

Retóricas del amo. Políticas de la masculinidad y restauraciones fálicas

Rhetorics of the master. Policies of masculinity and phallic restorations

Rodrigo Parrini Roses

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco
rodparini@gmail.com

RESUMEN

En este artículo argumento que en los procesos políticos contemporáneos de América Latina, marcados por la ascensión de algunos gobiernos de ultraderecha que defienden e impulsan una agenda moral ultraconservadora, podemos atisbar intentos de re-subordinación de colectivos o sectores sociales que experimentaron emancipaciones significativas durante las últimas décadas en el campo de la sexualidad y el género. Las Retóricas del Amo son las articulaciones discursivas que intentan restituir el poder masculino patriarcal ahí donde fue cuestionado o desplazado e intensificarlo en cualquier ámbito de la vida colectiva y personal. Proponemos pensar que estamos ante restituciones fálicas que tratan de reconstruir los pactos y las genealogías políticas masculinas para re-subordinar a los sujetos y colectivos que los han enfrentado o resistido. Las estrategias contemporáneas de re-subordinación patriarcal combinan intervenciones micro y macropolíticas, atienden a los afectos y las creencias y utilizan tanto el lenguaje del derecho como múltiples prácticas de violencia.

ABSTRACT

This article argues that the contemporary political processes of Latin America, marked by the rise of some right-wing governments, defenders and promoters of an ultraconservative moral agenda, make visible attempts at re-subordination by groups or social sectors that during the last decades experienced significant emancipations in the field of sexuality and gender. The Rhetoric of the Master are discursive articulations that try to restore the patriarchal masculine power where it was questioned or displaced and is intensified in any area of collective and personal life. We are facing phallic restitutions that try to reconstruct the pacts and the masculine political genealogies to resubordinate the subjects and collectives that have faced or resisted them. Contemporary strategies of patriarchal re-subordination combine micro and macro-political interventions, attend to affections and beliefs, and use both the language of law and multiple practices of violence.

Palabras clave: *América Latina, conservadurismo, falo, masculinidad, patriarcado, subordinación.*

Keywords: *Latin America, conservatism, phallus, masculinity, patriarchy, subordination.*

En este artículo quisiera interrogar las retóricas del amo que se enuncian hoy en algunos contextos y entre ciertos sujetos y colectivos. Nos encontramos en un momento crucial para las políticas emancipatorias, especialmente en América Latina. Los progresos en el campo de la igualdad de género y sexualidad están en vilo frente al avance de gobiernos y políticas de derecha o ultraderecha. Una nueva articulación de fuerzas conservadoras que reivindican discursos anti-igualitarios reclama las viejas morales de la subordinación, la exclusión y el silencio, y propone políticas que implicarían un claro retroceso en esos campos.

Diremos, en este sentido, que están en marcha intentos de re-subordinación; es decir, estrategias y proyectos que volverían a subordinar a las mujeres, las personas LGBTTI, los pueblos indígenas, los sujetos racializados de distintas maneras y, también, a los trabajadores y las clases populares. Es, si se observan los colectivos que menciono, un proceso de re-subordinación transversal, que atraviesa clases sociales, identidades sexuales y de género, posiciones raciales. Tal vez no hemos conocido en las últimas décadas un intento de esa envergadura, que nos recuerda, aunque no sea necesariamente una repetición, los procesos sociales, políticos y culturales que sucedieron en América Latina desde los años sesenta del siglo xx y, con mayor intensidad, durante la década siguiente. Me parece que la estrategia actual de re-subordinación es particularmente interesante, porque combina o utiliza intervenciones macro y micropolíticas, intenta regular las relaciones de propiedad, pero también los afectos; interviene en el campo de la política, así como en el de la estética; utiliza el lenguaje del derecho y la violencia; apunta al futuro, pero también reivindica el pasado. Los actores son múltiples: no sólo el Estado o los partidos, también participan iglesias, colectivos de sociales diversos, familias, empresas, medios de comunicación, entre otros.

Si fuera correcta esta lectura, me pregunto cuáles son los soportes de ese proceso. Me detendré en dos que me parecen importantes y llamativos: las nuevas retóricas del amo y las restauraciones fálicas.

Si bien son diferentes, se retroalimentan. El amo, debemos repetirlo y no olvidarlo, es masculino (Dominijanni 2012; Lonzi 2018 [1970]). Pero su poder y su mandato han sido horadados durante décadas. Hoy tal vez presenciamos su regreso (que no es solo repetición, sino que contiene algo nuevo) mediante lo que llamaré “restauraciones fálicas”. El amo que restituye el poder del falo implementa modos de controlar los cuerpos que han experimentado alguna forma de libertad, retorna las instituciones y las leyes a sus formas patriarcales o deshace aquello que se ha logrado transformar.

El filósofo e historiador del arte, George Didi-Huberman, dice en un texto escrito para una exposición que se tituló *Sublevaciones*¹, que “los tiempos oscuros son tiempos de plomo. Nos quitan no solo la capacidad de ver más allá y, por lo tanto, de desear, sino que además pesan mucho, nos pesan sobre la nuca, sobre el cráneo [...]. Con este paradigma del peso o del plomo, la palabra sumisión adquiere un sentido más evidente, más físico aún” (2017 10). Los *tiempos oscuros* tienen un peso que se relaciona directamente con la sumisión; si la emancipación, aquel movimiento que liberaba a un esclavo de las relaciones de servidumbre que tenía con un amo, implicaba el corte de cadenas materiales y metafóricas, las sumisiones requieren de densidades políticas y corporales que aplasten e inmovilicen. La oscuridad de los tiempos (¿podemos pensar en tiempos claros o transparentes?) acecha al deseo y la esperanza y aplasta las cabezas, fáctica y, también, metafóricamente.

Mi reflexión sobre el amo y sus prótesis fálicas empezó, de cierta manera, al interrogar algunas imágenes cotidianas en México que me resultaron perturbadoras. En un texto publicado recientemente, desarrollé la noción de *falotopía* (Parrini 2016), es decir, la configuración fálica del espacio que garantiza el dominio de colectivos masculinos sobre sus recursos y poblaciones. La falotopía surgió como idea al observar los cuerpos de personas asesinadas colgados en puentes viales, en el contexto de lo que, en México, se llamó “la guerra contra el narcotráfico”. Fue un modo de castigo, pero ante todo de escarnio, que utilizaron distintos actores violentos. A veces colgaban cadáveres; otras, el puente servía como horca y pendón. Los cadáveres quedaban a la vista de quienes pasaran por ahí. Esos cuerpos muertos, distendidos, producían la imagen de una destitución radical, no sólo

de la vida, también de cualquier trazo de dignidad que quisiéramos guardar ante la muerte.

