



UNSA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA

 **LaSalle**
Universidad



ACADEMIA
HISPANOAMERICANA
DE LA COMPLEJIDAD



Ciencias de la complejidad

Vol. 3 Núm. 2 (2022)

Revista de la Unidad de Investigación de la Facultad de Economía de la UNSA

Género y complejidad



UNSA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA



Facultad de Economía

Ciencias de la complejidad

ISSN: 2709-703X

DOI: 10.48168/cc022022

Decano de la Facultad de Economía

Mg. Alejandro Chávez Medrano

Equipo Editorial

Editor

Dr. Glenn Roberto Arce Larrea

Editora invitada

Dra. María Nelly Vásquez Pérez

Consejo Editorial

Dr. Eligio Cruz Leandro (México)

Dr. Nelson Alfonso Gómez Cruz (Colombia)

Dr. Carlos Eduardo Maldonado (Colombia)

Dr. Leonardo G. Rodríguez Zoya (Argentina)

Dra. María Nely Vásquez Pérez (España)

Dr. Miguel Ramón Viguri Axpe (España)

Dra. Wendy Ugarte Mejía (Perú)

Investigador Junior- Corrección de estilo y edición

Bach. Angela Daniela Portugal Pacheco

Edición y Diseño

Universidad La Salle (Arequipa)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN
DE AREQUIPA

Facultad de Economía

Unidad de Investigación de la Facultad de Economía

En alianza con

UNIVERSIDAD LA SALLE (AREQUIPA)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA (MÉXICO)

ACADEMIA HISPANOAMERICANA DE LA COMPLEJIDAD

cienciasdelacomplejidad@unsa.edu.pe

<http://fec.unsa.edu.pe/revista-ciencias-de-la-complejidad/>

www.unsa.edu.pe

NOTA DE LOS COORDINADORES

El presente número de la Revista Ciencias de la Complejidad, tiene como hilo conductor la relación entre el Pensamiento Complejo y la Perspectiva de Género. En él se debaten la pertinencia y la actualidad de distintas categorías analíticas de las ciencias de la complejidad, como no-linealidad, recursividad, autoorganización y emergencia, entre otras, para completar y fecundar otras categorías de la perspectiva de género, como interseccionalidad y transversalidad ética.

Los autores/as proceden de diversos campos de investigación del área de la Ingeniería, la Biología, las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Teología, por lo que las temáticas a partir de las que abordan el debate antes mencionado son muy diversas: el funcionamiento de los marcos de reconocimiento que determinan la identidad del sujeto y la exclusión (Javier Martínez Baigorri), la compleja construcción de la identidad sexogenérica y la exclusión en el ámbito religioso y eclesial (Enrique Vega-Dávila), la complejidad de la relación entre la inteligencia artificial y la digitalización y sus derivas filosóficas y teológicas (Andoni Aguirre y Roberto Casas), la interdisciplinariedad de los programas de investigación universitarios para abordar los problemas globales (Miguel Viguri) y, tal vez la aportación más relevante desde el punto de vista epistemológico, la complementariedad y mutua crítica que se establece entre las categorías de complejidad e interseccionalidad para una nueva metodología aplicable a la crítica en perspectiva de género (Nely Vásquez).

Las conexiones descubiertas por los autores/as entre las categorías, conceptos y metodologías de la complejidad y de género son sumamente sugerentes en cuanto herramientas con un potencial crítico y analítico sumamente penetrante, precisamente por hallarse ambas perspectivas situadas y contextualizadas ética y políticamente. Complejidad y Género son perspectivas no-neutrales, emancipadoras y comprometidas con el mejoramiento de las condiciones de vida de la sociedad y de los colectivos más desfavorecidos, excluidos y marginados. Por ello son coherentes entre sí y cabe esperar fecundos frutos de su maridaje. Esperamos que encuentren su lectura interesante y sugerente.

María Nely Vásquez Pérez y Miguel Ramón Viguri Axpe.

RELECTURA DE LA “INTERSECCIONALIDAD” DESDE LA “COMPLEJIDAD”: DIÁLOGO DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO CON EL PENSAMIENTO COMPLEJO

READING OF “INTERSECTIONALITY” FROM “COMPLEXITY”: DIALOGUE OF THE GENDER PERSPECTIVE WITH COMPLEX THOUGHT

María Nely Vásquez Pérez

Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Vitoria

nelvasper@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0879-5309>

ResearcherID: AAA-8850-2019

Recepción: 10-11-2022

Aceptación: 30-11-2022

Resumen

El presente trabajo muestra la complementariedad existente entre la epistemología de la complejidad y la perspectiva de género. El paradigma de la complejidad es uno de los marcos epistémicos más adecuados para el análisis de las sociedades y las culturas ampliando y rebasando el paradigma reduccionista clásico de la ciencia. La complejidad permite la aplicación de esquemas metodológicos no lineales, ajustándose mejor al entramado dinámico en el que operan las relaciones humanas y, dentro de ellas, las discriminaciones por razón de género. Por ello, en el presente estudio, revisamos cómo entronca este paradigma con la categoría de interseccionalidad, central en el planteamiento metodológico de la perspectiva de género.

Palabras clave: Ciencias de la complejidad y pensamiento complejo, epistemología feminista, perspectiva de género, interseccionalidad.

Abstract

This paper shows the complementarity between the epistemology of complexity and the gender perspective. The complexity paradigm is one of the most appropriate epistemic frameworks for the analysis of societies and cultures, expanding and going beyond the classic reductionist paradigm of science. The complexity allows the application of non-linear methodological schemes, adjusting better to the dynamic framework in which human relations operate and, within them, discrimination based on gender. Therefore, in this study, we review how this paradigm connects with the category of intersectionality, central to the methodological approach to the gender perspective.

Keywords: Sciences of complexity and complex thought, feminist epistemology, gender gap in science, gender perspective, intersectionality.

1. Introducción

Este trabajo aborda la complementariedad que existe entre el pensamiento propio del paradigma de la complejidad con la perspectiva y metodologías de los Estudios de Género y los Cultural Studies (Keller y Longino, 1996; García y Pérez, 2017; Fricker, 2017).

El objetivo que nos marcamos es poner de relieve la idoneidad de algunas categorías del pensamiento complejo para la perspectiva de género. Queremos mostrar la eficacia, para la perspectiva de género, de nuevos planteamientos analíticos, como el análisis de redes y sistemas, las ciencias de la complejidad o no-linealidad, y el pensamiento filosófico complejo. Todo ello frente a una visión instrumentalista de la ciencia entendida como herramienta de control (androcéntrico y patriarcal) lineal y reduccionista.

Pero hay que subrayar que no ha sido, ni única ni principalmente la crítica feminista la que ha observado las limitaciones constitutivas de dicha ciencia instrumental. Por el contrario, han sido los descubrimientos de la era denominada "Gran Ciencia" (finales del s. XIX, XX y XXI), los que han conducido por sí mismos al cuestionamiento de los principios constitutivos de la ciencia clásica (Gödel, 1931) y han provocado una modificación en la perspectiva y la forma de entender la ciencia como construcción social en la que el investigador es elemento central en la definición del problema e incluso en la captación del fenómeno (Luengo, 2014).

2. Metodología e itinerario

El presente estudio quiere mostrar la necesidad de revisar la concepción clásica (objetivista, instrumentalista, reductiva) de la investigación científica. Mostrará, para ello, la aparición de nuevos paradigmas, como el de la complejidad, como fruto del mismo desarrollo científico. Posteriormente debatirá la coherencia de este nuevo paradigma con las propuestas y metodologías de análisis propios de la perspectiva crítica de género. Especialmente analizará la connaturalidad que existe entre las nociones de complejidad, o no linealidad, e interseccionalidad. El estudio concluirá con las tareas y desafíos que tanto la perspectiva de género como la del pensamiento complejo deben abordar si se quiere desarrollar una ciencia inclusiva e interdisciplinar.

3. El nuevo paradigma: La Complejidad

Los descubrimientos científicos del último siglo y medio han modificado profundamente nuestros esquemas mecanicistas clásicos (Bohm, 1998). Son descubrimientos que, ante todo, plantean interrogantes. Interrogantes que nos sitúan ante la realidad de una forma nueva y nos reconcilian con una manera de hacer ciencia más amable con los planteamientos filosóficos y humanísticos (Varsavsky, 1982).

Todos estos interrogantes, que han surgido desde la física de lo muy pequeño a la física de lo muy grande, pasando por el misterio de la evolución y los desarrollos de la bioquímica y la biofísica, han ido cuajando en un nuevo paradigma, más dinámico e interdisciplinar. La Complejidad (Morin, 1981).

La complejidad es fruto de la interrelación. La nueva ciencia es, en realidad, una ciencia de sistemas que plantea una nueva filosofía de la naturaleza basada en la prioridad lógica de la relación sobre la substancia. Los fenómenos de la naturaleza son dinámicas, procesos, que obedecen a una causalidad fluida y cambiante que opera en la interrelación de distintos sistemas: físicos, biológicos, neurológicos, sociales, etc. (Luhmann, 1983).

Un sistema es un conjunto ordenado y funcional que resulta de la interconexión de múltiples partes cuya estructura crea una información adicional que no se entiende como fruto de las características de cada parte por separado. En los sistemas complejos aparecen constantemente propiedades emergentes: que no se entienden a partir de las posibilidades previas (Wiener, 1998; Shannon y Weaver, 1949; Kauffman, 1995).

Dicha emergencia de propiedades también se relaciona estrechamente con los conceptos de "autoorganización" y "causalidad descendente" o causalidad que el todo ejerce sobre todas y cada una de las partes del sistema (Begun, 2003).

Todas estas características son no-lineales, retrocausales, impredecibles. Todas las partes de un sistema, precisamente por estar entrelazadas, causan dinámicas que retroactúan con las condiciones iniciales generando un efecto de bucle o feedback que vuelve a influir en la totalidad del proceso una y otra vez, lo que hace muy difícil predecir la evolución del sistema. Es decir, dadas las mismas condiciones iniciales, rigiendo las mismas leyes físicas, y tomando las mismas variables de observación, los efectos pueden ser distintos y, en muchas ocasiones, muy distintos (Senge, 1990; Parsons, 1960; Maturana y Varela, 1984).

Por el contrario, la idea central de la ciencia clásica, el ideal androcéntrico de ciencia, es la ciencia como fiabilidad y control: mediante el conocimiento de las características iniciales del sistema, sabremos qué va a suceder. Es decir, una concepción determinista

y lineal. Pues bien, esa concepción ha quedado anulada con el descubrimiento de la ciencia de los sistemas complejos y no lineales. La perspectiva de género, con unos acercamientos más paulatinos y respetuosos con los fenómenos, se nos muestra más coherente con dicha no linealidad, que nos está reclamando la renuncia a la ensoñación del control y el dominio.

4. La Interseccionalidad en la crítica feminista y su coherencia con el pensamiento complejo

En esa línea, sistémica y dinámica, la crítica de género -sobre todo en los Cultural Studies-acuñó la categoría *interseccionalidad*, que es la piedra angular de la metodología de análisis de la crítica de los estudios de la mujer. Esta categoría muestra los entrecruzamientos e interrelaciones que se dan entre distintas estructuras o sistemas de poder. Así aparecen distintas dinámicas de dominación dentro de los mismos esquemas básicos. La perspectiva de la crítica de género es, pues, sistémica, y presenta muchas analogías (tal vez identidades) con el pensamiento complejo.

La interseccionalidad, como categoría de análisis, desvela la manera en que el clasismo, el racismo o el elitismo multiplican sus fuerzas y generan formas de opresión cualitativamente distintas a las que previamente existían. La interseccionalidad, por tanto, se refiere a un modo de ubicarse y construir identidad en una realidad compleja, entretejida ("complexus") cuya dinámica no es lineal sino exponencial, multiplicativa (McCall, 2005).

Leslie McCall ha puesto de manifiesto la centralidad de la interseccionalidad dentro de las propuestas metodológicas de la crítica de género. Ha sido, según ella, una de las propuestas teóricas más relevantes dentro de los estudios culturales, la crítica poscolonial y la epistemología, en general (McCall, 2005). Su contribución más enriquecedora estriba en el esfuerzo por ser honestos con la complejidad humana y socio-cultural, aceptando una legítima pluralidad de enfoques, que exigen un planteamiento transversal e interdisciplinar.

Según comenta Patricia Hill Collins (Collins y Bilge, 2018), la interrelación compleja entre los distintos factores opresivos (sistemas) se autoorganiza en cuatro dimensiones básicas: estructural, disciplinaria, hegemónica e interpersonal. La dimensión estructural habla de las relaciones que dan acceso al poder en la sociedad (las relaciones entre la política, la economía y el estatus). La dimensión disciplinaria modula o modera la opresión gestada en la dimensión estructural (las relaciones entre instituciones). La dimensión hegemónica valida socialmente la injusticia a través de la difusión ideológica

de creencias, prejuicios, discursos, cultura y valores. La dimensión interpersonal se refiere a las relaciones interpersonales que construyen la identidad de individuos y sociedades (González, López y Luján, 1996).

¿Qué propone ofrece el nuevo paradigma de la complejidad para elaborar una nueva comprensión del ser humano y de la sociedad, que permita superar críticamente esas ideologías y supere la tentación idolátrica del dominio y del control instrumental? Una perspectiva y una ciencia interdisciplinaria (Prigogine y Stengers, 1979; Braidotti, 2004).

5. Debate entre Interseccionalidad y Complejidad

El nuevo paradigma científico es sistémico. Los fenómenos que estudia no son "bruta facta", sino dinámicas sistémicas producidas por la interrelación de factores causales y retrocausales diversos pero mutuamente vinculados (Luhmann, 1983).

La interseccionalidad se centra en el solapamiento o la coincidencia de distintas formas de opresión que se solapan en el espacio y el tiempo. El planteamiento complejo va más allá. Plantea esas distintas situaciones como fruto de distintos sistemas que funcionan síncronamente y en red. Lo crucial, desde el pensamiento complejo, no es tanto la coincidencia de diversas estructuras de opresión, sino estudiar el carácter de sistema de las mismas (Wiener, 1998).

