid: 0000-0002-8781-5020

**ANDY M. ALEGRÍA POLANÍA** — Es doctor en Ciencias Humanas y Sociales por la Universidad Nacional de Colombia, con estancia doctoral en El Colegio de México, y magíster en Estudios Culturales por la Pontificia Universidad Javeriana. Su trabajo se inscribe en los estudios culturales y la teoría social crítica, con énfasis en género, interseccionalidad, estudios trans, perspectivas feministas y decoloniales. Investiga la producción social de las subjetividades y las desigualdades en el mundo del trabajo, las ciudades y los medios de comunicación. Sus investigaciones analizan las relaciones entre género, racialización, sexualidad, clase y poder en contextos institucionales contemporáneos. Asimismo, estudia las transformaciones del trabajo bajo el neoliberalismo y las disputas por el reconocimiento en escenarios laborales, sindicales, activistas y políticos. Su

producción académica contribuye a comprender las organizaciones como espacios culturales donde se configuran jerarquías, ciudadanía y derechos.

E-mail: aalegria@unal.edu.co

Orcid: 0009-0003-6269-7827

**ANNA MAROCCO** — Doctora en Arquitectura basada en la Ingeniería y Planificación Urbana por la Universidad de Roma La Sapienza y doctora en Geografía Humana por el IGOT - Instituto de Geografía y Ordenación del Territorio de la Universidad de Lisboa, es investigadora urbana interdisciplinar especializada en enfoques de género, queer y feministas sobre las dinámicas urbanas y socioespaciales, con un enfoque en la relación entre las prácticas cotidianas, la justicia espacial y las transformaciones del régimen de bienestar en el sur de Europa. Cuenta con experiencia en metodologías cualitativas avanzadas, trabajo de campo multisituado, investigación participativa y divulgación orientada a políticas públicas, como el mapeo, las caminatas a la deriva (drift walking) y el photovoice, para fomentar el empoderamiento, la construcción de comunidad y la imaginación colectiva.

E-mail: an.marocco@gmail.com

Orcid: 0000-0003-4377-3364

**CÁSSIUS GUIMARÃES CHAI** — Profesor Titular de la Universidad Federal de Maranhão, en el Curso de Derecho (CCDT/CCSO), en los programas de posgrado Stricto Sensu en Administración Profesional (PROFIAP/UFMA) e Ingeniería Aeroespacial (PPGAE-RO/UFMA), y en la Facultad de Derecho de Vitória, en el Máster y Doctorado en Derechos y Garantías Fundamentales (PPGD/FDV). Posdoctor en Salud Pública por el Instituto de Salud Pública, bajo la orientación del profesor Catedrático José Manuel Peixoto Caldas (IS-PUP), y máster y doctor en Derecho por la UFMG/Cardoso School of Law/Capes y por la Universidad de Oporto (Portugal). Miembro del Consejo Ejecutivo de la Asociación Internacional de Ciencia Política (IPSA); Vicepresidente del Comité de Investigación en Migración y

Ciudadanía, RC46/IPSA; y miembro del Comité de Investigación en Derechos Humanos, consejo directivo, RC 26/IPSA. Vicedirector del Observatorio de Salud y Ciudadanía. Fiscal – MPMA.

E-mail: cassius.chai@fdv.br

Orcid: 0000-0001-5893-3901

**CHRYSTY BRITTO DOS REIS COLOMBO SARNAGLIA —**

Máster en Derechos y Garantías Fundamentales. Especialización en Ministerio Público y la Defensa del Orden Jurídico. Especialización en Derecho Penal. Especialización en Derecho Judicial. Graduada en Derecho por la Universidade Vila Velha (2009). Actualmente es Asesora de Nivel Superior - Asuntos Jurídicos - Tribunal de Justicia del Estado de Espírito Santo y Analista Judicial 02 - Derecho - Tribunal de Justicia del Estado de Espírito Santo.