En ese momento consideré una serie de asociaciones: cuerpos distendidos/fallos entumecidos; cuerpos colgantes/banderas izadas; cuerpos expuestos/poder exhibitorio. Estaba en juego una gestualidad del poder no necesariamente novedosa, pero que mostraba rasgos singulares. Podemos hipotetizar un desplazamiento de las distinciones entre lo público y lo privado que resulta de esa exposición de los cuerpos colgantes; pero, también, una versión específica de la sociedad del espectáculo en la que se exhibe la muerte y la crueldad como un modo de establecer un dominio territorial y mediático. Los cuerpos no se exponen una vez, sino miles de veces, mediante las posibilidades de reproducción de las tecnologías actuales. Un grupo de narcotraficantes que se dedicaba a producir y trasegar drogas sintéticas desde México a los Estados Unidos se hacían llamar *Los Viagra*. Narco-químicos-erectos. Era una combinación magistral de masculinidades fálicas, prótesis farmacológicas y violencia delictual.

Pero no sólo fueron esas imágenes. Cuando estaba explorando otras, encontré la celebración del aniversario de la Constitución mexicana: se cumplían 97 años de su promulgación y los tres poderes de la República lo celebraron en el teatro donde se proclamó en 1917. En un escenario lleno de hombres, se conmemoraba. Las fotos de 1917 no eran distintas: sólo hombres. Había pasado casi un siglo y ese rasgo permanecía indemne.

La filósofa feminista italiana, Ida Dominijanni, piensa las transformaciones en las relaciones e identidades de género ocurridas en Europa, con especial intensidad desde los años sesenta del siglo pasado, como una crisis del aparato edípico, que supuso “un terremoto en el orden simbólico” y una revuelta de las hermanas contra sus hermanos², siguiendo una imagen familiar o todavía edípica de las relaciones políticas (Dominijanni 2012 67). Dominijanni diagnostica una ruptura de la sutura “entre la política moderna y el orden simbólico patriarcal, así como la interrupción de la genealogía política masculina” (*Id.* 68).

Creo que ese diagnóstico aún es vigente, pero debemos considerar otros procesos y, también, la posibilidad de una restauración fálica que sería, sin duda, edípica. A las revueltas de las hermanas contra

los hermanos se sumó, en el campo del género y la sexualidad, una revuelta de hermanas/hermanos no heterosexuales contra sus pares heterosexuales. La ruptura en el orden simbólico también fue, o es, una fisura en la producción social del deseo. No es extraño, en esa perspectiva, que un libro señero para ese proceso se titule, justamente, el *Anti-Edipo*. No se trata sólo de una discusión con cierto psicoanálisis, sino ante todo de un aporte fundamental en la revuelta contra el patriarcado y su expresión edípica. ¿Cómo se podría pensar el deseo más allá de sus dinámicas y psíquicas sin esbozar una crítica del Edipo y su encierro simbólico? La politización del deseo no se agota en esas luchas, pero creo que las ha requerido para poder avanzar hacia otros campos y espacios sociales.

En esa lectura hay un elemento clave que nos permite, a nosotros, leer el momento contemporáneo. Las imágenes que describí de la promulgación y el aniversario de la Constitución mexicana son ejemplos de una genealogía masculina que, en muchos sentidos, permanece incólume.

En algunos procesos políticos recientes, el regreso de los amos, que en estricto sentido nunca se fueron, corresponde a la restitución de esas genealogías masculinas. Las imágenes son síntomas de esos cambios. Basta ver el gabinete del gobierno que asumió luego del *impeachment* contra Dilma Roussef en Brasil o los funcionarios que acompañan a Donald Trump cuando firma un decreto que elimina el financiamiento público para organizaciones que *promuevan* el aborto. No sólo son todos hombres, también son blancos. Ese desplazamiento desde estructuras de poder más diversas, en los términos que exponemos, a otras más homogéneas es parte del proceso de re-subordinación del que hablo. La recomposición de las genealogías políticas masculinas o su reacomodo corresponde, también, a una nueva racialización de la política. Trump en los Estados Unidos, o Bolsonaro en Brasil, son hombres blancos racistas, apoyados por electorados que piensan como ellos, en muchos aspectos.

No podría decir con claridad si el aparato edípico era, también, uno de tipo racial. Pero quisiera mencionar que en las relaciones de esclavitud, establecidas desde el siglo xvii en los Estados Unidos, los esclavos no tenían parientes, sólo amos. Sus genealogías psíquicas y afectivas eran negadas y suspendidas por otras comerciales y mercan-

tiles. Dado que su estatus era de objetos, legalmente no tenían padres (Mbembe 2016b). En esa experiencia radical de desubjetivación y dominio, el propio aparato edípico estaba cancelado, pero un aparato racial feroz funcionaba para asegurar la subordinación de los esclavos.

Los sujetos sociales e históricos que se emanciparon durante el siglo xx, mediante luchas plurales, fueron tratados como incapaces de forjar sus propios destinos y crear mundos. Las mujeres, por una debilidad natural que exigía el cuidado y la autoridad de un hombre; los colectivos racializados, por lecturas biopolíticas de la raza que establecía una incapacidad congénita; los sujetos no heterosexuales, por enfermedades constitutivas que los convertían en desviados, anormales o, simplemente, monstruos.

Pero me interesa recalcar que en las restauraciones fálicas que presenciamos, la reactivación aparente del aparato edípico en su versión patriarcal y autoritaria, corresponde con otra de los aparatos raciales y sexuales. Constituyen una triada de subordinaciones diferentes, pero que parecen aglutinadas para el pensamiento conservador contemporáneo.

“DIOS POR ENCIMA DE TODOS”

En la reciente elección presidencial brasileña ganó un candidato cuyo lema era “Dios por encima de todos”. No es difícil leer en esa frase una restitución religiosa de un amo simbólico. No quisiera discutir las creencias, sino apuntar a esta articulación política por parte de un candidato que ofrece religión, represión, violencia y neoliberalismo a ultranza. Pero coloca una entidad no humana y, en estricto sentido, tampoco política por encima de sus propuestas y acciones. El que será su jefe de gabinete sostuvo, en una entrevista con un diario chileno, que sólo una intervención divina pudo salvar al entonces candidato del atentado que sufrió: “Bolsonaro está vivo porque la mano de Dios lo protegió. Si el arma hubiese entrado un centímetro más en su abdomen, estaría muerto, tres minutos más que hubiese demorado no estaría aquí. -¿Para ustedes esto es algo milagroso? -No, pero los que tenemos fe podemos darle gracias a Dios porque no hay explicaciones” (O’Shea 2018). No hay explicaciones, por lo tanto hay un milagro y la distancia entre un acto, sus consecuencias y sus razones

es suturada mediante una intervención divina. Si no existen explicaciones, ¿entonces qué sentido tiene la política o la esfera pública?