Esta propuesta del pensamiento complejo puede dar lugar a nuevas metodologías de análisis. Podemos analizar la estructura de los sistemas de opresión utilizando la teoría de grafos. Dicha teoría, una de las ramas matemáticas de la complejidad, estudia las propiedades de una red analizando la conexión causal de sus elementos a través de un gráfico en el que se visibilizan los nodos en los que los elementos se entrecruzan. Dichos nodos pueden tomarse como un mapeo de los núcleos de poder y sus relaciones (Shannon y Weaver, 1949; Kauffman, 1995). La interseccionalidad habla del solapamiento y las zonas de confluencia, la complejidad habla de la interrelación. La complejidad, por tanto, nos advierte que no sólo hay que prestar atención a los lugares en los que se entrecruzan formas de opresión, sino también a la estructura de la red en que consiste esa interrelación de sistemas de opresión.

Además, la perspectiva compleja propone tener en cuenta un nuevo tipo de causalidad: la causalidad descendente, que es la que ejerce el sistema en cuanto totalidad sobre sus partes. La dinámica de los sistemas hace que las propiedades de las personas, grupos y situaciones se vean modificadas por la interrelación entre todos esos factores. La perspectiva compleja plantea a la crítica feminista la tarea de identificar y delimitar esas totalidades que llamamos sistemas. Este es un problema complejo porque su

carácter abierto y en evolución hace que adopten unos contornos borrosos que se modifican constantemente, haciendo difícil su localización y definición.

El concepto complejo de "emergencia" está directamente relacionado con el fenómeno de la "autoorganización", frente a los clásicos conceptos de causalidad extrínseca (Begun, 2003). Esta autoorganización, cuando se produce en los sistemas de opresión, dificulta distinguir las responsabilidades de personas e instituciones ya que, al igual que las relaciones, las responsabilidades se comparten y difuminan. Por ello es tan difícil eliminar las dinámicas lesivas de los sistemas de opresión, porque dicha dinámica no es prerrogativa de un grupo determinado sino que se reparte por toda la estructura del sistema (Gutiérrez, 2003).

6. Desafíos: Pensamiento complejo y cambios metodológicos en clave de género

- La interseccionalidad es la categoría en la que la crítica feminista plantea la construcción identitaria de género desde un punto de vista complejo. En realidad, hablar de interseccionalidad y de complejidad es hablar del mismo fenómeno con dos lenguajes diferentes. Se impone repensar ambas categorías a través de un diálogo en que se fecunden mutuamente para generar propuestas nuevas y operativas.
- Las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo han puesto de manifiesto que la gran dificultad metodológica procede del carácter irreductible de la complejidad. No hay una teoría general de la complejidad (aunque sí hay una teoría general de sistemas). Algunas epistemólogas de los Gender Studies han subrayado que este es precisamente uno de los desafíos principales. Encontrar un marco común que posibilite o facilite un lenguaje común a la complejidad y la interseccionalidad.
- El desafío es importante porque lo que aporta la complejidad a la interseccionalidad es precisamente una dimensión de profundidad y una visión dinámica más abaricante. Por ello, quizá el marco teórico general que sustente una nueva crítica feminista poscolonial, deba de buscarse en el debate entre pensamiento complejo, teoría de sistemas y perspectiva de género e interseccional.
- La interseccionalidad, además, por su enfoque interdisciplinar y transversal (ética y políticamente situado) puede beneficiarse de la perspectiva (también ética y transversal) del pensamiento complejo. El pensamiento complejo se orienta

precisamente hacia un acercamiento plural y multidimensional a la realidad. La crítica de género, que huye de los reduccionismos y los fáciles dualismos del pensamiento clásico y lineal, puede encontrar en el planteamiento sistémico y holístico de la complejidad una guía y un impulso crítico.

- Pero también la noción de complejidad puede ser repensada a la luz de la interseccionalidad. No solamente es un desafío a la perspectiva de género su hibridación con el ámbito de la complejidad, sino que también el género y la interseccionalidad están en disposición de aportar criterios y sensibilidad que hasta ahora no han sido tenidos en cuenta por la perspectiva de la complejidad.

7. Conclusión: Interseccionalidad, complejidad y género

Los problemas sistémicos, y sobre todo los problemas globales, que se manifiestan en los problemas de organización social, solo pueden abordarse adecuadamente teniendo en cuenta la complejidad de la interrelación causal entre partes y totalidad. También se necesita considerar a los sistemas como realidades dinámicas, abiertas, adaptativas, evolutivas e interrelacionadas a todos los niveles con otros sistemas. Las nociones de no-linealidad (complejidad), e interseccionalidad, se revelan así como dos poderosas armas de conocimiento y de transformación de la realidad.

Complejidad e interseccionalidad (género) nos llevan a abrir un diálogo, un debate, una confrontación, sobre el verdadero carácter del conocimiento: su transversalidad y su dimensión ética y humanística. Ello nos lleva a una redefinición del conocimiento científico (hacia la interdisciplinariedad) y de nuestras cosmovisiones. Los estudios sobre complejidad sitúan el conocimiento, al igual que lo hace la tradición crítica feminista, en un horizonte social y político de tipo implicativo (Keller, 1985).

El análisis complejo, añadido al prisma interseccional, nos permite analizar en profundidad los sistemas de dominación y de opresión. Es decir, contribuye a entender de forma más compleja y holística las yuxtaposiciones entre las prácticas y las estructuras sociales y políticas. En otras palabras, nos permite ampliar la mirada, contemplando otros niveles de exclusión más amplios y globales, así como sus interconexiones y sus efectos únicos en las experiencias individuales.

Bibliografía

Begun (y otros). (2003). Health care organizations as complex adaptative systems, en Stephen, M. y Mindy, W. (eds.). *Advances in Health Care Organization Theory*. San Francisco: Jossey-Bass, 253-288.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona: Gedisa.

Collins, P. y Bilge, S. (2018). *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press.

Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Madrid: Trotta.

García, S. y Pérez E. (2017). *Las mentiras científicas sobre las mujeres*. Madrid: Catarata.

Gödel, K. (1931). Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I. *Monatshefte für Mathematik und Physik*. 38, 173-198.

González, M., López, J. y Luján, J. (eds.). (1996). *Ciencia, tecnología y sociedad: Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Madrid: Tecnos.

Gutiérrez, A. (2003). *La Promesa I: Edgar Morin, conocimiento e interdisciplina*. México: Universidad Iberoamericana.

Kauffman, S. (1995). *At Home in the Universe. The search for laws of self-organization and complexity*. Nueva York: Oxford University Press.

Keller, E. (1985). *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia: Alfons el Magnànim.

Keller, E. y Longino, H. (eds.) (1996). *Feminism and Science*. Oxford: Oxford University Press.

Luengo, E. (2014). *El Conocimiento de lo Social. I. Principios para pensar su complejidad*. Guadalajara (México): Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Luhmann, N. (1983). *Fin y racionalidad en los sistemas*. Madrid: Editora Nacional.

Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Santiago de Chile: Universitaria.

McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Journal of Women in Culture and Society*. 3/30, 1773-1800.

Morin, E. (1981). *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Parsons, T. (1960). *Structure and Process in Modern Societies*. Nueva York: Free Press.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1979). *La nouvelle alliance. Métamorphoe de la science*. París: Gallimard.

Senge, P. (1990). *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization*. Nueva York: Doubleday.

Shannon, C. y Weaver, W. (1949). *The mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press.

Varsavsky, O. (1982). Ideas básicas para una filosofía constructiva, en Varsavsky, O. (ed.). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Wiener, N. (1998). *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. Barcelona: Tusquets.

INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR EN LA UNIVERSIDAD: APORTACIONES DEL PENSAMIENTO COMPLEJO Y LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

INTERDISCIPLINARY RESEARCH IN THE UNIVERSITY: CONTRIBUTIONS OF COMPLEX THOUGHT AND THE GENDER PERSPECTIVE

Miguel Ramón Viguri Axpe

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Deusto

mrviguri@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0002-0592-9711>

ResearcherID: X-6337-2019

Recepción: 10-11-2022

Aceptación: 30-11-2022

Resumen:

La universidad se encuentra ante un reto apasionante: conseguir un pensamiento interdisciplinar para abordar los problemas complejos de la sociedad global. El pensamiento complejo, que rescata la articulación de ciencias y humanidades, es un marco epistémico clave para desarrollar nuevos modelos de pensamiento y formación universitaria. La perspectiva de género, conecta con el pensamiento complejo a varios niveles que sería necesario explorar para proporcionar una herramienta transversal de carácter ético que pueda influir en la necesaria interdisciplinariedad de la nueva oferta universitaria.

Palabras Clave:

Investigación universitaria, complejidad, interdisciplinariedad, perspectiva de género, transversalidad.

Abstract:

The university is facing an exciting challenge: achieving interdisciplinary thinking to address the complex problems of global society. Complex thought, which rescues the articulation of sciences and humanities, is a key epistemic framework for developing new models of thought and university education. The gender perspective connects with the complex thinking at various levels that would need to be explored to provide a cross-cutting tool of an ethical nature that can influence the necessary interdisciplinarity of the new university offer.

Keywords:

University research, complexity, interdisciplinarity, gender perspective, transversality.

1.- Introducción: La universidad ante el reto de lo global

En estos momentos, la universidad ha de afrontar una enorme tarea: repensar los planes de estudio y las metodologías de enseñanza-aprendizaje de todos los grados y posgrados en función de las características de una investigación de nuevo cuño (Elorriaga, Lugo & Montero, 2012; Hernández & Aguilar, 2008) junto a empresas y organismos públicos y privados que demandan un mayor protagonismo en la misma.

La exigencia y el desafío es introducir la interdisciplinariedad como modelo básico de investigación (Labarrere, 2012), teniendo en cuenta la complejidad de los problemas que centran la atención de la universidad y de la ciudadanía en general (Jacobson, Kapur, So & Lee, 2011).

La complejidad de dichos problemas (económicas, tecnológicas y culturales) se manifiesta bajo el aspecto de multiplicidad de variables a tener en cuenta y de disciplinas implicadas: una multiplicidad que obedece a la interrelación de las diversas dimensiones que conforman el fenómeno social y humano (Wan, 2009).

El presupuesto de la ciencia clásica es que la estrategia más adecuada para la resolución de problemas complejos es la analítica: la subdivisión de los problemas en otros más sencillos y disciplinarmente acotados. De este modo, las distintas disciplinas pueden estudiar con relativa comodidad dichos problemas, con la claridad de un estatuto epistémico bien delimitado, y sólo quedaría sumar o integrar las distintas soluciones parciales. A esta estrategia analítica y reductiva, hay que añadir la concepción clásica de una ciencia que funciona de manera objetiva y neutra desde el punto de vista de la valoración ética o axiológica. Ambos planteamientos han sido profusamente rebatidos por la crítica filosófica al empirismo y positivismo, fruto de las aportaciones de grandes filósofos de la ciencia, y también de descubrimientos científicos cruciales realizados durante la época llamada de la "Gran Ciencia": finales del siglo XIX, y siglos XX y XXI. Los descubrimientos científicos de esta época cuestionan frontalmente la suficiencia del método analítico, así como de los fundamentos tradicionales de la ciencia: cuantificación y matematización. Es necesario encontrar una nueva forma de investigar que supere la fragmentación de las disciplinas y la desconexión de saberes (Malaina, 2015).

La actual crisis, que es, al mismo tiempo, económica, política (crisis de gobernanza o gobernabilidad) y ecológica, y que se percibe claramente como crisis global, está expresando que la forma en que las personas y sociedades se perciben a sí mismas ha cambiado. Y nos encontramos con un modelo de persona, sociedad y ciencia, basados en el modelo anterior, que no es capaz de afrontar unos retos realmente nuevos. Se impone la búsqueda de un nuevo modelo de persona, sociedad y ciencia que posibilite la

nueva investigación necesaria para afrontar los problemas complejos conforme al carácter global de éstos (Mathews, White, & Long, 1999).

2.- Planteamiento: Disciplinariedad y fragmentación de saberes

En la antigüedad clásica, curiosamente, existía esa transversalidad que tanto buscamos (porque no se había producido aún la superespecialización disciplinaria de saberes) entre ciencia, filosofía y dimensión humana (ética y política).

La racionalidad se entendía como acceso a la verdad teórica o científica a través del desarrollo de una verdad y unas actitudes prácticas, que son las que operativizan el pensamiento y hacen posible su desarrollo en las cuestiones morales, técnicas y políticas. El carácter práxico de la razón, que incluye el desarrollo de capacidades y virtudes (epistémicas y morales) en grado de excelencia, por las que podemos pensar bien, percibir bien y obrar bien, es lo que se llamó "humanitas".

La paradoja del desarrollo de la ciencia en Occidente, que es parejo al desarrollo de la investigación y la formación universitaria, es que ha dado lugar a la separación entre "ciencias duras" y "humanidades" (ciencias y letras) y a la paulatina desvalorización y arrinconamiento de estas últimas (quedando reducida la ciencia a su carácter cuantitativo y técnico). Este desgarrón epistémico se ha producido por la reducción de las distintas dimensiones racionales a un tipo de razón instrumental. Dicha instrumentalización de la ciencia tiende a evitar las cuestiones últimas o los "porqués" y se centra en la búsqueda de los medios para la solución de problemas inmediatos. Y lo hace así porque responde a un planteamiento de progreso que identifica el desarrollo humano con el desarrollo económico (Pedroza Flores, 2009).

La visión instrumental de la ciencia, que entiende que no hay saber válido al margen de su aplicabilidad o explotabilidad práctica, cuajó en la mentalidad positivista. Dicha mentalidad intenta prescindir de reflexiones filosóficas de carácter crítico e interpretativo para centrarse en una investigación realizada a partir de "bruta facta", de datos objetivos (de carácter cuantitativo).

Esta forma de mirar la ciencia desde la opción por el corto plazo o incluso lo inmediato, es la que depreda los ecosistemas, modifica el clima y genera hambrunas y otras catástrofes que amenazan al ser humano a escala global. La universidad no puede desentenderse de su grave responsabilidad histórica. Ha de buscar y proponer una nueva manera de hacer ciencia, de pensar y de investigar, abierta a las dimensiones humanas que nunca debieron abandonar a la racionalidad práctica. Cerrar la brecha entre humanidades y ciencias es vital para generar esa transversalidad sin la que no hay interdisciplina, ni programa de investigación sobre cuestiones complejas (Sanford, Hopper, & Starr, 2015).

3.- Desarrollo: Interdisciplinariedad y diálogo de saberes sobre problemas complejos

Muchos especialistas en pensamiento complejo, como Leonardo Rodríguez Zoya¹ o Carlos Eduardo Maldonado², expresan la dificultad para definir lo que es un problema complejo, dado que no hay, por el momento, una teoría general que explique la complejidad.