E-mail: chrystysarnaglia@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4796-9543

**DAVID DE JÉSUS-REYES —** Doctor en Filosofía con Orientación en Políticas de Bienestar Social por la Universidad Autónoma de Nuevo León, Maestro en Estudios de Población por la Universidad Nacional Autónoma de México y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus líneas de investigación están concentradas en el proceso salud-enfermedad-atención, la sexualidad y la reproducción. Actualmente desempeña como Profesor-Investigador de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT Nivel I.

Orcid: 0000-0003-4539-6224

E-mail: david.djesusry@uanl.edu.mx

**ENRIQUE BAUTISTA ROJAS —** Doctorante en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas, UNAM. Licenciado y maestro en Pedagogía por la UNAM, donde actualmente cursa el doctorado en

Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en Sociología. Ha sido docente en Educación Básica y ha trabajado en el diseño de planes de estudio, libros de texto y materiales didácticos para este nivel. Participó en el proyecto PAPIIT-UNAM IN305922 “Estudiantes, género y violencias en la UNAM” (2022-2023). Es miembro del Seminario Permanente sobre Masculinidades y Universidad en el IISUE (UNAM), de la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres A. C y de la Academia Mexicana de Estudios de la Diversidad Sexual y de Género A. C. Forma parte del equipo editorial de la revista “Mitologías Hoy”. Ha participado como ponente en diferentes eventos académicos y tiene varias publicaciones dentro de sus líneas de investigación: educación y diversidad sexual, masculinidades, enseñanza de la historia y educación indígena.

E-mail: kique\_pedagogo.unam@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-1596-4534

**FER VÉLEZ RIVERA** — Doctora en Humanidades (Filosofía moral y política) por la UAM y maestra en Filosofía (Metafísica y ontología) por la UNAM. Es profesora de Ética Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). Sus líneas de investigación son las subjetividades, corporalidades, sexualidades y afectividades, así como las teorías trans y queer, desde la fenomenología crítica y el psicoanálisis. Es coautora y co-coordinadora del libro “Teoría queer/cuir en México” (Signos-UAMI, 2025) y pertenece al Seminario de estudios filosóficos y psicoanalíticos sobre lo político (UNAM).

E-mail: ferkussion@gmail.com

Orcid: 0009-0005-6612-2902

**GABRIEL CAVALCANTE BUENO DE MORAES** — Antropólogo, estudiante de maestría en Antropología (PPGA/UFPB). Vinculado al Grupo de Investigación en Salud, Sociedad y Cultura (GRUPESSC/UFPB) y al Grupo de Estudios e Investigaciones en Etnografías Urbanas (GUETU/UFPB).

E-mail: gc.cavalcante2@gmail.com

Orcid: 0000-0002-3429-0021



**HERTZ WENDELL DE CAMARGO** — Doctor en Estudios del Lenguaje, UEL (2011). Máster en Educación, Conocimiento, Lenguaje y Arte, UNICAMP (2006). Licenciado en Comunicación Social (Periodismo y Publicidad). Realizó una estancia posdoctoral en Antropología (2024) en la Universidad Federal de Paraíba, en el Programa de Posgrado en Antropología (PPGA-UFPB), con la investigación *Dikenga diakongo e as ancestralidades narrativas nos rituais da jurema sagrada na Paraíba*. Finalista del Premio Jabuti 2014 en la categoría comunicación con el libro *Mito e filme publicitário: estruturas de significação* (2013), publicado por EdueL. Profesor del Programa de Posgrado en Comunicación (PPGCOM) de la UFPR, en la línea de Comunicación y Cultura. Profesor del Departamento de Comunicación de la Universidad Federal de Paraná (UFPR). Ejerce la docencia universitaria desde hace 23 años. Fue vicedirector de la Editorial de la UFPR (2017-2019). Cuenta con experiencia en el área de Asesoría en Comunicación, con énfasis en Producción Editorial y Dirección de Arte. En producción audiovisual, tiene experiencia en la actuación y producción de documentales, videoarte y cortometrajes. En el teatro, tiene experiencia en actuación, producción y guion. Vicecoordinador del SINAPSENSE - Laboratorio de Innovación en Neurociencia del Consumo de la UFPR, donde estudia las relaciones entre imaginario, narrativa, memoria y emoción a partir de las narrativas del consumo. Actualmente ocupa el cargo de vicedirector del Sector de Artes, Comunicación y Diseño de la UFPR (SACOD). Investigador en áreas relacionadas con la imagen, el imaginario, el mito, el consumo y la antropología; en su currículum, las temáticas más frecuentes son: mito, arquetipo y narrativa; religiones de matrices indígenas-africanas y ritual; antropología visual y antropología del consumo; cine, teatro y arte; medios y religiones afroindígenas; imagen, narrativa, consumo y neurociencia. E-mail: hertz@ufpr.br  
Orcid: 0000-0003-4639-0553