No es extraño que ese lema se acompañe de una campaña nacionalista que pone a la nación como horizonte final de lo colectivo. Bolsonaro es un candidato misógino, racista, clasista y homófobo, entre otros rasgos de intolerancia. Su propuesta es agresiva y reivindica el uso de una violencia descontrolada para lograr, paradójicamente, disminuir la inseguridad.

En el congreso es apoyado por lo que se conoce por la bancada BBB: biblia, bala y buey. Es decir, un grupo heterogéneo de políticos que impulsan una agenda religiosa de carácter evangélico, otros que proponen el acceso libre a las armas, como en los Estados Unidos, por parte de la población civil; y unos que defienden el latifundio y la transformación de las selvas amazónicas en monocultivos. Cuando leí algunas descripciones de estas bancadas y sus propuestas recordé un texto de Georges Dumézil sobre la ideología tripartita en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos. Resumiendo su argumento, para los fines que me interesa utilizarlo en este artículo, Dumézil sostiene que en diversas mitologías indoeuropeas aparece una división de las funciones sociales de sus personajes entre sacerdotes, guerreros y productores. El mitólogo francés escribe que “por encima de los sacerdotes, los guerreros y los productores –y más esenciales que ellos– se articulan las “funciones” jerarquizadas de soberanía mágica y jurídica, de fuerza física y principalmente guerrera, de abundancia tranquila y fecunda” (Dumézil 2016 17).

No quisiera dar un salto desde mitologías milenarias a procesos políticos contemporáneos, pero creo que esa bancada reformula esa tripartición, de un modo y por razones que desconocemos y necesitamos explorar. La forma sacerdotal, la guerrera y la productiva organizan un bloque conservador que constituye la base política del movimiento que llevó a Bolsonaro al poder. En el horizonte brasileño, el sacerdote y el guerrero se aproximan de manera riesgosa; el mismo presidente electo es tanto un capitán de ejército como un predicador evangélico. ¿Es el amo justamente una condensación de poderes y facultades? Sí, pero para que eso suceda es necesario que sea un hombre. Por eso, insisto, el amo siempre es masculino.

Pero esa tripartición del poder material y simbólico produce formas singulares de hermandad entre hombres. El amo dirige la horda, pero no la constituye; aquel famoso padre devorador del que hablaba Freud en *Tótem y tabú* (1991 [1913]), que accedía sin restricciones a las mujeres, pero lo impedía a los otros hombres, hasta que estos lo asesinaron y lo simbolizaron como padre fundador de una comunidad masculina.

Bolsonaro y su movimiento es un caso entre muchos que surgieron en las últimas décadas. Trump es, sin duda, el epígono de todos ellos, pero tiene un perfil menos claro: es racista y xenófobo, pero no religioso; está rodeado de republicanos muy conservadores, pero no tiene problema en reconocer que ha contratado trabajo sexual.

El filósofo inglés Nick Land (2018) habla de las jerarquías gerentocráticas que gobiernan una parte importante de los países³. Yo añadiría, son jerarquías masculinas. Tal vez presenciemos una revuelta de los amos que reclaman haber perdido poder o sentirse abusados por parte de *minorías* de diverso tipo.

RESTITUCIONES FÁLICAS

El falo es un aparato político. Es el vector de cierto tipo de dominio masculino. Una prótesis, dirá Žižek, “una máscara que me pongo de la misma manera en que el rey o el juez se ponen sus insignias” (2006 108). Los procesos de restituciones fállicas que presenciemos, si estuviera en lo cierto, buscan volver a juntar aquello que una larga lucha política logró desunir o al menos debilitó en sus juntas. Recientemente, Anne Fausto-Sterling publicó una nota en el *New York Times* sobre una orden que está preparando el Departamento de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos, y que definirá legalmente el sexo como “el estatus de una persona como hombre o mujer con base en rasgos biológicos inmutables e identificables al nacer o antes del nacimiento” (Fausto-Sterling 2018). Este regreso a la persistencia aparente de la naturaleza, es un intento administrativo, pero también ideológico, por sellar las puertas de la diferencia y trazar sobre sus juntas los pegamentos de una biología inmutable.

Beatriz Preciado escribe en su *Manifiesto contrasexual*, que “la lógica de la heterosexualidad es la del dildo. Esta remite a la posibili-

dad trascendental de dar a un órgano arbitrario el poder de instaurar la diferencia sexual y de género” (Preciado 2002 64). Si la lógica del dildo fuera la de una prótesis que instaura la diferencia sexual y de género, las deconstrucciones teóricas y prácticas de esa prótesis, y la exploración de otras posibilidades para producir la diferencia son un campo de luchas políticas ingentes. El movimiento trans ha reivindicado la posibilidad de que existan hombres con vaginas y mujeres con pene (Guerrero y Muñoz 2018). La orden del Departamento de Salud rechaza esa posibilidad y enuncia que los rasgos biológicos identificables al nacer o antes del nacimiento son los que determinan el sexo. El nacimiento sería el momento definitivo de cualquier identificación en el campo del género. Los avatares de la vida adulta, las transformaciones de los aparatos psíquicos, las exploraciones del cuerpo y sus regulaciones estarían prohibidos por dicha norma, impedidas por la inmutabilidad de la biología y atrapadas entre el nacimiento verdadero y la muerte inevitable.

Cuando se extrae el falo del cuerpo masculino, leído como el cuerpo natural, se produce, dice Preciado, “un acto estructural e histórico decisivo entre los procesos de deconstrucción de la heterosexualidad como naturaleza” (2002 64). Diremos, que cuando se vuelve a poner el falo como garantía de la identidad y de la inteligibilidad de los cuerpos ocurre un acto histórico fundamental en la restauración de una heterosexualidad agresiva y excluyente.

El filósofo brasileño Vladimir Safatle sostiene, en relación a la elección de Jair Bolsonaro en Brasil, que el embate se dirige a las formas de vida y añade que existen grupos en esa sociedad “para los que nuestra forma de vida es un insulto, tanto que mezclan cuestiones relacionadas con la sexualidad, aspectos vinculados con formas de trabajo, modelos de sociedad, acogida de refugiados; es todo un tipo de vida social que se está poniendo en cuestión” (Dip 2018).