Pero, a falta de una teoría de carácter general, sí que pueden señalarse un conjunto de características que comparten aquellos problemas que podemos señalar como complejos. Son problemas emergentes, es decir, que presentan un grado de dificultad mayor que la suma de sus variables. Se produce un fenómeno multiplicador que dificulta su correcto planteamiento. Estos problemas eluden el abordaje analítico (simplificar y aislar sus factores) propio de la compartimentación disciplinaria. (Jacobson et al., 2011).

Los problemas que definimos como complejos requieren interdisciplina. Y ello, a su vez, implica que los científicos de las diferentes disciplinas implicadas por el problema puedan establecer un diálogo en el que puedan entenderse mutuamente (Boggino, 2012). Este diálogo no es sólo discursivo o argumentativo, sino que es deliberativo: valora las diferentes disciplinas porque suministran distintos puntos de acceso al problema y, por ello, podemos entenderlo como complejo. Las distintas perspectivas puestas en común son lo que permite una mirada en profundidad sobre el problema y la creación de metodologías ad hoc (Morin, 2004).

Gracias a la visión en profundidad del problema, que supera lo puramente momentáneo o instrumental, puede darse una interpretación con significado de los datos empíricos y, de este modo, alcanzar comprensión y generar conocimiento.

Pero aquí nos encontramos con un problema añadido. Para generar ese diálogo interdisciplinar, de carácter deliberativo, con esa mutua comprensión de diversos lenguajes disciplinarios, se requiere un marco cultural o una tradición compartida. No hay ciencia al margen de valores y cosmovisiones socialmente compartidas. Ya señalaba Aristóteles que el conocimiento humano se desarrolla políticamente, es decir, en diálogo social y para la mejora de la vida en la polis. Ciertamente, la investigación y la misma ciencia implican unos postulados de carácter valorativo (axiológico) y de función social.

¹ L. Rodríguez Zoya, “Complejidad de los paradigmas y problemas complejos. Un modelo epistemológico para la investigación empírica de los sistemas de pensamiento”, en L. Rodríguez Zoya (ed.), *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI*, Comunidad Editora Latinoamericana, 2016, 125-159.

² C. E. Maldonado, “Exploración de una teoría general de la complejidad”, en C. E. Maldonado (ed.), *Complejidad: Revolución científica y teoría*, Ed. Universidad del Rosario, Bogotá, 2009, 113-143.

Por esta razón, compartir un marco de valores de carácter ético y político es necesario para replantear los problemas multifactorialmente, imaginar perspectivas diversas y coherentes sobre dichos problemas y crear un modelo orientador. La "conditio sine qua non" es la contextualización: situar explícitamente el problema en términos éticos y políticos para que pueda ser dialogado y debatido por los miembros del equipo interdisciplinar de manera que sea comprensible en sus significados básicos y en su sentido. En la creación de este marco valorativo interviene decisivamente la incorporación de perspectivas transversales, de carácter ético y político, como lo es la perspectiva de género (tal y como más adelante se desarrollará).

4.- Diálogo: Interdisciplina y Transversalidad. La dimensión ética de los conceptos científicos de las ciencias de la complejidad y de la perspectiva de Género

La investigación sobre problemas complejos es interdisciplinaria porque dichos problemas son multidimensionales (Grasso & Markowitz, 2015; Maldonado, 2003; Vilar, 1997). Las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo son reflexiones que han creado un utillaje conceptual, teórico y metodológico enfocado a la interdisciplinariedad. Para garantizar la interdisciplinariedad en la investigación, se requiere un equipaje de conceptos y perspectivas comunes que posibiliten el diálogo y la deliberación (Miguélez, 2009; Olson, 2015; Rodríguez Zoya, 2017; Malaina, 2015).

Pero, además de los conceptos compartidos, un lenguaje común necesita también un mismo significado de éstos. Compartir significados requiere, a su vez, explicitar (o construir explícitamente si fuera necesario) y compartir una cosmovisión de mínimos para el equipo de investigación. Dicha cosmovisión, aunque sea de pequeño formato, estará integrada por los elementos básicos de cualquier cosmovisión: un ideal social y una perspectiva ética que implica símbolos y valores (Rodríguez Zoya, 2017; Rodríguez Zoya, 2011; Rodríguez Zoya, 2017; Rodríguez Zoya, 2011b).

Los conceptos científicos no sólo son descripciones de los fenómenos. Tampoco coinciden con las definiciones formales de dichos fenómenos. Los marcos interpretativos son cruciales para que los conceptos funcionen. Por ejemplo, una ecuación es, al mismo tiempo, una descripción y una definición formal de un fenómeno, pero el significado de la misma depende del marco teórico -interpretativo- en que se sitúe. Los conceptos complejos son, además de descripciones, interpretaciones de los fenómenos que reflejan. Por ello, los conceptos complejos, al igual que los demás conceptos científicos, funcionan como perspectivas bajo las que se subsumen los datos y se discriminan por razón de su significatividad.

Los conceptos complejos ayudan a percibir la realidad compleja de manera coherente y, por ello, posibilitan la comprensión. Estos conceptos crean hábitos mentales positivos para crear conocimiento complejo o interdisciplinar. Por ello, tienen cierto carácter de "virtud epistémica" (Armas-Faris, 2010; Broncano, 1998; Carter & Gordon, 2014; Casey & Macintyre, 1983). Entender esto es importante para vincular desarrollo científico y dimensión ética (Rodríguez Zoya, 2011a; Rodríguez Zoya, 2011b).

Antes indicábamos la importancia de la transversalidad en el enfoque complejo para conseguir interdisciplina y señalábamos la perspectiva de género como una perspectiva transversal, éticamente orientada, capaz de generar esa interdisciplinariedad. Es interesante notar que ha habido un esfuerzo, sostenido durante décadas, de diálogo sobre la necesidad de un enfoque ético y político en ciencia, por parte de las epistemólogas del ámbito de los estudios de género. Esfuerzo que ha aproximado a bastantes investigadoras del área de los Woman Studies y de los Cultural Studies hacia el pensamiento complejo.

El enfoque de género realiza una crítica en profundidad sobre la supuesta neutralidad ética de la investigación científica, evidenciando que la ciencia también es una construcción social y que, en cuanto tal, está sujeta a los mismos condicionamientos que otras esferas o dimensiones del funcionamiento social: en concreto, a una ideología patriarcal que ha impedido la incorporación de la mujer al ámbito científico (Campbell, 2009; Cilliers, 2005; Conway, Schaller, Tweed, & Hallett, 2001).

Desde la perspectiva de género encontramos que los supuestos que soportan la tesis de la neutralidad ética de la ciencia son: la objetividad del método científico (cuya finalidad es únicamente la producción de conocimiento fiable); la neutralidad de la tecnología (ya que se limita a generar una eficacia demandada por la sociedad); y la separación de la ciencia y la tecnología con respecto a la evaluación social y política de sus resultados y aplicaciones, que siempre es posterior al trabajo de ambas.

Estos supuestos, propios de una concepción positivista de la ciencia, desplazan la evaluación ética de la misma a sus resultados y aplicaciones tecnológicas, para eludir la de la propia ciencia. También entienden la evaluación ética como una valoración externa (una especie de control de calidad técnica). Dicha evaluación únicamente señala si tal o cual uso tecnológico es un medio óptimo para alcanzar unos fines que han sido definidos socialmente (extracientíficamente). Por tanto no hay espacio para la crítica sobre los principios y metas de la investigación científica.

Las obvias carencias de esta concepción positivista sobre la valoración ética de la actividad científica han provocado la elaboración de modelos de análisis éticos sustancialmente diferentes, así como la aparición de departamentos y equipos interdisciplinarios de ética que observan y evalúan los aspectos éticos involucrados en la

totalidad de la actividad científica e investigativa (y, por supuesto, aplicada y profesional). En estos momentos parece evidente la importancia de una evaluación crítica y racional, sujeta a diálogo deliberativo e interdisciplinar, para evitar un pensamiento sesgado y garantizar la calidad del desarrollo científico en todas sus fases.

El consenso general, sobre este debate que ha sido generado con tanta intensidad por la epistemología de género, es que es necesario incluir desde un comienzo, el cuestionamiento sobre los valores que se pretenden desarrollar con un cierto programa de investigación. También es importante el debate sobre la forma de priorizar o jerarquizar dichos valores, es decir, sobre los criterios éticos. Desde esta perspectiva de una ciencia transversal a la cultura y la vida social, sí cabe cuestionarse cosas como si nuestros modelos y programas de investigación científicos contribuyen al desarrollo de los derechos humanos, la inclusión de los colectivos desfavorecidos, la justicia social y la promoción de los derechos de la mujer, la sostenibilidad medioambiental, etc., por encima de las prioridades sociales que marcan interesadamente las grandes corporaciones industriales y financieras que promueven otro tipo de investigación (Rodríguez Zoya, 2014; Rodríguez Zoya, 2010; Rodríguez Zoya, 2011a; Rodríguez Zoya, 2011b).

Para que este enfoque alternativo de una investigación científica de carácter ético y políticamente situado sea factible, es necesario realizar la refutación de la ideología positivista que insiste en la neutralidad y la asepsia científica. Esto es algo que la crítica propia de la perspectiva de género realiza cabalmente y de forma transversal a cualquier programa de investigación. Por ello es lógica su incorporación como opción o línea estratégica a los programas de investigación universitarios, sobre todo en los 10 últimos años.

Este acceso a la dimensión ética de la ciencia es imprescindible para enfocar adecuadamente los problemas globales y para elaborar un cuerpo teórico y una metodología de análisis y diálogo interdisciplinar sobre dichos problemas (Dancy & Sosa, 1996; Kelp, 2011; Kelp, 2013; Macintyre, 1972; Sosa, 2008; Sosa, 2010; Sosa, 2014; Woermann & Cilliers, 2012).

5.- Debate: Perspectiva de género e interdisciplinariedad

Incorporar estratégicamente la clave de género como línea estratégica a los programas de investigación universitarios (incluso programas de doctorado y posdoctorado), implica apostar por una racionalidad científica atravesada por una dimensión ética y unas opciones humanísticas transversales.

La perspectiva de género es un enfoque netamente ético, puesto que incluye las apuestas emancipatorias y liberadoras en la tarea científica, estando enfocada a la promoción y defensa de los derechos humanos en aquellas situaciones de injusticia

creadas con motivo de la construcción social de las señas de identidad sexual. Dichas señas de identidad se establecen no sólo en el ámbito de las relaciones sexuales, sino en todos los ámbitos de relación humana. Es una perspectiva que goza del carácter de transversalidad necesario para generar interdisciplinariedad. Es decir, favorece el intercambio conceptual dentro de un equipo multidisciplinario que abarque lenguajes científicos diversos (Campbell, 2009).

La perspectiva de género, como aplicación metodológica de los estudios culturales a la problemática de la mujer (Situngkir, 2003), ha aportado una reflexión interdisciplinaria fundamental para entender las dinámicas que se dan entre distintos sistemas de opresión (Cilliers, 2005; Susan, 2013).

Se trata de la categoría de "interseccionalidad". Pues bien, la "interseccionalidad" está vinculada a la complejidad (Bright, Malinsky, & Thompson, 2016; Dhamoon, 2011). Las variables que intervienen en la opresión de la mujer no se pueden entender ni analítica ni reductivamente. No consisten en la suma o la yuxtaposición de dichas variables (género, pobreza, falta de formación, estatus social, etc.), sino en todo ese conjunto de factores que interactúan entre sí de manera no sumativa, sino multiplicativa, generando discriminaciones cualitativamente diversas e interrelacionadas (Gines, 2011; Sanchez-Hucles & Davis, 2010).

La interrelación causal (y retro-causal) de dichas variables, producen, en los cruces o puntos de intersección, una dinámica de aumento o complejidad creciente (Keener, 2015). Es por esta razón que Leslie McCall insiste en que la interseccionalidad surge como entrecruzamiento de una múltiple complejidad, que se pone de manifiesto en el momento del análisis del problema: la "complejidad intracategorial" (la dificultad de distinguir con claridad los factores de la situación), la "complejidad anticategorial" (la dificultad de deconstruir el discurso dominante mediante un sistema de categorías binarias y opuestas entre sí) y la "complejidad intercategorial" (la dificultad de elaborar categorías de análisis que sean mutuamente interdefinibles) (Clarke & McCall, 2013; McCall & Orloff, 2017).

En el fondo, la categoría de interseccionalidad pone de manifiesto que la perspectiva de género, en cuanto transversal y éticamente orientada, posibilita y favorece un pensamiento científico complejo de carácter interdisciplinar.

6.- Conclusión y Perspectivas

Tras este breve recorrido, se comprende en qué sentido decimos que la ciencia es un proceso de adquisición de competencias y capacidades (virtudes epistémicas) inseparable de la creación de nuevos conceptos y teorías, y que tampoco puede darse al margen de unos significados de tipo político y ético. Estas competencias adquiridas con el desarrollo de la perspectiva compleja, son predisposiciones personales que moldean

la forma de pensar y la sensibilidad del/la científico/a. Esa es la razón de que sean transversales y generadoras de interdisciplina.

Por esta razón, cuando se explicita la cosmovisión en la que se fundan dichas competencias o virtudes, posibilitan un horizonte de sentido compartido de tipo socio-político y, por ello, un intercambio interdisciplinario entre los científicos del proyecto de investigación (Rodríguez Zoya, 2011; Rodríguez Zoya, 2017).

Explicitar la cosmovisión-base de un proyecto de investigación equivale a formular una ontología de pequeño formato o, en palabras de Rodríguez Zoya, un "metapunto de vista" sobre el problema a abordar. Esto es *conditio sine qua non* para el abordaje interdisciplinario del problema que se quiere investigar (Rodríguez Zoya, 2017).

Incorporar el pensamiento complejo a los programas de investigación universitarios, es fruto de una opción crítica: autoevaluar problemáticamente el programa de investigación y el pensamiento generado en el mismo. Ello responde a la búsqueda de una mayor adecuación a la complejidad propia de lo real mediante la adopción de diversas perspectivas éticas transversales que permitan un diálogo de saberes en profundidad.