**JOSÉ JUAN CERVANTES NIÑO** — Doctor en Ciencias Sociales con orientación en desarrollo sustentable IINSO-UANL. Perteneció al SECIHTI Nivel 1, además de ser perfil PRODEP. Actualmente la-

bora para la Facultad de Filosofía y Letras, adjunto al IINSO, además de ser el secretario académico de la misma institución. Sus líneas de investigación son: Relaciones laborales y procesos políticos. Su producción científica: El mercado de trabajo en México 1995-2016: contradicciones del empleo formal e informal, Percepciones en las peleas de gallos: revisión desde los enfoques fenomenológico y etnográfico de Husserl y Geertz, El concepto de economía informal y su aplicación en México: factibilidad, inconvenientes y propuestas, El trabajo en la pepena informal en México: nuevas realidades, nuevas desigualdades, A study of adult T-cell leukemia/lymphoma incidence in central Brooklyn, Acute thrombosis of abdominal aortic aneurysm. An uncommon entity., Los huertos familiares en una provincia del subtrópico mexicano: análisis espacial, económico y sociocultural. Premios o distinciones: PRODEP 2025-2030, SECI-HTI-2025-2030 y coordinador IINSO, desde el 2022.

E-mail: yare95@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5582-3424

**JOSÉ LUIS ANTA FÉLEZ** — Catedrático de la Universidad de Jaén, España. Doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático en la Universidad de Jaén, España. Es Vicedecano de la Facultad de Trabajo Social y miembro del Claustro universitario. Es miembro del Acción Cost Decolonial de la UE. Ha sido profesor visitante en Universidades de Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, Bolivia, México, Francia o EE.UU. Ha realizado trabajo de campo en diferentes comunidades de España y América Latina y en la actualidad trabaja en temas relacionados con etnografía, epistemología y género.

E-mail: jlanta@ujaen.es

Orcid: 0000-0001-7063-5288

**JOSÉ MANUEL PEIXOTO CALDAS** — Investigador Senior en la Fundación Carolina - Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación de Madrid. Catedrático del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Paraíba y profesor de los Programas de Posgrado en Antropología y Gerontología de

la Universidad Federal de Paraíba. Director del Observatorio Iberoamericano de Salud y Ciudadanía – CNPq. Investigador colaborador del Instituto de Salud Pública de la Universidad de Oporto. Editor jefe de la revista *Altera Journal of Anthropology* y editor asociado del *Journal of School of Nursing - USP*.