Me pregunto si en torno al lugar del falo y las retóricas del amo, que lo porta, que se inviste con él, no están en juego formas de vida. Una lectura factible para reflexionar las políticas de la masculinidad (Connell 1997 37) es pensar que en ellas se despliegan y repliegan formas de vida. La noción de falotopía que antes mencioné apunta justamente a la ocupación del espacio social –material, imaginario y psíquico– para imponer algunas formas de vida e impedir otras.

Quisiera mencionar de manera muy rápida algo que sucedió en Ciudad Juárez a partir de los años noventa del siglo xx. Desde la década de los setenta, miles de mujeres migrantes comenzaron a trabajar en la industria maquiladora, que se instaló a lo largo de toda la frontera entre México y los Estados Unidos. Muchas de ellas eran migrantes y el trabajo fabril supuso una autonomía económica y corporal que desconocían y que, al parecer, significó una ruptura con formas de vida tradicionales. Esas mujeres comenzaron a tener una vida social intensa y a utilizar la infraestructura de entretenimiento de la ciudad. Las elites de la ciudad las llamaron “maquilocas”: *maqui* por su trabajo en las maquilas; *locas* por sus comportamientos sexuales (Sánchez y Ravelo 2010 20). No eran mujeres decentes, porque éstas no salían solas o en grupo a divertirse a los bares y cantinas de la ciudad (Del Sarto 2012). Cuando recrudecieron los feminicidios en Juárez, en torno al año 1993, las autoridades locales y estatales apuntaron a las costumbres de las mujeres para explicar sus asesinatos. Una persistente violencia social feminicida comenzó a transformar la vida nocturna de la ciudad (Ravelo y Domínguez 2010). Salir de noche o ir a los barrios donde se concentraba la vida nocturna se convirtió en una actividad peligrosa. La confluencia de muchas violencias que asolaron Juárez desde los noventa, pero de forma muy intensa a partir del año 2008, acabó con esa vida (Aziz 2012).

No fue la decencia lo que regresó a esas mujeres a sus casas, fue, entre otros factores, una violencia masculina impune que coartó su libertad personal, sus deseos y sus modos de sociabilidad (Del Sarto 2012; Segato 2005). El amo nocturno y siniestro, que se adueñaba de esa zona de México y de las vidas y los cuerpos de las mujeres, canceló la diversión. Si bien la participación en el trabajo remunerado no implica necesariamente una autonomía real para las mujeres, esa violencia que atraviesa sus vidas impide manifestaciones de sus deseos y cuerpos. La violencia fue un modo efectivo de re-subordinación, que no expulsó a las mujeres del trabajo industrial mal pagado, sino de los espacios de libertad. Las encerró nuevamente, podríamos decir.

La pugna, me parece, apunta no tanto a formas de vida, como totalidades culturales más o menos resueltas, sino a la forma política de esas formas. Es decir, el antagonismo se organiza en torno a un intento por homogeneizar las formas de vida según parámetros

ideológicos y religiosos impuestos o una lucha que pluraliza sus horizontes de producción. Lo diré de manera muy sencilla: parece que para los evangélicos resulta problemático que existan modos de sexualidad no heterosexuales, o no reproductivos, o no jerárquicos, o no familiares. Creo que para esos modos de sexualidad, con todas sus complejidades, que existan evangélicos no es igualmente problemático. Una sociedad plural no puede resolver las formas de vida sino instaurar modos de construcción de singularidades y pluralidades. La pregunta que persiste es si una sociedad radicalmente democrática, para retomar una expresión de Laclau y Mouffe (2006), puede seguir siendo fálica y masculina. Beatriz Preciado (2002) apunta justamente a su deconstrucción mediante una operación política que transforma el falo en dildo y lo conecta con circuitos y tecnologías políticas de emancipación y experimentación.

El filósofo inglés Nick Land sostiene que, en las coordenadas políticas y epistémicas contemporáneas, lo que está en pugna es la forma de la realidad. Land dice que “la realidad ya ha sido decidida” (2018 57). Creo que es esa indefinición de la realidad la que está en juego en los procesos que intentamos comprender. La orden del Departamento de Salud implica que la *realidad* del sexo tiene una sola forma y que ella está determinada en un ámbito no humano, no deliberante, sino biológico e inmutable. Las re-subordinaciones serán también estrategias de cierre epistémico, que clausurarán la forma de la realidad en su versión conservadora, autoritaria e incluso religiosa intolerante. A la pregunta de si esa forma que tratan de imponer los regímenes de ultraderecha es necesariamente fálica y masculina, la respuesta creo que es sí.

POLÍTICAS DE LA MASCULINIDAD

Achille Mbembe sostiene que “llamar a esta fase de la historia fascista podría ser engañoso”, pero añade que “salvo que nos estemos refiriendo a la normalización de un estado social de guerra social [...] que sería una paradoja, pues la guerra lleva a una disolución de lo social” (Mbembe 2016a). Agrega una interpretación fundamental: “bajo las condiciones del capitalismo neoliberal, la política se convertirá en una guerra mal sublimada. Esta será una guerra de clase que

niega su propia naturaleza: una guerra contra los pobres, una guerra racial contra las minorías, una guerra de género contra las mujeres” (*Ibid.*). ¿Quiénes harán esta guerra? Podemos estar seguros de que serán hombres, aunque otros hombres también la padezcan. Ese lazo inextricable entre violencia y masculinidad, casi una estructura cultural transhistórica, según Rita Laura Segato (2005), es una de las pistas que debemos tomar para hablar de las nuevas guerras.

Quisiera apuntar que las políticas de la masculinidad, organizada retóricamente por un amo que ocupa un lugar central en la articulación de discursos, implican subordinaciones de distinto tipo. No todos los hombres se localizan en posiciones de poder, aunque en alguna medida muchos se ellos quieran o intenten tener un poder diferencial sobre otros sujetos o seres: mujeres, niños, otros hombres, animales. Las políticas que intento dilucidar, en esta ocasión mediante un recurso a las retóricas y las restituciones fálicas, son tramas complejas que forman y atraviesan un aparato de género, “a través del cual la producción y la normalización de lo masculino y femenino se llevará a cabo a lo largo de las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume” (Butler 2004 42). Atraviesan estos aparatos para discutir y, en lo posible, eliminar los intersticios. Estas retóricas buscan restaurar un binarismo “natural” o “metafísico” que cierre las puertas a las pluralidades corporales, subjetivas y deseantes que han construido los movimientos y procesos emancipatorios en estos campos.