En este sentido, el diálogo de la crítica poscolonial con el pensamiento complejo, a través de la nueva comprensión de la "interseccionalidad", como fruto del entrecruzamiento de diversas complejidades, es expresión de una perspectiva ética que supera las dicotomías o brechas entre ciencias y humanidades. Dicho diálogo también abre un horizonte viable para pensar y diseñar metodologías transversales, que sean operativas y provechosas para los programas de investigación de la universidad. Apostar por una investigación universitaria de calidad en el siglo XXI es apostar por perspectivas éticas que posibiliten el abordaje interdisciplinar de los graves problemas complejos que aquejan a la humanidad de manera resiliente. El pensamiento complejo y la perspectiva de género, la complejidad y la interseccionalidad, tienen mucho que aportar en esa búsqueda de una mejor ciencia para la universidad y para la sociedad (Boggino, 2012; Hernández Nodarse & Aguilar Esteban, 2008; Labarrere, 2006; Llabata Pérez, 2016; Pedroza Flores, 2009; Sanford et al., 2015).

BIBLIOGRAFÍA

- Armas-Faris, F. (2010). *Virtudes epistémicas y conocimiento científico en la obra de Mariano Artigas*. Pamplona: EUNSA.
- Boggino, N. (2012). *Los problemas de aprendizaje no existen: Propuestas alternativas desde el pensamiento de la complejidad*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Bright, L., Malinsky, D., & Thompson, M. (2016). Causally interpreting intersectionality theory. *Philosophy of Science*, 83(1), 60-81.
- Broncano, F. (1998). La emergencia de virtudes públicas epistémicas en la ciencia. *Agora: Papeles De Filosofía*, 17(2), 39-57.
- Campbell, N. D. (2009). Reconstructing science and technology studies: Views from feminist standpoint theory (essay). *Frontiers - A Journal of Women's Studies*, 30(1), 1-20.
- Carter, J. A., & Gordon, E. C. (2014). On objectual understanding and the value problem. *American Philosophical Quarterly*, 51(1)
- Casey, J., & Macintyre, A. (1983). After virtue. *The Philosophical Quarterly*, 33(132), 296
- Cilliers, P. (2005). Complexity, deconstruction and relativism. *Theory, Culture & Society*, 22(5), 255-267.
- Clarke, A. Y., & McCall, L. (2013). Intersectionality and social explanation in social science research 10(2), 349-363.
- Conway, L. G.,III, Schaller, M., Tweed, R. G., & Hallett, D. (2001). The complexity of thinking across cultures: Interactions between culture and situational context. *Social Cognition*, 19(3), 228-250. Retrieved from <https://search-proquest-com.proxy-oceano.deusto.es/docview/229569748?accountid=14529>

- Dancy, J., & Sosa, E. (1996). *A companion to epistemology*. Oxford : Blackwell Reference.
- Dhamoon, R. (2011). Considerations on mainstreaming intersectionality. *Political Research Quarterly*, 64(1), 230-243.
- Elorriaga, K., Lugo, M. E., & Montero, M. E. (2012). Nociones acerca de la complejidad y algunas contribuciones al proceso educativo (ensayo). *Telos*, 14(3), 415-429.
- Gines, K. T. (2011). Black feminism and intersectional analyses: A defense of intersectionality. *Philosophy Today*, 55, 275-284.
- Grasso, M., & Markowitz, E. (2015). The moral complexity of climate change and the need for a multidisciplinary perspective on climate ethics. *Climatic Change*, 130(3), 327-334.
- Hernández Nodarse, M., & Aguilar Esteban, T. (2008). Teoría de la complejidad y aprendizaje: Algunas consideraciones necesarias para la enseñanza y la evaluación. *Lecturas: Educación Física Y Deportes*, 121. Recuperado de <http://www.efdeportes.com/efd121/teoria-de-la-complejidad-y-aprendizaje.htm>.
- Jacobson, M., Kapur, M., So, H., & Lee, J. (2011). The ontologies of complexity and learning about complex systems. *Instructional Science*, 39(5), 763-783.
- Keener, E. (2015). The complexity of gender: It is all that and more....in sum, it is complicated. *Sex Roles*, 73(11), 481-489.
- Kelp, C. (2011). In defence of virtue epistemology. *Synthese*, 179(3), 409-433.
- Kelp, C. (2013). Knowledge, understanding, and virtue (forthcoming). *Synthese Library*,
- Labarrere, A. F. (2006). Aprendizaje, complejidad y desarrollo: Agenda curricular para enseñar en los tiempos actuales. *Revista De Psicología*, 15(2), 65-76.

- Llabata Pérez, P. (2016). *Un enfoque de complejidad del aprendizaje. la metodología cooperativa en el ámbito universitario* (tesis doctoral). Universitat de les Illes Balears. Recuperado de <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/396312/tmlp1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Malaina, A. (2015). Two complexities: The need to link complex thinking and complex adaptive systems science. *E:CO Emergence: Complexity and Organization*, 17(1), 1-7.
- Maldonado, C. E. (2003). Marco teórico del trabajo en ciencias de la complejidad y siete tesis sobre la complejidad. *Revista Colombiana De Filosofía De La Ciencia*, 4(8-9), 139-154.
- Mathews, K., White, M., & Long, R. (1999). Why study the complexity sciences in the social sciences? *Human Relations*, 52(4), 439-462.
- McCall, L., & Orloff, A. S. (2017). The multidimensional politics of inequality: Taking stock of identity politics in the U.S. presidential election of 2016. *The British Journal of Sociology*, 68, S34-S56.
- Miguélez, M. M. (2009). Hacia una epistemología de la complejidad y transdisciplinariedad. *Utopía Y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional De Filosofía Iberoamericana Y Teoría Social*, (46), 11-32.
- Morin, E. (2004). *La epistemología de la complejidad*. Barcelona: Gedisa.
- Moya, J. L. M., & Esteban, M. P. S. (2006). La complejidad del cuidado y el cuidado de la complejidad: Un tránsito pedagógico de los reduccionismos fragmentantes a las lógicas no lineales de la complejidad. *Texto Contexto Enferm*, 15(2), 312-319.

- Olson, I. (2015). In Medin D., Lee C. and Wilensky U.(Eds.), *Situating complexity: Relational epistemologies and complex systems thinking*. Michigan: ProQuest Dissertations Publishing.
- Pedroza Flores, R. (2009). En Pedroza Flores R., Massé Narváez C. E. (Eds.), *Educación y universidad desde la complejidad en la globalización* (1. edición. ed.) México: Universidad Autónoma del Estado de México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2011). El método comparado y la teoría de los sistemas complejos. hacia la apertura de un diálogo interdisciplinario entre la ciencia política y las ciencias de la complejidad. *Reflexión Política*, 13(25), 78-92.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2017). Complejidad, interdisciplina y política en la teoría de los sistemas complejos, de rolando garcía. *Civilizar*, 17(33), 221-242.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2010). Contribuciones de la historia de la ciencia contemporánea a la emergencia del paradigma de la complejidad. *Hologramática*, 3(13), 63-100.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2011a). Antropología política de la ciencia: Un examen epistemológico de la tensión entre ciencia e ideología. *Utopía Y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional De Filosofía Iberoamericana Y Teoría Social*, (55), 11-38.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2011b). La significación política de las prácticas científicas: Intereses y valores en la construcción del conocimiento. *Intersticios: Revista Sociológica De Pensamiento Crítico*, 5(2), 103-127.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2014). Epistemology and politics of interdisciplinary methodology. *Revista Latinoamericana De Metodología De Las Ciencias Sociales*, 4(1)
- Rodríguez Zoya, L. G. (2017). Contribution to the critique of the theory of complex systems: Basis for a research program. *Estudios Sociológicos*, 36(106)

- Sanchez-Hucles, J., & Davis, D. D. (2010). Women and women of color in leadership: Complexity, identity, and intersectionality. *American Psychologist*, 65(3), 171-181.
- Sanford, K. J., Hopper, T. F., & Starr, L. (2015). Transforming teacher education thinking: Complexity and relational ways of knowing. *Complicity: An International Journal of Complexity and Education*, 13(2), 26-48.
- Situngkir, H. (2003). CULTURAL STUDIES through COMPLEXITY SCIENCES. *IDEAS Working Paper Series from RePEc*.
- Sosa, E. (1992). *Conocimiento y virtud intelectual*. México : Fondo de Cultura Económica etc.].
- Sosa, E. (1994). *Knowledge and justification*. Aldershot: Dartmouth.
- Sosa, E. (2008). *Epistemology : An anthology* (2nd ed. ed.). Malden (Massachusetts) : Blackwell.
- Sosa, E. (2010). Value matters in epistemology. *The Journal of Philosophy*, 107(4), 167-190
- Sosa, E. (2013). Epistemic agency. *The Journal of Philosophy*, 585-605.
- Sosa, E. (2014). In Gómez Alonso M. M. (Ed.), *Con pleno conocimiento* (1. ed. ed.). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Sosa, E. (2018). In Liz Gutiérrez M. (Ed.), *Creencia apta y conocimiento reflexivo* (1ª ed. ed.). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Susan, A. M. (2013). Third wave feminism's unhappy marriage of poststructuralism and intersectionality theory. *Journal of Feminist Scholarship*, (4), 54-73.
- Vilar, S. (1997). *La nueva racionalidad: Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Editorial Kairós.

Wan, Y. (2009). *The exploration to the nature of complexity*. Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. Retrieved from <https://search-proquest-com.proxy-oceano.deusto.es/docview/1869943664?accountid=14529>

Woermann, M., & Cilliers, P. (2012). The ethics of complexity and the complexity of ethics. *South African Journal of Philosophy*, 31(2), 447-463. Retrieved from <https://search-proquest-com.proxy-oceano.deusto.es/docview/1023446032?accountid=14529>

CRÍTICA NORMATIVA Y COMPLEJIDAD EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: UNA LECTURA DESDE LA PERFORMATIVIDAD Y AGENCIA POLÍTICA DEL CUERPO EN JUDITH BUTLER

NORMATIVE CRITICISM AND COMPLEXITY IN GENDER PERSPECTIVE: A READING FROM THE PERFORMATIVITY AND POLITICAL AGENCY OF THE BODY IN JUDITH BUTLER

Javier Martínez Baigorri

Fundación Educativa Jesuitinas

baigosj@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1457-0699>

ResearcherID: ABG-9031-2020

Recepción: 09-11-2022

Aceptación: 30-11-2022

Resumen

La gran inquietud intelectual de Judith Butler, expresada de diversas maneras a lo largo de su obra, está relacionada con los sujetos que quedan situados fuera de los márgenes de la norma mayoritaria. Por ello, trata de comprender cómo funcionan los marcos de reconocimiento que determinan la identidad del sujeto y la exclusión. Estos marcos sólo pueden comprenderse desde una mirada sistémica. En este contexto, el cuerpo, como realidad performativa y no estática, se convierte en el eje sobre el que Butler articula su propuesta. Su estudio nos permitirá esbozar las bases para una filosofía del cuerpo, vulnerable y precario, sufriendo de la acción del poder y la exclusión y, al mismo tiempo, con capacidad de resistencia política, de tal modo que nos dote de una *caja de herramientas* filosófica que nos permita emprender la crítica de ámbitos normativos-excluyentes con un enfoque sistémico.

Palabras Clave: Cuerpo, exclusión, marco de reconocimiento, performatividad, precariedad, vulnerabilidad, ontología de la relación.

Abstract

The main intellectual concern of Judith Butler, expressed in different ways throughout her work, is related to the subjects that remain outside the margins of the majority norm. Therefore, she tries to understand how the recognition frameworks that determine the subject's identity and the exclusion work. These frameworks can only be understood from a systemic perspective. In this context, the body, as a performative and not a static reality, becomes the axis on which she articulates her proposal. This study will allow us

to outline the bases for a philosophy of the body. The body will be considered as vulnerable and precarious, suffering from the action of power and exclusion. At the same time, we will assume that the body also has a capacity for political resistance. In this way, we will be provided with a philosophical toolbox that allows us to undertake the critique of other normative-exclusive areas with a systemic approach.

Key words: Body, exclusión, performativity, precariousness, recognition framework, vulnerability, relational ontology.

1. Introducción y planteamiento del artículo

El cuerpo, como realidad no estática sino performativa, juega un papel central en el pensamiento de Butler y es el eje que permite articular toda su filosofía. Desde el primer momento en que te asomas a la obra de la filósofa americana, descubres que el cuerpo está omnipresente y que no puedes responder la pregunta por la exclusión normativa sin centrarte en el papel que representa el cuerpo.

En *Cuerpos aliados y lucha política* (2017 a), propone el como género punto de partida desde el que hay que afrontar toda forma de resistencia a la normatividad. Desde ahí, nos conduce a una serie de conceptos clave para entender su propuesta: vulnerabilidad, precariedad e interdependencia. Para ello desarrolla a lo largo de su obra un concepto que se vislumbra como esencial: la performatividad. Los cuerpos no tienen sólo un papel paciente, no son sólo moldeados por la normatividad, sino que Butler descubre en ellos una agencia, una capacidad de resistencia a la misma norma que los moldea. Será importante saber cómo se caracteriza esa performatividad, mediante la que Butler (2017 a) plantea "cómo el cuerpo recibe el influjo de la norma que nos conforma. Pero, al mismo tiempo, esa norma es rechazada por el cuerpo mediante comportamientos que salen de ella". También será un punto relevante poder sacar a la luz su relación con el discurso. Todo esto será abordado en el apartado de desarrollo.

A continuación, en el debate, se abordará cómo es posible completar el planteamiento de Butler con el uso de dos estrategias filosóficas la genealogía y la cartografía, de tal manera que podamos disponer de un esbozo de caja de herramientas que permita, a partir del aparato conceptual de Butler, hacer un análisis filosófico de la exclusión normativa en el contexto que sea, comprendiendo que una realidad compleja, como es la exclusión normativa, requiere un acercamiento sistémico a la misma. Esbozar cuáles son las bases de una filosofía del cuerpo que permita analizar la exclusión normativa se vislumbra como una tarea clave para poder articular en un futuro posibles vías emancipadoras y políticas que amplíen y desplacen los márgenes que la norma impone.

2. Desarrollo

Si el pensamiento metafísico se ha caracterizado por buscar, de manera reduccionista, la identidad a costa de expulsar de la realidad a todo aquello que queda fuera de dicha identidad; los siglos XX y XXI han dado autores que han abierto nuevas vías de pensamiento, que han acabado con la esencia universalista de la concepción de "hombre" del humanismo occidental.