E-mail: jose.manuel.peixoto.caldas@academico.ufpb.br

ORCID: 0000-0003-0796-1595

**LUCAS DE MENDONÇA AZEVEDO** — Doctorando en Comunicación, en la línea de Comunicación y Cultura (UFPR – en curso). Máster en Estudios del Lenguaje (UTFPR, 2025). Especialista en Comunicación Digital y E-Branding (PUCPR, 2022). Licenciado en Comunicación Social con especialización en Relaciones Públicas (UERJ, 2014). Técnico Superior en Diseño Gráfico (UTFPR, 2025) con Mención Académica. Investigador becario del CNPq en la modalidad GD, con investigaciones centradas en el análisis de fenómenos mediáticos y culturales, narrativas y producciones audiovisuales, televisualidades, cultura digital, branding e imaginario, explorando enfoques teóricos relacionados con la semiótica, los estudios del discurso y las dinámicas de producción de sentido en entornos mediáticos y plataformas digitales. Profesor de grado en Publicidad y Propaganda en las asignaturas Fundamentos de la Comunicación Publicitaria, Semiótica y Cultura Visual, y Tendencias Publicitarias (Isulpar, 2026). Integrante de los Grupos de Investigación ECCOS (Estudios sobre Comunicación, Consumo y Sociedad) y LAPPIS (Laboratorio de Investigación y Producción de Imagen y Sonido). Vicecoordinador del grupo de Extensión SAPIENS (Observatorio Interdisciplinar de Consumo y Economía Creativa), vinculado al Sector de Artes, Comunicación y Diseño de la UFPR. Miembro de la comisión editorial de la Revista *Ação Midiática*, vinculada al Programa de Posgrado en Comunicación (PPGCOM) de la UFPR. Ha tenido experiencia profesional en empresas de comunicación interna, asesoría de prensa, redes sociales, producción de eventos, producción audiovisual (TV, cine y redes sociales) y gestión de proyectos educativos y culturales. En el teatro cuenta con experiencia en actuación, producción y dirección.

E-mail: lucasdocufpr@gmail.com

Orcid: 0009-0000-9648-1117

**LUZIANA MARQUES DA FONSECA SILVA** — Socióloga. Profesora Asociada del Departamento de Ciencias Humanas (DCH/CCA) de la Universidad Federal de Paraíba, miembro permanente del Programa de Posgrado en Antropología (PPGA) y vicedirigente del GRUPESSC - grupo de investigación en salud, sociedad y cultura.  
E-mail: luzianas@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-6596-2636

**MARCELO BRIGAGÃO DE OLIVEIRA** — Abogado (OAB/MG) y doctorando en Derecho: Estudios Interdisciplinarios de Género y Políticas de Igualdad, por la Universidad de Salamanca, España. Máster en Gerontología por la Universidad Federal de Paraíba (UFPB) y graduado en Derecho por la PUC Minas. Es investigador asociado del Grupo de Investigación en Medicina Social: Derecho, Salud y Ciudadanía (UFPB/CNPq).  
E-mail: marcelo.brigagao95@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-3243-4845

**MARCOS HENRIQUE CAMARGO** — Especialista en Historia del Pensamiento Contemporáneo (PUC-PR, 1987). Especialista en Economía y Sociología (PUC-PR, 1988). Máster en Comunicación y Lenguajes (UTP, 2003). Doctor en Artes Visuales (IAR-UNICAMP, 2010). Posdoctor por la Escuela de Comunicación (UFRJ, 2015). Profesor de grado en Periodismo, Relaciones Públicas y Publicidad (UTP, 2004-2006). Profesor de grado en Cine y Audiovisual, Artes Escénicas, Música y Danza (Campus de Curitiba II, UNESPAR, desde 2006). Coordinador del curso de grado en Cine y Audiovisual (2011-2013). Jefe de la División de Investigación y Posgrado del Campus de Curitiba II (UNESPAR, 2014-2018). Profesor de posgrado stricto sensu del Máster Profesional en Artes (Campus de Curitiba II, UNESPAR, desde 2018). Investigador en las áreas de Filosofía, Estética y Semiótica.  
E-mail: marcoshcamargo@yahoo.com.br  
Orcid: 0000-0002-3372-8095