Quiero salir de los casos que he planteado antes para adentrarme en otro bastante distinto y que proviene de mi investigación etnográfica en la frontera sur de México (Parrini 2018). Veremos las retóricas del amo desde otra perspectiva; ya no desde las posiciones en que se formulan estos discursos, sino desde la mirada de quienes los padecen.

En abril de 2014 salió del *Hogar-Refugio para Migrantes La 72*,⁴ localizado a 58 kilómetros de la frontera con Guatemala, la que puede ser considerada la primera marcha migrante de México; cerca de 500 ciudadanos centroamericanos decidieron emprender el camino desde esa ciudad hacia el norte del país, luego de que fracasaran sus intentos por utilizar el tren de mercancía que cruza la localidad. Regresé unos meses después a entrevistar a Fray Tomás González, director del albergue, y le pregunté por las razones y causas de esa marcha. Él

me contestó que era la respuesta a lo que describió como “una guerra contra los pobres”, que desplegaban los gobiernos centroamericanos. Los acontecimientos que sucedieron luego ratificaron su diagnóstico y las multitudinarias marchas que hoy intenta cruzar México para llegar a la frontera con los Estados Unidos (Universidad Iberoamericana 2019) son un resultado de esa guerra y de las respuestas que los subalternos pueden crear ante una situación de emergencia generalizada. Para Fray Tomás, Achille Mbembe tiene razón: en la frontera y entre quienes migran se despliega “una guerra de clase que niega su propia naturaleza”.

Si bien estas guerras tienen efectos múltiples, quisiera detenerme en la disyunción profunda entre los modos simbólicos y prácticos para producir las subjetividades y las relaciones sociales. En Centroamérica las retóricas del amo están produciendo una generación de personas, especialmente hombres, que viven como nómadas y que habitan zonas de exclusión sistemática. Cierta consensuación cultural sobre los atributos y los valores de la masculinidad se ha visto trastocado por el surgimiento de lo que llamaré, perentoriamente, *hombres sin lugar*. No podré profundizar en este aspecto, pero para recuperar el argumento que trato de desarrollar, quisiera remarcar que en alguna medida una masculinidad hegemónica (Connell 1997; Connell y Messerschmidt 2005), concepto central en la investigación social en este campo, requiere una clausura discursiva que permita trazar límites y contornos. Visto desde la propuesta que desarrollo aquí, sólo una masculinidad hegemónica puede sustentar las retóricas del amo. Pero el amo no es sólo una figura discursiva, es también un aparato de dominio, un dispositivo fálico que organizará relaciones e identidades de género y modos de habitar el mundo.

Ismael vive en “La 72”, en Tenosique, y trabaja en un local de reciclaje de metales. Llegó a esa localidad desde Tegucigalpa, Honduras, luego de que lo deportaran las autoridades estadounidenses; cuatro de sus hermanos fueron asesinados en los últimos años y a él le sucedería lo mismo si permanece en su país. Por eso, decidió migrar a un lugar cercano; tampoco desea regresar a los Estados Unidos. En Tenosique habita desde hace casi un año y no sabe qué hará en el futuro. Está varado en la frontera entre la violencia de Honduras, la precariedad

de México y la lejanía de la frontera norte y sus peligros. En algún sentido, se le podría definir como un expulsado.

Saskia Sassen ha identificado algunas “lógicas de expulsión” que organizan un proceso de transformación social singular, en las que “la línea divisoria entre los que tienen acceso a los beneficios y los que no lo tienen se ha agudizado” y se ha hecho irreversible (Sassen 2015 11-12). La expulsión es una forma inédita, múltiple y compleja, mediante la cual poblaciones enteras son apartadas del desarrollo social y económico y dejadas a su suerte, que no puede ser explicada sólo por la desigualdad creciente que afecta a muchas sociedades contemporáneas.

Sassen habla de un espacio de los expulsados en el que se puede captar el sitio o el momento visible de expulsión (*Id.* 241). ¿En qué momento Ismael entró en ese espacio?, ¿al salir hacia los Estados Unidos para reunirse con un hermano mayor y juntar dinero para construir una casa o poner un negocio?, ¿en el momento de la deportación, en esos espacios indefinidos por los que transitan miles de personas que experimentan la acción expulsora de los Estados, pero que no conocerán una contraparte que los cobije?, ¿o empezó cuando asesinaron al primero de sus hermanos y luego a los otros tres? ¿Es posible trazar ese momento o localizar un sitio en el que inició su expulsión, como sostiene Sassen, antes de que lo olvidemos? Si Ismael viviera en esos espacios de expulsión y fuera, en alguna medida, un expulsado, también podríamos preguntarnos qué tipo de sujeto es, cuáles son las coordenadas con las que elabora una identidad y una narrativa de sí, cómo piensa e imagina su futuro, cómo se posiciona frente a las relaciones afectivas o las posibilidades de trabajo.

Este migrante relata que los cinco dólares diarios que le pagan, apenas le alcanzan y no puede enviarle dinero a su familia. Tiene un hijo con el que no ha vivido. Desde cierta perspectiva, su masculinidad tiene todos los rasgos de una masculinidad hegemónica: es heterosexual, trabaja, ha sido padre, está dispuesto a afrontar peligros; pero, desde otra, también está excluido de esa hegemonía, tal vez no de sus representaciones, pero sí de sus posibilidades prácticas. La experiencia íntima y social de su masculinidad está marcada por su posición estructural. La historia de Ismael es una entre muchas otras que, si bien pueden tener elementos singulares, comparten esa

disyunción entre la organización simbólica de las masculinidades y los contextos sociales en los que se desenvuelven, entre discursos y prácticas y entre las identidades y las tramas socio-institucionales que las sostienen. No obstante, esas disyunciones involucran a otros colectivos, en los hombres expulsados adquieren formas específicas.

La guerra que nos interesa es desplegada y ejercida por actores diversos: estados, empresas transnacionales, oligarcas locales, financieristas globales, organizaciones paramilitares y del crimen organizado y pandillas, entre otros. Son guerras de exterminio y expulsión, que generan desplazamientos constantes de poblaciones dentro de los países y fuera de ellos. Pero también producen, como dije antes, otras subjetividades. Centrándome solo en lo que me interesa en este artículo, diré que generan una disyunción entre los referentes identificatorios y los medios prácticos. Las subjetividades subalternas deben resolver las tensiones crecientes que surgen de esas fracturas culturales y fácticas. Ismael, en algún sentido, está atrapado en esas tramas sociales y políticas: formado para mandar, vive desplazado; si bien sus expectativas personales se organizan en torno a la masculinidad hegemónica, sus capacidades prácticas están cercenadas por la violencia y la muerte, la miseria y la incertidumbre.