En esta tarea, la metafísica de la sustancia deja paso a una comprensión de los mecanismos del poder que nos configura; dando lugar a una ontología de la relación en la que el cuerpo, lejos de ser una sustancia natural previa a todo sujeto, se convierte en lugar de intersección y pugna de normas sociales reguladoras y acción de resistencia al poder y a la uniformidad.

De la mano de autores como Deleuze, la ontología se vuelve nómada cambiando la concepción del ser como identidad por diferencia, repetición, norma, rizoma, fuga, etc. Nada hay más alejado de un cuerpo-sustancia. Más que preguntarse qué es el cuerpo, Deleuze se pregunta por cómo funciona y cómo es el medio de una "relación intensiva de la diferencia", el cuerpo es tránsito hacia la diferencia (Vargas, 2009). La realidad, de la que el cuerpo forma parte, no se deja capturar por imágenes o conceptos de manera

completa ya que está constituida por líneas de fuga que tratan de ensanchar los márgenes de la territorialización que establece el poder.

En este contexto se entiende cómo autores como Merleau-Ponty, Foucault, Butler, nos han ayudado a comprender el cuerpo como lenguaje y lugar de la diferencia (Gómez y Sastre, 2008) y que no podemos asumir la existencia de un yo previo natural, es decir, la existencia de un cuerpo neutro y natural previo a nuestra actividad (Ferrari, 2018). Esta idea, como vamos a ver, es asumida por Butler quien entiende el cuerpo como algo central en el sujeto, un lugar de encuentro e intersección entre el poder y la resistencia, aquello del sujeto que sufre la acción de la norma pero, también, donde reside la capacidad de actuar performativamente contra ella. Un cuerpo que sólo puede entenderse en relación holística con todo lo que le rodea, mostrando una realidad compleja e invitando a una mirada sistémica de lo que en ella ocurre.

2.2 ¿Qué hace que una vida sea inteligible?

El eje central de la extensa obra de Butler reside en la pregunta por la inteligibilidad de la vida humana. Esta cuestión comienza en su obra relacionándose con la pregunta por el género-sexo, pero se abrirá en los escritos sucesivos a otras circunstancias más amplias e igual de relevantes para la inteligibilidad de las personas. Para responder esta pregunta, Butler encuentra en la teoría performativa, donde el cuerpo juega un papel fundamental, uno de los pilares en torno al que ha ido desarrollando su pensamiento a lo largo de los años.

En los escritos más tempranos, desmonta la existencia de un sujeto con un sustrato substancial "previo a las ulteriores operaciones del ámbito social y lingüístico" y lo hace de tal modo que nos hace caer en la cuenta de cómo el sexo-género corresponde a ideales normativos que no pueden cerrar ni capturar de manera definitiva qué significa ser hombre o mujer (Hernández y Pérez, 2019: 55). Esto quiere decir que no hay una substancia anterior a los efectos del lenguaje y la norma sobre el cuerpo pero, al mismo tiempo, que el lenguaje no determina de manera definitiva lo que el cuerpo es. Por ese motivo es necesario ampliar el marco que la heterosexualidad obligatoria impone (Butler, 2006) (Hernández y Pérez, 2019), y abrirlo a una resignificación. Es muy importante darse cuenta de que un marco, si bien permite hacer un cuerpo inteligible, nunca puede agotar la ontología del cuerpo porque está en constante construcción (Butler, 2017 b). Que el cuerpo ejerce una acción performativa quiere decir que si bien sufre el efecto del marco normativo, en este caso de la heterosexualidad normativa, en su propia acción puede ejercer un desplazamiento de dicho marco.

En una segunda etapa, Butler da un paso más y aborda las claves de inteligibilidad no ya del sexo sino de toda vida humana. Un ser humano sometido a un marco normativo y que constituye una realidad "contingente y no esencial, abierto y no estable, desposeído y precario (...) no esencial sino relacional" (Ingala, 2016). Marcos que están en la base de "distintas operaciones de deshumanización que sufren ciertos sectores de la sociedad" (Hernández y Pérez, 2019: 57). A lo largo de sucesivas obras, desarrolla un concepto de corporalidad (materia) inseparable de los conceptos de precariedad y vulnerabilidad, sobre los que nos hace caer en la cuenta de que, si bien son parte intrínseca del cuerpo, existe una desigual distribución de los mismos de carácter político (Ingala, 2016) (Dahbar, 2017).

Las preguntas que guían su obra son acerca de quién es sujeto, qué normas permiten o cuestionan la viabilidad de la vida y, sobre todo, aparece la pregunta por lo humano. Pregunta que comienza entre aquellos que no se sienten dentro del sistema binario de género y continua y se amplía a otras realidades del ser humano que han sido naturalizadas por la norma. No hay algo natural que no sea fruto de una producción social.

2.3 vulnerabilidad, precariedad y relacionalidad.

En Marcos de Guerra, Butler hace de la precariedad un rasgo fundamental de la vida humana, así queda patente cuando dice, a modo de ejemplo, que "las vidas, por definición, son precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental y su

persistencia no está garantizada de ningún modo" (2017 c: 46). Si nos fijamos bien en esta cita, descubrimos como muestra la vulnerabilidad como un factor intrínseco y, a la vez, extrínseco; esto es, todos somos vulnerables y no podemos no serlo. Y lo somos porque no somos seres absolutamente autónomos, sino que somos dependientes de las relaciones que establecemos con los otros semejantes a nosotros y con los no-humanos y el entorno. Así pues, la vulnerabilidad nos constituye y, al mismo tiempo, es producida por el efecto de todas las relaciones que confluyen en nuestro cuerpo.

Esta última idea es muy relevante porque como dice la propia Butler, tenemos que hacernos conscientes de que la precariedad implica la mutua dependencia de todos. De tal manera que, al hacernos conscientes de ello, comprendemos que es la condición que compartimos todos los seres humanos: nos sabemos dependientes de los demás y sabemos a los demás dependientes de nosotros. En segundo lugar, es relevante también porque donde recae la precariedad es en el cuerpo. No podemos entender la vida sin cuerpo y es la corporalidad la que está amenazada: la que siente el hambre, el dolor, la que sufre la tortura, la que es situada fuera de lugar y desplazada al exterior del los márgenes de inteligibilidad. Esta interdependencia y su consecuencia, la expresa de una manera muy clara al mostrar como "determina que ninguna vida existe sin otra, que nuestras vidas son relacionales y que nos sustentamos unos a otros al tiempo que recurrimos a una tierra sostenible para mantener los vínculos sociales" (Butler, 2020 c: 75).

La precariedad nos muestra que somos seres inacabados dado que "dependo de lo que no soy para ser" (Gil, 2014: 287), esto significa que la definición del sujeto está condicionada por algo exterior a él mismo: las normas de la sociedad, el lenguaje, lo establecido fuera de uno mismo, etc. Esto quiere decir que no podemos pensar en un cuerpo previo a sus significados sociales, desde el primer momento encontramos en el cuerpo al otro y la huella que ha dejado, por eso "la ontología del cuerpo es y tiene que ser una ontología social" (Gel, 2020: 348). Por otra parte, también implica que, por mucho que lo condicione, el cuerpo no podrá nunca ser capturado de manera completa por el lenguaje (Butler, 2017 b).

2.3.1 De la precariedad a la precaridad

Ahora bien, dicho esto, es importante diferenciar la vulnerabilidad constitutiva del ser humano, aquella que deriva de la relacionalidad del ser humano y la apertura y exposición al otro (Gel, 2020) y, por tanto, inevitable, de aquella que es fruto de una distribución política desigual de la misma. Insiste Mónica Cano (2017: 272) en la claridad con que sitúa Butler el papel que juega el neoliberalismo financiarizado y globalizado en la producción diferenciada de precariedad. Por eso dice que en el pensamiento de Butler "el neoliberalismo aparece como una maquinaria de producción de precariedad provocada, aumentada, dirigida económica y políticamente". Esta acción del neoliberalismo tiene dos efectos en los seres humanos. En primer lugar, a pesar de ser seres relacionales, ha desembocado en un "individualismo salvaje" que impide que nos vinculemos a través de la precariedad común y aceptemos como algo natural que hay grupos humanos que son prescindibles (Cano, 2017: 272).

Una de estas diferenciaciones, que ha cogido mucha fuerza desde los atentados del 11 de septiembre, distingue entre los individuos que representan a las democracias liberales y a aquellos que no (Butler, 2017 c: 84); y la consecuencia ha sido que hayamos podido aceptar bombardeos de los ejércitos occidentales en Bagdad o la existencia del centro de detención de Guantánamo, pero nos horrorice el bombardeo que las tropas rusas están realizando sobre varias ciudades ucranianas mientras escribo estas líneas.

Para poder diferenciar los dos tipos de precariedad, la vulnerabilidad constitutiva y la que se provoca de manera diferencial, Butler utiliza dos términos distintos: precariedad y precaridad. Mientras que la precariedad es aquella vulnerabilidad constitutiva del ser humano, la precaridad es inducida por la acción humana (Butler y Fernández, 2019) (Ingala, 2016). Ambas son importantes y ambas tienen su origen en el hecho de que el ser humano es un ser expuesto y abierto porque solo puede entenderse desde el "ser en relación". Como dice Ingala, esta vulnerabilidad -tanto la constitutiva como la inducida- "proporcionaría la base para una ontología universal de los cuerpos, en la medida en que,

aunque unos están más sujetos a la precaridad (*precarity*) que otros, todos sin excepción son vulnerables y precarios (*precariousness*)" (Ingala, 2016: 884). Es importante esta idea que recalca Ingala cuando, en el mismo artículo, insiste en esta clave de lo humano para Butler: ser humano es ser precario y existir en relación. Esto tiene varias consecuencias al pensar lo humano:

En primer lugar, de alguna manera, Butler, que huye de definiciones universales del sujeto y de lo humano, encuentra en la vulnerabilidad un rasgo propio de cada cuerpo. Pero este *humano* se trata de un concepto mediante el que, lejos de volver a una concepción sustancial, establecida y fija, Butler ofrece concepción de un ser humano-cuerpo contingente, abierto, opaco a sí mismo, cambiante y relacional (Ingala, 2016). Es cierto que esta vulnerabilidad no recae sólo sobre el ser humano porque cada ser vivo, por el hecho de estar vivo y ser corpóreo, depende de una red de relaciones y es vulnerable. Sin embargo, en el ser humano esta vulnerabilidad constitutiva se ve reforzada por la posibilidad de producir una precariedad ejercida de manera diferencial. En mi opinión, la particularidad de lo humano reside, sobre todo, en la capacidad para generar una vulnerabilidad diferenciada que pueden sufrir los otros cuerpos, humanos y no humanos.

En segundo lugar, Butler nos hace caer en la cuenta de la "ficción" que supone la concepción individualista del ser humano propia de la sociedad liberal y que Marina Garcés destaca cuando formula que "no queda espacio para la ficción omnipotente de la autosuficiencia" del individuo que se concibe a sí mismo como un propietario (Garcés, 2013: 50).

Y esto nos lleva a la tercera cuestión, la necesidad de superar esta ficción y buscar lo común y la colaboración; buscar, como también dice Garcés, la perspectiva "de un cuerpo involucrado en la vida como problema común" (Garcés, 2013). Recientes hechos nos han hecho más conscientes de esta vulnerabilidad que parecía ajena a muchas de nuestras vidas: una pandemia que nos ha hecho sentir indefensos frente a un microbio que, ante nuestros ojos, no distinguía entre países desarrollados y países de la periferia; una guerra llamando a las puertas de Europa, reduciendo ciudades a escombros y golpeando nuestra economía occidental. Todo esto, como ya he dicho en otro lugar, nos obliga a "repensar nuestro viejo modelo del sistema económico dominante y depredador, y a desarrollar una nueva lógica interrelacional, así como una ética intercomunitaria que esté a la altura del reto de la interdependencia global" (Viguri, Vásquez y Baigorri, 2021).

2.3.2 Marcos de interpretación e inteligibilidad

Esta desigual distribución se hace patente en el hecho de la diferente valoración que el sufrimiento y la precaridad tiene según quien la padezca. En este contexto propone Butler que las vidas, los sujetos, los cuerpos, sólo son inteligibles dentro de unos marcos de interpretación. Dichos marcos se convierten en una categoría fundamental que nos permite ir más mucho más allá de un mero dentro/fuera de la norma; nos permite demarcar el lugar de inteligibilidad que, por una parte, genera diferencia a los cuerpos, pero, por otra parte, permiten que estos puedan ejercer una acción resistente que permite desplazar los límites de dicho marco.

El concepto de marco ahonda en la realidad relacional de los cuerpos y en el hecho de que sólo en el otro somos enteramente reconocibles. Esto tiene una doble consecuencia. Por un lado, uno nunca es absolutamente reconocible para sí mismo. En esta línea, Cano resalta que "el sujeto es opaco para sí mismo porque no decide cómo se constituye sino que lo hace en relaciones de interpelación e independencia" (Cano, 2017: 273). En *Dar cuenta de sí mismo* (2020 a), muestra Butler cómo la posibilidad real de dar cuenta de uno mismo sólo se alcanza en la apertura al otro. Esto nos remonta directamente hasta unas líneas más arriba, donde hemos visto cómo la concepción del sujeto humano que nos presenta Butler no es compatible con el capitalismo individualista; con la noción de marco sucede lo mismo: si sólo somos reconocibles para nosotros mismos en el otro, ni siquiera mi yo sujeto es posesión completa mía y la voluntad personal no puede ser convertida en norma.