**MARTÍN VELÁZQUEZ ROJAS** — Doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL. Actualmente trabaja para la Facultad de Filosofía y Letras, adjunto al Colegio de Historia y Área Básica Profesional. Es candidato por el SECIHTI, perfil PRODEP y Asociado a Tiempo Completo. Las áreas de Investigación son: Historia, subalternidades y procesos socioculturales. La producción científica: Las peleas de gallos como forma de resistencia en la cultura popular en Monterrey, Las peleas de gallos en Monterrey: De lo rural a lo urbano, El mercado de trabajo en México 1995-2016: contradicciones del empleo formal e informal, Percepciones en las peleas de gallos: revisión desde los enfoques fenomenológico y etnográfico de Husserl y Geertz, Criminología cultural. Las peleas de gallos en Monterrey. De lo rural a lo urbano. Tradición e innovación en el arte de los sonidos mariacheros. Hacia una aproximación desde la teoría de los ensamblajes. Los premios o distinciones: SUMMA CUM LAUDE 2022, FFYL-UANL; reconocimiento SECIHTI 2026-2029 y PRODEP 2026-2028.

E-mail: martin.velazquezrjs@uanl.edu.mx

Orcid: 0000-0002-6142-956X

**MONICA FONTENELLE CARNEIRO** — Doctorado y máster en Lingüística por la Universidad Federal de Ceará (UFC), donde realizó una estancia posdoctoral en Lingüística Aplicada; estancia posdoctoral en Derecho por la Facultad de Derecho de Vitória (FDV). Profesora Asociada del DLER de la Universidad Federal de Maranhão (UFMA). Docente Permanente de los Programas: PPGL/UFMA (Letras-São Luís) y PGLB/UFMA (Letras-Bacabal). Docente Colaboradora del PPGDIR/UFMA (2018-2025).

E-mail: mf.carneiro@ufma.br

Orcid: 0000-0003-0233-3450

**MÓNICA LOURDES FRANCH** — Antropóloga, Profesora Asociada del DCS/CCHLA de la Universidad Federal de Paraíba, miembro permanente de los programas de posgrado en Antropología (PPGA) y en Sociología (PPGS) de la UFPB. Fundadora y líder del

Grupeesc - Grupo de Investigaciones en Salud, Sociedad y Cultura (UFPB). Asociada a la ABA (Asociación Brasileña de Antropología). Miembro del Comité Antropología y Salud de la Asociación Brasileña de Antropología (gestión 2021-2022 y actualmente) y de la junta directiva de la ANPOCS por el área de Antropología, en la gestión 2023-2025. Coordinadora del proyecto Falando sobre aids y curadora de la ABIA - Asociación Brasileña Interdisciplinaria de Sida. Fue miembro del Comité Intersectorial de Seguimiento y Monitoreo de la política estatal para la inclusión social de la población en situación de calle - CIAMP-RUA-Paraíba, en 2024 y 2025. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en la Université de Bordeaux, en el marco del proyecto Capes/COFECUB "Alimentación, salud y derechos en un mundo de incertidumbres: perspectivas comparadas Brasil/Francia.

E-mail: monicafranchg@gmail.com

Orcid: 0000-0003-3845-3841

**ÓSCAR JAVIER ZAMBRANO CRUZ** — Doctorando en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Estudios Artísticos, especialista en Gerencia y Gestión Cultural y diseñador industrial. Su trayectoria académica se centra en los estudios culturales, la comunicación, los derechos humanos, las políticas públicas y los enfoques de diversidad, equidad e inclusión. Integra los grupos de investigación Estudios Sociales de la Vida Urbana (Universidad Nacional de Colombia), REDCOM (Universidad Agustiniiana) y MALINCHE (Universidad Distrital Francisco José de Caldas). Sus investigaciones abordan memoria, conflicto armado, movimientos sociales, masculinidades y sectores sociales LGBTI. Ha sido docente universitario, investigador y director de trabajos de grado, además de liderar procesos de renovación de Registro Calificado ante el Ministerio de Educación Nacional. Su producción académica contribuye al análisis de las relaciones entre cultura, comunicación, ciudadanía y derechos humanos.

E-mail: ozambranoc@unal.edu.co

Orcid: 0009-0004-5344-8690





Apoiaram a publicação deste livro