Achille Mbembe dice, en el mismo texto que cité antes, que “el capitalismo neoliberal dejó en su rastro una multitud de sujetos destruidos, muchos de los cuales están profundamente convencidos de que su futuro inmediato será una exposición continuada a la violencia y a la amenaza existencial. Ellos anhelan genuinamente un retorno a cierto sentimiento de certeza –lo sagrado, la jerarquía, la religión y la tradición.” (Mbembe 2016a).

Estos sujetos son los que votaron por Bolsonaro, según Vladimir Safatle, que articula un discurso fascista, en palabras del filósofo, caracterizado por “un culto a la violencia, un culto al nacionalismo paranoico [...] y en un desprecio explícito a grupos vulnerables de la sociedad, como fue con los judíos un día, con las mujeres, con la población LGBT” (Dip 2018). Los seguidores de los regímenes de ultraderecha contemporáneos, dice Mbembe, “están convencidos de que sólo pueden salvarse en una lucha violenta para restaurar su masculinidad, cuya pérdida atribuyen a los débiles entre ellos, a los débiles en que no quieren transformarse” (Mbembe 2016a).

Restaurar, en nuestro razonamiento, implica re-subordinar. Diría que incluso re-masculinizar. Mbembe anota algo que se demuestra cierto: “En este contexto, los emprendedores políticos de mayor éxito serán los que hablen de manera convincente a los perdedores, a los hombres y mujeres destruidos por la globalización y por sus identidades arruinadas” (*Ibid.*).

LÍNEAS DE DOMINIO/LÍNEAS DE FUGA

Cuando a finales de los años noventa participé en los primeros estudios sobre masculinidad que se hicieron en Chile (Olavarría 2001a y 2001b), los entrevistados de mediana edad desarrollaban una crítica compleja y amarga hacia sus padres. Una parte significativa de sus proyectos personales, pero también de sus formas de pensar las relaciones afectivas, especialmente las filiales, se construían *en contra* de la experiencia paterna. Sus padres eran motivo de una evitación. No había nostalgia por ellos, sino un lamento por la infancia que pudieron ofrecer, pero que estropearon. Eso es lo que aquellos entrevistados, hombres de distintas clases sociales, deseaban evitar si tenían hijos o pensaban tenerlos. El cambio que avizoraban era una huida de un pasado traumático. A finales del siglo pasado, abordar la masculinidad en Chile era transitar por la experiencia colectiva de la dictadura militar y el golpe de estado de 1973. Esos hombres habían vivido atrapados, por así decirlo, entre padres feroces y un gobierno dictatorial.⁵ Esas figuras masculinas eran violentas y se les temía y las memorias de esos hombres se mantenían atadas, quizás trágicamente, a esos objetos de repulsión. En el caso chileno, no creo que haya figura psíquica más poderosa que el dictador ni experiencia colectiva más relevante que su régimen.

Esos hombres hablaban de los efectos del amo, pero también los padecían. Sin embargo, no podían salir de sus narrativas y sus reclamos, e incluso sus prácticas disidentes, estaban atrapadas en las políticas de la masculinidad que fundan esas retóricas. Eran sujetos que hablaban cuando entraba en su ocaso el amo por excelencia del siglo xx chileno: el dictador. Pero creo que no había disponible otras figuras de la masculinidad que permitieran un desplazamiento histó-

rico hacia otras identificaciones, menos crueles y menos agobiantes. Tal vez las generaciones posteriores corrieron con más suerte.

Pero de todos modos, quisiera destacar que las manifestaciones de mujeres y colectivos de la disidencia sexual ocurridas recientemente en Chile son una muestra de que las genealogías políticas masculinas conservan gran parte de su poder simbólico y práctico. El aparato edípico que mencionaba Dominijanni sigue funcionando, aunque sea de un modo posdictatorial. El neoliberalismo, y esto creo que debemos pensarlo, también es una articulación de ese aparato y, sin duda, contempla y requiere genealogías políticas masculinas.

La psicoanalista y crítica de arte brasileña Suely Rolnik menciona, en un texto sobre el arte y el archivo, que en la última etapa de la historia política de su país un obrero ocupó la Presidencia, en una ruptura de la herencia colonial, como lo hacen o hicieron “un indio en Bolivia y un negro en los Estados Unidos” (2008 126). La autora sostiene que, en términos micropolíticos, “tal hecho tiene el poder de promover un desplazamiento del lugar de la humillación”, en el que habita gran parte de los/as brasileños/as, y “abre la posibilidad para que se active la potencia pensante de la subjetividad [...] lo que puede tener efectos irreversibles” (*Ibid.*).

Visto desde el panorama actual, esta lectura de Rolnik debe reinterpretarse. El *obrero* está preso; al *presidente negro* lo reemplazó uno blanco, descaradamente racista. El lugar de la humillación del que habla la psicoanalista está siendo restituido. Pero, más grave aún, ese lugar será una tumba o una fosa común donde arrojen los cadáveres de quienes mueran en la guerra social, de la que habla Mbembe. Debemos entender que es una guerra de los amos contra los subordinados que han intentado emanciparse. Una guerra de re-subordinación en la que los modelos patriarcales de masculinidad y dominio sobre las mujeres y desprecio hacia las sexualidades disidentes corresponderán a relaciones de clase sustentadas, aún más, en la violencia y la ocupación y las relaciones económicas neoliberales se impondrán como se impusieron en Chile: a sangre y fuego, mediante la acción de un ejército de hombres dispuestos a obedecer a sus amos. Los efectos irreversibles de los que habla Rolnik me parecen menos definitivos de lo que ella propone. Es un aviso histórico fundamental que debemos escuchar.

PIETAS: LOS PACTOS PATRIARCALES

Sostiene Pascal Quignard, en su libro *El sexo y el espanto*, que en el antiguo mundo romano la piedad era una relación inflexible entre el hijo y su padre, que obligaba al primero a cuidar en su muerte al segundo. Ese deber, dice el autor francés, “formó los vínculos de clientela viril” (2005 18). Si bien las distancias históricas y culturales son profundas, la *pietas* masculina parece sobrevivir o se manifiesta de modos diversos. Si observamos la descripción de Quignard, veremos que la *pietas* romana es, sobre todo, un deber patriarcal en el que el hijo asume la muerte del padre. No sólo lo procura, sino que lo reemplaza y también lo hereda. Las formaciones masculinas, simbólicas y prácticas, parecen organizarse en un vínculo intenso que podemos leer como pactos. La raíz indoeuropea de pacto (*pactum*, en latín) dio origen a palabras diversas, entre ellas: país, trabajo, pagano y pago, así como paz y pacífico. Si atendemos a esas pluralidades etimológicas y semánticas, vemos que un pacto incluye relaciones políticas, religiosas, laborales y económicas. Los pactos contemporáneos de la *pietas* masculina, en sus formas socio-históricas y culturales específicas, parecen guardar algo de esas resonancias etimológicas: son económicos, ideológicos y soberanos.