Por otro lado, sólo en el contexto de un marco reconocemos al otro. Entender qué son y cómo funcionan los marcos se convierte en una tarea ineludible de cualquier pensamiento crítico que busque responder a la pregunta sobre la causa de que exista una exclusión normativa. Sólo en estos marcos de reconocimiento se puede dar el encuentro entre el yo y el otro, y esto implica que dicho encuentro está mediado por un conjunto de normas sociales, que entretejen el marco, que "definen y condicionan el encuentro" (Gil, 2014: 293). No cabe duda que esta idea de marco de reconocimiento o inteligibilidad, aunque no tuviera este nombre concreto, ya está presente en los primeros escritos de la filósofa norteamericana. Así, por ejemplo, en *El género en disputa* (2020 b), critica una posición normativa que quede fuera o más allá de las relaciones de poder, porque en ese caso no hay posibilidad para una acción subversiva que proponga alternativa a la sexualidad e identidad. Esto quiere decir que no vale con entender el género como un constructo cultural que presuponga un sexo previo al discurso o entender el ser mujer como una categoría previa que sea cerrada y determinada. Desde el comienzo, apunta Butler a la necesidad de conocer aquellas relaciones culturales que marcan y determinan lo que se entiende por género y que también afectan al cuerpo. Su conocimiento no puede abordarse de una manera descontextualizada y universal porque, siguiendo a Beauvoir, no cree que haya cuerpo que no haya sido interpretado culturalmente. De esta manera al formular y pensar el género y el sexo, es necesario contextualizarlo y tener en cuenta las relaciones de poder "que provocan el efecto de un sexo prediscursivo y esconden de esta manera ese mismo procedimiento de producción discursiva" (Butler, 2020: 51). Y esto, no es otra cosa que el marco en el que se interpretan los cuerpos, el sexo y el género.

Por su parte, en *Marcos de Guerra* (2017 c) desarrolla la idea apuntada al pensar sobre el género y el sexo, mostrando como los marcos constituyen las condiciones que sostienen la vida y cómo actúan de manera diferenciadora de tal manera que no nos duele lo mismo la pérdida de unas vidas u otras; hecho que ella denomina como vidas que merecen o no ser lloradas. El marco hace inteligible unas vidas y no otras, pero sólo una vida que sea percibida como tal podrá ser sentida si se pierde. Por eso, escribe Butler que cualquier reflexión que pretenda ser crítica, necesita cuestionar "el marco, el modo de presentación, el género, la forma...", necesita comprender que "el mundo que se pone a nuestro alcance es un mundo interpretado, orquestado de un modo u otro" y añade que este es el único modo de acercarse al mundo; ya que no disponemos de un acceso directo y bruto, sino que solamente podemos acceder a "un mundo enmarcado, interpretado, orquestado de un modo u otro" (Butler, 2020: 109).

Es importante destacar que estos marcos, si bien condicionan la inteligibilidad de los cuerpos y marcan el encaje o no dentro de la norma, en ningún momento son estructuras absolutamente fijadas e inamovibles. En esto insiste nuestra filósofa, constituyendo otra de las líneas que atraviesan de manera transversal el pensamiento de Butler, una y otra vez cuando habla de la performatividad del género o la performatividad de los cuerpos. Si bien sufren la acción de la norma y son modelados por ella, tienen la capacidad de actuar con agencia desplazando los límites de los marcos. Esta idea la expresa muy bien Dahbar cuando, hablando sobre los marcos en Butler, dice que pensar en los marcos nos permite abordar la complejidad de la cuestión y no simplificarla porque, en los marcos, "el afuera nunca es totalmente afuera así como el adentro no es homogéneo"; así pues, es el propio marco el que tiene una estructura performativa de tal modo que permite la ruptura consigo mismo y la movilidad de la inteligibilidad (Dahbar, 2017: 309).

2.4 La performatividad de los cuerpos

La vulnerabilidad que nos constituye y amenaza, puede ser al mismo tiempo una oportunidad. Tal y como acabamos de decir, los marcos no sólo interpretan la realidad sino que, además, sus propios límites pueden ser desplazados y eso supone la posibilidad de una agencia política del cuerpo. Pero Butler da todavía un paso más cuando no se queda en la performatividad del cuerpo individual. En su trayectoria intelectual cobra cada vez más importancia la convicción de que los cuerpos nunca pueden ser entendidos de manera individual. Eso implica que es posible pensar sobre la agencia de los cuerpos socialmente relacionados y reunidos en asamblea: cuerpos y asambleas performativas que, del mismo modo que el cuerpo, no son una realidad acabada sino una realidad

abierta, en construcción y performativa (Sánchez, 2016). Es importante comprender que la concepción de los cuerpos interdependientes de Butler no deja espacio a la imagen de un sujeto individualista subsistente en sí mismo, una sustancia, que no necesita de nadie ni nada más, como la concepción del ser humano que subraya el neoliberalismo individualista; los seres humanos no podemos sobrevivir de manera aislada ni separada (Gamero, 2017). Y por eso mismo, podemos pensar también en un acto de resistencia frente a la norma, un acto performativo llevado a cabo no por un cuerpo, sino por un conjunto de cuerpos en relación.

La performatividad de los cuerpos reunidos es abordado en *Cuerpos aliados y lucha política* (2017 a: 16). Si bien la vulnerabilidad es algo que siempre nos acompaña, la propuesta de la acción performativa conjunta cobra gran relevancia en un momento histórico en que, fruto de la visión liberal, normalizamos el hecho de que a sectores amplios de la población se les pueda considerar como desechables o descartables por el hecho de quedar en los márgenes de la inteligibilidad (Butler, 2017: 19-22). Es precisamente en este contexto en los que se han producido las grandes asambleas protagonistas de protestas, de una manera especialmente relevante en torno al Mediterráneo: España, Egipto, Turquía. La reunión de cuerpos parte del hecho de caer en la cuenta de las condiciones sociales injustas compartidas. Se descubre, también, que "las propias reuniones se convierten en una forma provisional y plural de coexistencia a la responsabilización" (Butler, 2017: 23).

En esta misma obra, Butler va exponiendo cómo las reuniones y asambleas públicas permiten ganar el "espacio de aparición", un concepto que Butler rescata del pensamiento de Hannah Arendt, aunque no coincide en todo con ella. Es un concepto muy relevante porque la precariedad, el hecho de ser considerado descartable y quedar fuera de los márgenes del marco de reconocimiento, implica estar excluido de la visibilidad y, en último término, de la pertenencia a la comunidad. Ahí radica la importancia y la performatividad de la asamblea: el hecho de ganar un espacio de aparición que les es negado, permite ganar un reconocimiento que la norma no había permitido hasta ese momento. La lucha por el reconocimiento no es una lucha abstracta sino una lucha "corporeizada" que se libra en el espacio público. Todavía se puede dar un paso más, y Butler lo da. La precariedad es una condición social compartida y la congregación de cuerpos en el espacio público genera una pluralidad que comparte de manera solidaria una reivindicación performativa. Así, por ejemplo, señala como en Ankara las movilizaciones por los derechos de las personas trans, apoyadas por el feminismo, eran también movilizaciones contra la violencia ejercida contra los kurdos, contra la deriva nacionalista turca, etc. Las diferentes reivindicaciones van de la mano y se produce un encuentro entre cuerpos vulnerables (Butler, 2017 a).

Merece la pena, llegados a este punto, que nos detengamos en ver cómo explica Butler, en la misma obra¹, la actuación de resistencia de los cuerpos cuando ven amenazada su existencia por la falta de las condiciones necesarias para su mantenimiento. Es frecuente reducir a los desposeídos, como los nombra Butler, a "formas despolitizadas del ser" que son expulsadas de la esfera pública. Pero, en esto muestra su desacuerdo con Arendt, ninguna vida queda realmente fuera de la esfera política y eso es lo que permite a los cuerpos revolverse contra la situación en la que están. Eso provoca que muchas veces, estos cuerpos sean vistos como una amenaza para la legitimidad del Estado y sufran su violencia, en un ejercicio del poder que suele denominarse como defensivo. Cuando los cuerpos se enfrentan a la violencia del estado ejercen su performatividad de mostrando la doble dimensión del cuerpo; una dependencia de las relaciones exteriores a él y una capacidad de resistencia que se opone a la norma y, en este caso, a la violencia:

Cuando los apoyos que mantienen la vida desaparecen, los cuerpos se movilizan para poder demostrar que sin ellos no hay vida posible. Esta movilización no es individual sino de cuerpos en alianza que toman la calle y reclaman su derecho de aparición. Así, de esta manera se genera un espacio nuevo, un espacio ocupado por el cuerpo y que en ningún caso puede quedar reducido a un mero discurso. De las concentraciones como las que tuvieron lugar en la primavera árabe -o los movimientos del 15-M que no nombra en

¹ En los siguientes párrafos, mientras no se diga lo contrario se está haciendo referencia a *Cuerpos aliados y lucha política*. Sólo se indicará en la referencia el número de página de dicha obra.

estas páginas pero sí en varias de sus obras- destaca que borran la frontera entre la esfera pública y la privada: se organizaron acampadas que mostraban gente viviendo en el espacio público, con reparto de tareas domésticas y estableciendo relaciones de igualdad. Mostraban, de manera performativa, los principios que les habían llevado a luchar en la calle y posicionarse en contra del capitalismo y el neoliberalismo y en nombre de todos aquellos que sufren sus consecuencias (Butler, 2017 a: 89-95).

3. Debate-Propuesta

Una vez abordada la tarea de delinear el planteamiento de Butler, llega el momento de intentar esbozar las líneas maestras de una filosofía del cuerpo que nos permita afrontar una crítica de otros espacios normativos que contribuyen a la diferenciación en la vulnerabilidad en las personas. Quizá, tomados por separado, cada uno de los pequeños espacios donde se desenvuelve la vida humana no sea visto como algo capaz de poner en riesgo la vida dificultando el reconocimiento de la misma. Sin embargo, constituyen un elemento más que conforma el marco de reconocimiento que hace que una vida sea considerada digna de duelo o no.

En su obra, Butler emprende una lucha contra todas las formas de poder que no sólo las desenmascare, sino que permita afrontar una lucha contra la precariedad que inducen "de manera que ésta se perciba como una muerte lenta, como un tiempo dañado o una exposición a la pérdida arbitraria, a los daños o a la indigencia que escapa a nuestras manos" (Butler, 2017 a: 73). Y es que Butler nos advierte de que la vida humana no puede ser separada de las condiciones en las que se desarrolla. No existe una vida humana previa a dichas condiciones que haya que mantener, sino que la propia vida es el resultado de un proceso en el que unas criaturas, cada uno de nosotros, nos relacionamos con otras criaturas vivas. La propia vida depende del mantenimiento de las condiciones de vida de los demás; condiciones que hacen una vida vivible y que se juegan en todos los ámbitos de relación en los que se sitúa la vida humana (Butler, 2017 a: 49-50).

3.1 Todo gira en torno el cuerpo: comprender el marco.

En las páginas anteriores, nos ha quedado claro que no podemos entender el sujeto ni su formación sin tener en cuenta la matriz de relaciones dentro de la que se produce (Pérez, 2013), siendo el cuerpo el lugar de intersección de todas esas relaciones. Por eso será importante realizar una doble investigación que nos permita desvelar cómo el poder actúa sobre los cuerpos gracias al marco dentro del que se sitúan. Esta doble investigación corresponde a dos dimensiones del problema: un estudio diacrónico o genealógico y un estudio sincrónico o cartográfico. La primera tarea, la genealógica, está presente en la obra de Butler, sobre todo cuando ha mostrado la realidad construida del género y sexo. Nos permite entender bien, como dice ella misma, que ningún sujeto está formado de una vez para siempre sino que estamos en continua formación, ya que ningún acontecimiento pasado deja de actuar en nosotros de manera definitiva. Somos seres históricos y no podemos entendernos de otra manera (Butler, 2016). Esta visión de un marco sin una frontera nítida y fijada de una vez para siempre, nos ayuda a entender su situación actual, un marco que condiciona la inteligibilidad de los cuerpos que importan pero, al mismo tiempo, un marco que es desplazable por los mismos sujetos que son condicionados por él.

En segundo lugar, entra en juego la tarea de cartografiar. Dicha tarea nos permite detectar líneas de fuerza que imponen los marcos y, al mismo tiempo, las líneas de fuga de aquellos cuerpos -y sobre todo, conjunto de cuerpos- que escapan de ellos, mostrando posibles desplazamientos futuros de sus fronteras. Más que una foto fija que capture la realidad del momento, nos muestra un conjunto de vectores, con diferente dirección y magnitud, que nos ayuda a visualizar los efectos del marco sobre los sujetos a quienes trata de capturar y los efectos de los sujetos sobre el marco cuyos límites tratan de desplazar.

3.1.2 La labor genealógica

En el prefacio de 1990 de *El género en disputa* alude al hecho de que tanto el sexo, como el género y el deseo -a las tres las denomina "categorías fundacionales"- son efectos del poder y para ser capaces de conocerlas adecuadamente se "requiere una forma de cuestionamiento crítico que Foucault, reformulando a Nietzsche, denomina genealogía" (Butler, 2020 b: 35).

Una genealogía no es un recorrido histórico que busque los orígenes de los conceptos y categorías que delimitan el marco de inteligibilidad sobre el que queremos indagar y conocer. Para Foucault, el objeto de la genealogía es el saber -que no es lo mismo que el conocimiento- y dicho saber consiste en desvelar cómo el poder ha hecho emerger dicho marco (Dalmau, 2019). Vamos hasta el pasado, sí, pero no para buscar un concepto previo a todo discurso ya que no existe ninguna realidad natural anterior a él, sino que sólo existe la realidad imbricada dentro de contextos y relaciones (Pérez, 2013). Este hecho ya fue entendido por Nietzsche quien señaló el error que comete la ciencia cuando concibe al ser humano como una realidad acabada y en posesión de un conjunto de cualidades que posee desde siempre y para siempre (Carrión, 2013). Butler ha insistido en ello desde el comienzo de su obra: los sujetos encarnados se han ido forjando bajo el efecto de la norma, mediante discursos repetitivos, que no permiten establecer una comprensión sustancialista que entienda el sujeto como si fuera una sustancia inmutable. En dicha repetición no sólo se encuentra la determinación del sujeto sino que también radica la posibilidad de resistencia y cambio.

Esto queda claro cuando nos explica Butler, refiriéndose a las categorías a las que antes hemos aludido de género, sexo y deseo, cómo esta genealogía no busca los orígenes de dichas categorías sino que:

"Indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como origen y causa las categorías de identidad que, de hecho, son los efectos de instituciones, prácticas y razonamiento de origen diverso y difuso. La labor de este cuestionamiento es centrar -y descentrar- esas instituciones definitorias: el falocentrismo y la heterosexualidad obligatoria" (Butler, 2016: 35).

Y continúa haciendo hincapié en una labor importante: mostrar cómo la genealogía no es lo mismo que la genética. Asistimos, no a un desarrollo lineal prefigurado y teleológico, sino a una evolución desprovista de toda finalidad, a una realidad fluida que desliga la esencia del origen (Carrión, 2013). Por ese motivo dice Butler que:

"Solemos caer en un error cuando, al intentar explicar la formación del sujeto, nos imaginamos una norma única que actúa como una especie de 'causa' y a un 'sujeto' que se forma tras la acción de esa norma. Quizá lo que estamos indicando no sea exactamente una serie causal. Yo no llego al mundo al margen de un grupo de normas que están ahí esperándome, orquestando mi género, mi raza y mi estatus, , trabajando sobre mí, incluso como puro potencial antes de mi primer llanto" (Butler, 2016: 16).

Para Butler estas normas que exceden al individuo y lo conforman; comprenden instituciones, discursos, tecnología, al resto de seres vivos e inorgánicos, etc. Y aquí llegamos a un punto clave: somos seres inacabados que nos vamos formando por la acción de otros -acción que también nos convierte en seres con agencia y, por tanto no en sufrientes pasivos- de tal modo que nunca estamos terminados (Butler, 2016).

Si bien la genealogía nos permite ver cómo actúa el poder y configura el marco que define al sujeto-cuerpo, necesitamos otro paso necesario para detectar las prácticas de resistencia que el cuerpo, especialmente de manera colectiva, desarrolla frente a dichas prácticas. Para ello, creo importante introducir una tarea que no tiene tanta relevancia en la obra de Butler, la cartografía, pero que nos puede ayudar a tener una visión completa del ejercicio del poder y la resistencia al mismo poder, en aquella realidad que estemos estudiando.

3.1.3 La tarea cartográfica

La segunda tarea que propongo, aunque posiblemente debiera ir en primer lugar como explicaré un poco más abajo, es la de realizar una cartografía. Del mismo modo que la genealogía desmenuza la acción del poder en el origen para permitir entender el marco actual, la cartografía no se limita a hacer un calco de la realidad que pretende capturar ni a fijar una realidad dinámica desposeyéndola de toda relación de poder (Deleuze y Guattari, 2013). Cartografiar no es calcar sino representar una realidad rizomática, no formada por entes aislados y terminados, en la que salen a la luz las relaciones de poder que la atraviesan (Brizuela, 2017). Deleuze y Guattari muestran como en el mapa, a diferencia del calco, los objetos representados se resisten a la captura ya que es "abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones...", formando él mismo parte del rizoma (Deleuze y Guattari, 2013: 29).

Comprender la realidad de manera rizomática supone huir de cualquier idea de eje genético que nos lleve a una realidad previa naturalizada de partida. De nuevo, como en el caso de la genealogía, no se trata de una estructura teleológica sino de una estructura dinámica. Una estructura donde priman las relaciones antes que las entidades, de tal modo que permite la aparición de emergencia (Brizuela, 2017), lo que "supone ir a lo emergente y a las relaciones de territorios que se están creando" (Piedrahita, 2018: 123). La cartografía nos va a permitir sacar a la luz las relaciones de poder que operan en el interior del rizoma. No podemos caer en la tentación de entender estas relaciones como algo externo al rizoma que opera desde fuera, sino que son parte intrínseca del mismo (Brizuela, 2017). La propia acción de cartografiar nos introduce dentro de un mundo inacabado que nos permite, no sólo conocer, sino crear nuevas realidades y generar un pensamiento nómada y explorador que no captura la realidad ni se deja capturar por ella; una realidad que está en continuo devenir y mutación (Piedrahita, 2018). Al cartografiar nos centramos en las conexiones, en lo múltiple y heterogéneo, en la ruptura del significativo que superar la acción de las "palabras fosilizadas" que "detienen el fluir e impiden las fugas" (Piedrahita, 2018: 125).

Al comenzar nuestra tarea realizando una cartografía, detectaremos los centros de poder, las líneas duras que atraviesan y dan límite al marco de inteligibilidad que necesitamos conocer. Pero, al mismo tiempo, detectaremos las líneas de fuga que "impregnan el tejido social, todas la redes de conexión y relación, haciendo que algo siempre escape de los grilletes de la líneas más duras y flexibles" (León y Vargas, 2015: 1703). Realizar esta cartografía es un desafío que va mucho más allá de capturar y convertir una realidad dinámica en una imagen estática, es algo complejo que permite construir otros mundos posibles (León y Vargas, 2015) mediante un quehacer colectivo creado (Díez, 2018).

Dar comienzo al análisis mediante una cartografía, completada con una genealogía que nos permita conocer los saltos y emergencia que ha llevado a la situación actual y cómo el poder ha ido reterritorializando fugas anteriores, no sólo nos permite comprender el marco que opera, sino que nos permitirá ser capaces de ver cómo se están desplazando sus límites, como trata de reconquistarlos el poder y cómo ayudar a generar de manera colectiva un nuevo marco más amplio. Creo que no me equivoco cuando digo que esta doble tarea es una tarea performativa en sí misma, ya que, como elemento del rizoma, sufre las fuerzas que constrictoras que hacen parte del rizoma inteligible y, al mismo tiempo, contribuye a la emergencia de líneas de fuga y resistencia.

3.2 El cuerpo precario y resistente

La comprensión del marco, la detección de sus líneas de fuerza y de fuga, ser capaces de entender los límites que marcan los discursos predominantes en aquella parcela de realidad sometida a crítica, nos tiene que permitir ir más allá de la mera comprensión-descripción del problema y buscar una filosofía que sea herramienta de transformación social, que dé la palabra a los grupos sociales excluidos de tal manera que les permita habitar el mundo. Para ello, la filosofía de Butler nos invita a preguntarnos por las condiciones de habitabilidad que tiene el espacio social que compartimos, qué ocurre con los que no pueden habitarlo y cómo dar el salto de la descripción de dichas condiciones a la ética -nuestra responsabilidad con el otro- y a la política que permita ampliar los espacios habitables (Pulecio, 2011).

3.2.1. El cuerpo: entre el yo, el otro y la norma.

A pesar de la tendencia a considerar al sujeto como un ser abstracto cuya esencia está cerrada y trasciende al cuerpo, Butler -entre otros- nos ha enseñado a centrarnos en un yo que sólo puede ser entendido en su corporalidad. Es en la corporalidad donde se sufren los condicionantes del marco de inteligibilidad que deciden qué sujetos son reconocidos o no. Sobre el cuerpo basan su legitimidad los intentos de naturalizar y esencializar algunas comprensiones de lo humano; como dicen Belmonte y Ortega, la vida viene cargada de directrices previas que establecen qué es considerado como natural o como no natural (Belmonte y Ortega, 2017). Es en el cuerpo donde se graban las marcas de la exclusión: marcas físicas, violencia, efectos de la malnutrición y las condiciones insalubres de vida, efectos de trastornos mentales, efectos psicosomáticos del sufrimiento, etc. Sobre el cuerpo se inscriben las marcas de la vulnerabilidad y la precaridad.

Tenemos que ser conscientes de la vulnerabilidad constitutiva que define nuestro ser corpóreo, una vulnerabilidad que nos hace ser siempre proyecto, estar en construcción, no ser una esencia cerrada y acabada y que hace que sólo en referencia al otro podamos ser quien somos. No existe un yo sin un otro y este otro no es más que un nosotros. Para Butler lo humano es el fruto de la relación con el otro y es "la respuesta que damos a la apelación del otro" (Mèlich, 2014: 323), quién es aquel (o aquello) que no es reconocido como humano. Y en esta apelación se encuentra el dolor, la pérdida, la ausencia, en definitiva, la vulnerabilidad que nos expone a los demás, que nos expone al otro de tal manera que "quiebra nuestras expectativas, nuestras normas, nuestras imágenes del mundo y de nosotros mismos" (Mèlich, 2014: 323).

Es por eso la importancia de reconocer la norma que opera y condiciona cómo nos entendemos a nosotros mismos y a los demás. La importancia de reconocer si dejamos que se rompa la imagen del otro y del mundo que nos viene dada o si esa imagen permanece y nos impide reconocer al otro como tal. La vulnerabilidad que nos acompaña nace de la necesidad de vivir con otros, pero esta vulnerabilidad se convierte en precaridad cuando esa vida se hace inviable o insoportable (Pulecio, 2011). En la tarea crítica de desmenuzar el marco y desplazar sus límites, hay que desenmascarar el "mundo inhabitado: un mundo en el cual la vida es inviable, prescindible y no merecedora de duelo" (Pulecio, 2011: 67).

Tendremos que diferenciar entre la vulnerabilidad propia del ser humano, en cuanto ser abierto al otro, de la precaridad inducida por las normas. Esto supone detectar y señalar qué líneas de fuerza nos conducen a un individualismo donde se dificulta o se obvia la necesaria relación constructiva con el otro y descubrir y potenciar aquellas líneas de fuga que tejen comunidades y proyectos comunitarios. También, por otra parte, necesitamos sacar a la luz las líneas de fuerza que generan un marco donde la vida humana "se asfixia bajo la opresión de las normas culturales" de tal manera que "las vidas de los oprimidos, aunque estén contenidas en el espacio, no lo habitan sino de forma espectral" (Pulecio, 2011: 69). Frente a esto, se tendrá que resaltar y potenciar aquellas prácticas que resisten la inhabitabilidad y desplazan las fronteras de la norma. Entre estas, cobran especial importancia aquellas que inciden de manera colectiva permitiendo ganarse el espacio de aparición, el derecho a la visibilidad y a ser tenidos en cuenta.

3.2.2 Resistencia: performatividad y asamblea.

Se critica a Butler que el único espacio que deja a la resistencia queda reducido a "las grietas del sistema", es decir, que sólo en el pequeño margen que deja el poder es posible concebir un acto de resistencia (Sáenz y otros, 2017). Esto equivale a considerar al cuerpo como un resultado pasivo de las relaciones que establece y operan sobre él. Sin embargo, en mi opinión, esta es una visión reducida que olvida la emergencia y la agencia del cuerpo, tanto a nivel individual como a nivel colectiva de cuerpos en reunión.

Si aceptáramos la crítica a Butler de Sáenz, tendríamos que entender el cuerpo como efecto único de las relaciones que establece y de la norma que actúa sobre él. Eso constituye, según mi entender, una especie de abstracción que ignora la corporalidad y

materialidad del cuerpo. Sin embargo, el punto de partida de Butler es la materialidad y corporalidad, una realidad que existe y que sufre la norma. Para referirse a esa realidad sintética, Butler utiliza la idea de quiasmo que realza "la tensión irreductible entre ambos elementos [discurso y corporalidad] y la dinámica performativa de la misma" (Navarro, 2016: 88).

Creo que esta discusión apunta a un lugar más profundo todavía. Si consideramos el cuerpo de una manera pasiva, si lo vemos como un ente individual que, como mucho, aspira a conseguir escapar por las grietas del sistema, estamos obviando la realidad social del cuerpo. El cuerpo, lejos de ser el elemento delimitador de la individualidad es una zona de intersección rizomática, que sólo puede ser comprendido en relación al todo. Por eso, un cuerpo resistente nunca huye por una grieta ya que, como parte de una red, cuando ensancha el espacio del rizoma desplaza al resto consigo. Frente a la sacralización del individualismo que padecemos desde la edad moderna y que ha llegado a la forma actual exacerbada por el individualismo neoliberal, constituimos un conjunto de corporalidades, humanas y no humanas, que habitan un espacio común y que pueden construir un espacio común. Los actos de resistencia, la reivindicación de reconocimiento, o, si preferimos, la libertad, "es la conquista de un cuerpo que ha aprendido a pensarse y actuar desde la expresión inagotable de la vida anónima, desde el engranaje de múltiples experiencias que no coinciden pero que remiten a un mismo mundo" (Garcés, 2013: 140). La resistencia del cuerpo, no es una resistencia individual sino una resistencia que en común, en asamblea, ejerce una acción colectiva y con consecuencias colectivas.

Así lo refleja Butler al recoger todos los movimientos colectivos de resistencia que se dieron la década pasada en las dos orillas del mediterráneo. La asamblea es más que un grupo de personas; en la asamblea la interrelación se vuelve la base ontológica para entender al cuerpo precario, expuesto a la violencia de la norma y el poder. Al mismo tiempo, la asamblea se convierte en expresión de aquello que por lo que clama y reclama: reivindicar la igualdad, el derecho a existir dignamente y a aparecer.

4. Conclusiones

A lo largo del presente artículo he intentado comprender cómo explica Butler la exclusión normativa, cuál es el papel que juega el cuerpo en ella. Todo ello con la esperanza de poder adquirir herramientas conceptuales y metodológicas que, además de explicar el cómo de la exclusión, ayuden a poder analizar espacios e instituciones humanas para conocer cómo contribuyen a generar marcos que dejan vidas fuera de ellos y poder vislumbrar caminos que ayuden a desplazar dichos marcos.

Para ello, en primer lugar, he desgranado las ideas claves que el pensamiento de Butler nos ofrece. En él, ocupa el cuerpo un lugar central. Para la filósofa norteamericana, el cuerpo no sólo es el límite material del sujeto sino el lugar de intersección de las múltiples relaciones que establece, el lugar donde se reciben los influjos del poder, donde se sufren los efectos de la violencia, el hambre, la enfermedad y, sobre todo, una realidad que, lejos de ser una esencia originaria y fija, es producto, y resistencia al mismo tiempo, de todas esas acciones que interseccionan y los discursos dominantes y repetitivos que permiten hacerlo inteligible.

Descubrimos que los cuerpos, como realidades abiertas y no cerradas, son vulnerables; una vulnerabilidad constitutiva radicada en la dependencia y relacionalidad con los otros con los que cohabita. Además de esta vulnerabilidad-precariada estructural, el cuerpo está sometido de manera diferencial a una precariedad inducida, fruto de las acciones normativas y las decisiones políticas. Pero no podemos quedarnos con una visión del cuerpo en la que nos aparezca como una masa pasiva sufridora del influjo exterior y la norma. Debemos reconocer la capacidad para darle la vuelta a la norma y usarla como acto de resistencia y reivindicación de su derecho a aparecer y a ser considerado como digno de ser llorado y, por tanto, una vida digna de ser vivida. Además, por su carácter abierto, esta acción no se ve reducida a una cuestión individual sino que coge más fuerza desde la acción de resistencia colectiva.

Con estas claves, podemos someter a crítica un entorno o institución humana determinada y ver cómo contribuye a canalizar los flujos del poder y consolidar marcos

de inteligibilidad que capturan la realidad de una manera excluyente o, por el contrario, permiten el desplazamiento de dichos marcos, ampliando el espectro de vida reconocida en su interior. No cabe duda de que también terminarán fijando un marco, que volverá a ser restrictivo, pero será un avance respecto al marco anterior.