En una conferencia reciente, impartida en Buenos Aires, Judith Butler, llama a los hombres a romper “el pacto de hermandad” y denunciar “los abusos, las violaciones, denuncien la violencia” (Centera 2019). Butler convoca, nada menos, que la *pietas* masculina contemporánea para que, disuelta, dé paso a otras relaciones de género. Pero habría que preguntarse si las masculinidades sobrevivirían a esa ruptura, si los pactos son ocasionales o superficiales o estructurales y determinantes en su conformación.

Quignard escribe unos párrafos perturbadores, leídos en el contexto de los fascismos nacientes. Dice que en Roma, el poder “une en un solo haz (la palabra *fascis*, que designa las varillas de abedul enlazadas por una correa que sostienen los lictores que preceden a los Padres que se dirigen a la curia, es la misma que designa el *fascinus*, la fascinación, el fascismo) la potencia sexual, la obscenidad verbal, la dominación fálica y la transgresión de las normas” (2005 24). El lenguaje soez de los nuevos líderes neofascistas, sus transgresiones

moralizantes, son manifestaciones de ese *fascinus* que designa tanto la fascinación como el fascismo. El *fascinus* es el falo. Todo fascismo es, necesariamente, fálico.

Tal vez habría que pensar que los múltiples procesos de emancipación que han ocurrido en América Latina fueron disolviendo el *haz* de poderes del que habla Quignard y que desataron la democracia y la ciudadanía de la fascinación fálica que subyacería al poder. No podré profundizar en este punto, pero muchos de los derechos logrados afectan la potencia sexual fálica, el lenguaje soez (excluyente), la dominación masculina y la transgresión violenta. Las restauraciones fálicas intentan reconstituir dicho haz.

El lema de la campaña presidencial de Jair Bolsonaro añadía a su invocación a Dios, la superioridad de su país: “Brasil encima de todo, Dios encima de todos”. Quignard dice que en Roma “la única fidelidad es del hijo hacia el padre. La tierra es ‘patria’ porque sólo el *fascinus* es el germinador, el ‘genealogista’” (2005 19). Dios y Brasil ocupan una misma posición que no es difícil vincular con el sexo: *encima* de todo y de todos/as. Es la posición fálica por excelencia.

NOTAS

- 1 En el catálogo de la exposición publicado en México, se escribe: “Sublevaciones es una exposición transdisciplinaria sobre las emociones colectivas y los acontecimientos políticos en tanto suponen movimientos de masas en lucha” (Didi-Huberman 2018, contratapa), que fue curada y catalogada por el historiador del arte francés George Didi-Huberman y expuesta en París, Barcelona, Buenos Aires y México.
- 2 Carla Lonzi, en un texto clásico, sostiene que la relación amo-esclavo es un problema masculino, que atañe al dominio que los hombres han tenido del mundo y sus habitantes. Las mujeres, dice la pensadora italiana, no se rebelan contra el amo, sino que crean otros espacios simbólicos y corporales de existencia. *Escupir sobre Hegel*, así se llama el texto, es también hacerlo sobre el marxismo, las políticas de los partidos de izquierda en Europa y el patriarcado, como un sistema transcultural de dominio masculino. No sólo sobre el capitalismo. “La historia es el resultado de las acciones patriarcales”, escribe Lonzi, y reivindica un momento excepcional para las mujeres, en el que el futuro surgirá “de forma imprevista” (Lonzi 2018[1970] 44). Con una mirada especialmente vigente, escribe que “el espíritu masculino ha entrado definitivamente en crisis al desencadenar un mecanismo que ha tocado el límite de seguridad de la supervivencia humana. La mujer abandona su tutela reconociendo como centro propulsor de la peligrósidad la

estructura característica del patriarca y su cultura" (*Ibid.* 53).

- 3 Nick Land escribe lo que se podría considerar un manifiesto, titulado *Colapso*, en el que recurre a un lenguaje ciberpunk para pensar las condiciones contemporáneas del capitalismo (al menos, en el Reino Unido), usando muchas imágenes tecnológicas, biológicas y militares. Las jerarquías remiten a un problema con las temporalidades, sacudidas por intervenciones informáticas y nanomoleculares, que abre la posibilidad de una *discronía*, en la que los tiempos estatales-burocráticos se aparten de los tecno-científicos y comerciales. Lo que Land llama un "modelo acumulativo-gerentocrático" (2018 64) es una forma de gestión ligada a las grandes corporaciones y los partidos políticos, cuyo ejemplo sería el CEO (*Chief Executive Officer*) de una transnacional. La edad promedio de un CEO de las compañías industriales estadounidenses es de 58 años y 60 años, en el caso de las empresas financieras (Korn Ferry Institute 2017); en cambio, la edad promedio de un programador que trabaja en alguna empresa del Silicon Valley es de 28 años (Eadicco 2013). No podemos profundizar en este punto, pero las jerarquías gerentocráticas de las que habla Land muestran una tensión generacional que atravesaría los pactos masculinos que exploramos en este texto.
- 4 Fundada el 25 de abril de 2011, en la ciudad de Tenosique, este hogar es un proyecto de la Provincia Franciscana San Felipe de Jesús en sureste de México. Su nombre recuerda la matanza de 72 migrantes, la mayor parte centroamericanos, en la ciudad de San Fernando, Tamaulipas, en agosto de 2010, efectuada por células del crimen organizado en complicidad con la policía local. Este hogar es el primero que encuentran los migrantes que entran a México por la frontera entre Tabasco y Guatemala; les ofrece alojamiento, comida, atención jurídica, orientación y primeros auxilios.
- 5 En su texto *Escupamos sobre Hegel*, Carla Lonzi escribe: "Desde los ritos de iniciación de los pueblos primitivos, a la guerra, la patria potestad, el aprendizaje y el trabajo, la autoridad paterna siempre se ha manifestado como aquello que caracteriza a toda autoridad" (2018 [1970] 40). Por su parte, Peter Sloterdijk sostiene que la *Carta al padre*, que Franz Kafka escribió en 1919, constituye "un Hiroshima de intervalo genealógico" (2015 58). Escribe Sloterdijk que en cualquier sustitución de una generación por otra, "por muy sinuosa y no lineal que sea", se requiere de cierto "sentido de coherencia y sucesión en el curso de la vida simbólicamente ordenada" (*Ibid.*). Si la autoridad paterna caracteriza cualquier forma de autoridad, una crisis genealógica de aquella implicaría también una crisis generalizada de esta. No es extraño que las restauraciones fálicas sean intentos retóricos, pero también prácticos, por recuperar "un sentido de coherencia" y una "vida ordenada". Si previo a los grandes procesos emancipadores en el campo del género y la sexualidad, las genealogías estaban garantizadas por el dominio masculino, posteriormente debieron enfrentar las rupturas genealógicas, las revueltas múltiples, los distintos *Hiroshimas* del deseo, los cuerpos, los afectos y las identidades. Son intentos de restauración, porque, en cierta medida, reconocen que algo se ha perdido, ha sido des-instaurado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZIZ, Alberto. "Violencia y destrucción en una periferia urbana. El caso de Ciudad Juárez, México". *Gestión y Política Pública*, Vol. temático (2012): 227-268.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. Nueva York-Londres: Routledge, 2004.
- CENTENERA, Mar. "Judith Butler, a los hombres: 'Rompan el pacto de hermandad y denuncien los abusos'". *El País*. 10 de abril 2019. Recuperado de: https://el.pais.com/sociedad/2019/04/10/actualidad/1554904948_145308.html
- CONNELL, Robert. "La organización social de la masculinidad". Olavarriá, José y Teresa Valdés (eds.). *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago: Isis Internacional, 1997, 31-48.
- CONNELL R. W. Y JAMES MESSERSCHMIDT. "Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept". *Gender & Society*, 19 6 (2005): 829-859.
- DEL SARTO, Ana. "Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez". *Cuadernos de Literatura* 32 (2012): 41-68.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. "Por los deseos. Fragmentos sobre lo que nos levanta". *Sublevaciones*. México: MUAC-UNAM, RM, 2018, 1-125.
- DIP, Andrea. "Quando você não acerta suas contas com a história, a história te assombra. Entrevista a Vladimir Safatle", *Agência Pública*, 9 de octubre de 2018. Recuperado de: <https://apublica.org/2018/10/quando-voce-nao-acerta-suas-contas-com-a-historia-a-historia-te-assombra/>
- DOMINIJANNI, Ida. "La historia viviente. El estrabismo de Venus: una mirada de crisis de la política desde la política de la diferencia". *Debate Feminista* 45 (2012): 60-78.
- DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya. I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- EADICICCO, Lisa. "Silicon Valley's obsession with youth, summed up in one chart". *Business Insider*, 13 de abril de 2015. Recuperado de: <https://www.businessinsider.com/silicon-valley-age-programmer-2015-4>
- FAUSTO-STERLING ANNE. "Por qué el sexo no se limita a ser mujer u hombre". *New York Times*, 30 de octubre de 2018. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/people/anne-fausto-sterling/>

- FREUD, Sigmund. "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos". *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991 [1913].
- GUERRERO, SIOBHAN Y LEA MUÑOZ. "Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4 (2018): 4-31.
- KORN FERRY INSTITUTE. "Age and tenure in the C-suite: Korn Ferry Institute study reveals trends by title and industry". *Korn Ferry Institute Press*, 14 de febrero de 2017. Recuperado de: <https://www.kornferry.com/press/age-and-tenure-in-the-c-suite-korn-ferry-institute-study-reveals-trends-by-title-and-industry>
- LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LAND, Nick. "Colapso". Amern y Mauro Reiss (comps.). *Acelaracionismo. Estrategia para una transición hacia el postcapitalismo*. Avenessian. Buenos Aires: Caja Negra, 2017, 49-64.
- LONZI, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [1970].
- LISSARDY GERARDO. "Jair Bolsonaro: biblia, bala y buey, los 3 grupos de poder que pueden ayudar al presidente electo de Brasil a concretar sus propuestas (aunque no tenga mayoría)". *BBC News Mundo*, 30 octubre 2018. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46027058>
- MBEMBE ACHILLE. "La era del humanismo está terminando". *Machina et subversio machinae*. 31 de diciembre 2016^a. Recuperado de: <http://contemporaneafilosofia.blogspot.com/2016/12/achille-mbembe-la-era-del-humanismo.html>
- MBEMBE, Achille. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016b.
- OLAVARRÍA, José. *¿Hombres a la deriva? Poder, trabajo y sexo*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile, 2001a.
- OLAVARRÍA, José. *Y todos querían ser (buenos) padres. Varones de Santiago de Chile en conflicto*. Santiago: FLACSO-Chile, 2001b.
- O'SHEA MARÍA JOSÉ. "Onyx Lorenzoni, diputado federal y eventual jefe de gabinete de Bolsonaro: 'Para nosotros, Chile es un ejemplo'". *La Tercera*,

- 20 de octubre de 2018. Recuperado de: <https://www.latercera.com/mundo/noticia/onyx-lorenzoni-bolsonaro-chile-ejemplo/373674/>
- PARRINI, Rodrigo. "Falotopías. Masculinidades erectas y violencia social en México". *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo*. Bogotá y México: IESCO, Universidad Central y CIEG/UNAM, 2016, 27-48.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- PROGRAMA DE ASUNTOS MIGRATORIOS DE LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO. "Caravana Migrante", *Universidad Iberoamericana* 2019. Recuperado de: <http://caravanamigrante.iberomx/>
- QUIGNARD, Pascal. *El sexo y el espanto*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- RAVELO, Patricia y Héctor Domínguez. "Ciudad Juárez: asedios a la ciudadanía y cancelación de la vida urbana". *El Cotidiano* 164 (2010): 5-10.
- ROLNIK, Suely. "Furor de archivo". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* IX 18-19 (2008): 116-130.
- SOLÍS, Marlene. "El género, la fábrica y la vida urbana en la frontera". *Estudios Demográficos y Urbanos* 26 3 (2011): 535-561.
- SÁNCHEZ, Sergio y Patricia Ravelo "Cultura obrera en las maquiladoras de Ciudad Juárez en tiempos catastróficos". *El Cotidiano* 164 (2010): 19-25.
- SASSEN, Saskia. *Expulsados. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz, 2015
- SEGATO, Rita Laura. "La escritura en el cuerpo de las mujeres". *Debate Feminista* 37 (2005): 78-102.
- SLOTERDIJK, Peter. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia: Pre-Textos, 2006.