Para ello, se ve como aspecto clave el poder comprender el marco en el que opera dicha realidad y ver las líneas de fuerza que lo fijan así como las líneas de fuga y resistencia que están operando. La cartografía y la genealogía son dos instrumentos adecuados para poder abordar esta tarea. Tarea que no concluye con la comprensión del marco y la detección de fuerzas en ambos sentidos -captura y desplazamiento- sino que debe ayudar a reforzar los espacios de resistencia, ampliar el espacio de aparición y, sobre todo, iniciar acciones que ayuden a la consolidación y emergencia de nuevas líneas de fuga y resistencia, resignificación del lenguaje y desplazamiento de los límites impuestos por la norma.

Hay líneas que no han podido ser abordadas en este trabajo y que podrían complementarlo como el uso de la teoría de redes y análisis de grafos, que permiten realizar un mapeo como herramienta de análisis utilizando programas que ayuden a visualizar la red de relaciones que se establecen en un espacio de controversia. Merece la pena indagar si puede ser una manera interesante y eficiente de visualizar y detectar los centros de interés de la cartografía.

Bibliografía

- Belmonte, O. y Ortega R. (2017). A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado. *ISEGORIA. Revista de filosofía moral y política*. 56, 241-261.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Brizuela, F. (2017). Repensando la cartografía. *Quid 16/7*, 211-223.
- Butler, J. (2002). *Cuepos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2017 a). *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017 b). Cuerpos fragmentados: Respuesta a Monique David-Ménard. *Acta Poética*. 38/2, 53-60.
- Butler, J. (2017 c). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2020 a). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2020 b). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2020 c). *Sin Miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Barcelona: Taurus.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Carencia.

- Butler, J. y Chakravorty S. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J., Cano, V. y Fernández L. (2019). *Vidas en lucha. Conversaciones*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Cano, M. (2017). Vulnerabilidad posthumana cosmopolita. Desplazamientos críticos para una justicia global. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*. 19, 269-279.
- Carrión, R. (2013). Nietzsche y el método crítico-genealógico. *Estudios Nietzsche*. 13, 15-26.
- Dahbar, M. (2017). Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política. *ISEGORIA*. 56, 291-318.
- Dalmau, I. (2019). Michael Foucault y la genealogía del saber. *Eikasia. Revista de Filosofía*. 85, 25-37.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *Rizoma. Introducción*. Valencia: Pre-Textos.
- Díez, J. (2018). Cartografía social, cartografías y multiplicidad. Producir método desde las trayectorias en la Patagonia Central. *Revista de Extensión Universitaria*. 9/8, 145-156.
- Ferrari, M. (2018). Comprender el cuerpo: lecciones de boxeo para filósofas. En Campagnoli, M. y Ferrari, M. *Cuerpo, identidad, sujeto. Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*. La Plata: Edulp, 207-215.
- Foucault, M. (2020). *Obras esenciales* (7 ed.). Barcelona: Paidós.
- Gamero I. (2017). Los cuerpos que somos y pensamos. Críticas de Judith Butler al escepticismo cartesiano y al constructivismo contemporáneo y aclaraciones sobre su comprensión de la existencia humana. *ISEGORIA. Revista de filosofía moral y política*. 56, 145-168.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Gel, E. (2020). Recuperar el cuerpo: de Nietzsche a Butler. *Pensamiento*. 76/289, 341-354.
- Gil, S. (2014). Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común. *Éndoxa: Series Filosóficas*. 34, 287-302.
- Gómez, J. y Sastre, A. (2008). En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales. *Hallazgos. Investigaciones autofinanciadas*. 8, 119-131.
- Hernández, A. y Pérez E. (2019). Deshaciendo discontinuidades. Una aproximación filosófica y no rupturista de las etapas de Butler. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*. 15, 51-63.
- Ingala, E. (2016). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler). *Daimos. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento 5, 879-887.
- León, A. y Vargas S. (2015). Cartografías de lo cotidiano: aproximación entre academia y comunidad. *Universitas Psychologica*. 14/5, 1695-1705.

- Martínez, J. (2017). Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente. *Carthaginensia*. 33/64, 341-376.
- Mèlich, J. (2014). La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis* 20, 313-331.
- Navarro, C. (2016). Analogías. Apuntes sobre la performatividad del cuerpo político en Judith Butler y la economía política. *Análisis. Revista de investigación filosófica*. 3/1, 81-110.
- Paulo, V. (2009). Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze. *Daimon. Revista internacional de filosofía*. 48, 55-63.
- Pérez, C. (2013). Parodia como estrategia post-genealógica: una lectura del feminismo de Judith Butler desde la filosofía de M. Foucault. *Investigaciones Feministas*, 4, 335-357.
- Piedrahita C. (2018). La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de las realidades sociales. En Piedrahita, C. *Indocilidad reflexiva: el pensamiento clásico como forma de creación y resistencia*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 123-132.
- Plot, M. (2018). Igual libertad: cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler. *Anacronismo e Irrupción*. 8/15, 12-32.
- Pulecio, J. (2011). Judith Butler: Una filosofía para habitar el mundo. *Universitas Philosophica*. 57, 61-85.
- Sáenz, M., Prieto, S., Moore, C., Cortés, L., Espita, A. y Duerte, L. (2017). Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler. *Estudios Políticos*. 50, 82-99.
- Sánchez, N. (2016). El ser ahí de la vulnerabilidad y la potencia política de la eticidad performativa. Una lectura de Judith Butler en clave hegeliana. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento 5, 897-906.
- Torricella, A. (2009). La relación lenguaje-cuerpo-performatividad en la obra de Judith Butler: una cartografía. *Debate Feminista*. 40, 229-239.
- Turpín, J. (2016). Fenomenología corporal en Judith Butler. Una compleja relación. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*. 7, 229-261.
- Viguri, M., Vásquez M., y Martínez, J. (2021). Hacia una ética compleja: interdependencia, ciudadanía global y ética del cuidado. *Ciencias de la Complejidad*, 2/2, 45-51.

LA COMPLEJIDAD ANTROPOLÓGICA DE LA COMUNICACIÓN DIGITAL Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y CÓMO AFRONTARLA: UN DIÁLOGO ENTRE YUVAL NOAH HARARI, BYUNG-CHUL HAN Y PAOLO BENANTI

THE ANTHROPOLOGICAL COMPLEXITY OF DIGITAL COMMUNICATION AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND HOW TO DEAL WITH IT: A DIALOGUE BETWEEN YUVAL NOAH HARARI, BYUNG-CHUL HAN AND PAOLO BENANTI

ANDONI AGUIRRE GONZÁLEZ

Máster de Diálogo Ecuménico, Interreligioso e Intercultural. Profesor colaborador del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

katzalea@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6615-6644>

ROBERTO CASAS ANDRÉS

Profesor universitario de la BAM Escuela Universitaria de Profesorado Begoñako Andra Mari

roberto.casas@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0002-8276-6602>

Recepción: 27-11-2022

Aceptación: 30-11-2022

Resumen

La relación entre la inteligencia artificial y el mundo de la comunicación digital plantea numerosos problemas complejos de tipo filosófico e incluso teológico. El diálogo multidisciplinar entre las perspectivas de pensamiento de autores referenciales como Harari, Han y Benanti puede ayudar a mapear el escenario que estas disciplinas plantean en nuestra sociedad. El presente artículo busca, más allá de fórmulas inmediatas, extraer pautas y guías de pensamiento conjunto y de actuación en el marco de una ética dialógica de carácter también complejo y transversal. La falta de la perspectiva de género en los autores analizados se considera un hándicap fundamental que ha de ser compensado con otros desarrollos complementarios.

Palabras clave: Digitalización, inteligencia artificial, multi e interdisciplinariedad, complejidad, ética dialógica.

Abstract

The relationship between artificial intelligence and the world of digital communication raise numerous complex problems of a philosophical and even theological nature. The multidisciplinary dialogue between the perspectives of thought of referential authors such as Harari, Han and Benanti can help to map the scenario that these disciplines pose in our society. This article seeks, beyond immediate formulas, to extract guidelines for joint thinking and action within the framework of a dialogic ethic of a complex and transversal nature. The lack of a gender perspective in the authors analyzed is considered a fundamental handicap that must be compensated with other complementary developments.

Keywords: Digitization, artificial intelligence, multi and interdisciplinarity, complexity, dialogical ethics.

1.- INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en un mundo en el que la inteligencia artificial y sus algoritmos están cada día más presentes en nuestras vidas, algunas veces de manera patente y en otras ocasiones de manera más discreta e incluso oculta. La toma de decisiones de los individuos, las empresas y las administraciones es asistida (si no inducida o dirigida) por unos algoritmos cada vez más potentes, soportados en la enorme fuente de información que supone el *big data* y en procesadores cuya capacidad parece avanzar sin límites.

Todo esto sucede en una sociedad en la que la comunicación digital tiene un papel muy relevante, tanto en las relaciones interpersonales como en las comerciales y laborales, conformando un modo de vida en el que los mundos *online* y *offline* se combinan y entrecruzan de manera estrecha. Compartimos elementos de nuestra vida cotidiana con desconocidos ante cientos o miles de personas en las redes sociales, información que, además, es alimento para el enorme negocio (concepto de "economía de los datos")¹ de unas grandes empresas tecnológicas² cuyo poder, influencia e incluso dominio en la sociedad es un motivo de controversia creciente.³

¹ En relación a la "economía de los datos" afirma Lasalle: «Hoy, la economía capitalista del siglo XXI adopta un modelo cognitivo de prosperidad sustentado en los datos, que sustituirán al trabajo físico como valor sobre el que se fundó el capitalismo tras la Revolución industrial. Los datos son ya la materia prima de la que brota la riqueza» (Lasalle, 2019).

² En relación al poder de las tecnológicas, Luc Ferry afirma que el desarrollo de la economía colaborativa soportada en grandes plataformas ("uberización"), en vez de acabar con el capitalismo, está fomentando un modelo de capitalismo salvaje, al generar fuertes beneficios para estas empresas, descargando gran

En este contexto, analizar el papel que la inteligencia artificial y el mundo de la comunicación digital tienen en nuestra sociedad y dilucidar adecuadamente los retos y problemas que nos plantean es algo fundamental a la hora de interpretar adecuadamente nuestro mundo y superar satisfactoriamente los retos que las nuevas situaciones nos suponen. Dada la complejidad del tema, utilizaremos una metodología multidisciplinar, recurriendo a tres autores con perspectivas muy diferentes y que reflexionan desde disciplinas diversas, para poder entender mejor los retos que estas situaciones nos plantean y llegar a perfilar el mejor modo de afrontar esos desafíos: se trata, en primer lugar, del historiador israelí y archiconocido escritor de bestsellers Yuval Noah Harari. Su pensamiento es entusiasta con las nuevas tecnologías, llegando a profetizar un omnipresente despliegue de las mismas en la sociedad que acabaría desplazando (o incluso anulando) el papel del ser humano tal y como hoy lo conocemos. En segundo lugar, el filósofo surcoreano afincado en Alemania Byung-Chul Han, probablemente el filósofo actual más en boga, con un pensamiento muy crítico con el papel de las nuevas tecnologías, que considera instrumentos manipuladores del sistema económico neoliberal. El tercer autor al que vamos a recurrir es el teólogo y franciscano italiano Paolo Benanti, asesor del Papa Francisco en materia de bioética y nuevas tecnologías, que aporta en este diálogo el punto de vista de la antropología cristiana, tomando la Doctrina Social de la Iglesia como uno de sus referentes fundamentales.

Dada la amplitud del tema, acotaremos nuestro análisis del impacto de la inteligencia artificial y la comunicación digital a cuatro ámbitos concretos, que suponen algunas de las principales dimensiones antropológicas en las que se manifiestan con mayor claridad los retos que el desarrollo de la inteligencia artificial y la comunicación digital nos plantean: la libertad del ser humano; la privacidad e intimidad; la democracia, la política y el activismo; y la visión de la trascendencia.

2.- INTELIGENCIA ARTIFICIAL, ALGORITMOS Y LIBERTAD HUMANA

En las últimas décadas, todos y todas habremos podido notar el paulatino desplazamiento de la toma de decisiones (pequeñas y cotidianas y a otros niveles más elevados, como el político y el macroeconómico) hacia algoritmos cuya lógica de funcionamiento muchas veces desconocemos, de la misma manera que desconocemos los intereses que puede haber detrás de los mismos para generar unos resultados u otros. Al igual que las empresas pagan a Google para favorecer su posicionamiento en

parte del trabajo y de los medios productivos en particulares sin beneficios sociales y creando monopolios de facto en los diversos sectores (Ferry, 2017).

³ Muestra de esta controversia es el enorme revuelo mediático generado por la retirada de la cuenta de Twitter a Donald Trump tras el asalto al Capitolio en enero de 2021 (cuenta que ha ofrecido restaurar Elon Musk tras la compra de dicha empresa, pese al rechazo de Trump a dicha oferta), que generó una fuerte polarización en las posiciones políticas a izquierda y derecha. Como ejemplo de este clima político y mediático puede consultarse el artículo de Federico Jiménez Losantos "Big Tech-Big Brother /1", accesible a través de la URL: <https://www.libertaddigital.com/opinion/federico-jimenez-losantos/big-tech-big-brother-1-6699401/>. Consulta del 18/01/2021.

las búsquedas de los usuarios, muchas de las lógicas presentes en los algoritmos de inteligencia artificial (también nos referiremos a ella como IA) cada vez más presentes en nuestra vida pueden estar muy alejadas de nuestros intereses, condicionando nuestras elecciones en contra de los mismos y a favor de los de otros actores. No debemos desdeñar el evidente factor positivo que suponen el mundo digital y la inteligencia artificial a la hora de elegir y tomar decisiones: disponer de muchas alternativas que de otro modo jamás llegaríamos a tener, conocer en detalle las características de cada una de ellas, poder acceder a la experiencia de otras personas en relación a cualquier tipo de producto o servicio, y combinar y procesar diversos datos e informaciones de manera compleja y a la vez inmediata. Pero tampoco debemos minusvalorar el posible impacto en nuestro libre albedrío de delegar cada vez más la toma de decisiones en lógicas algorítmicas cuyo detalle desconocemos.

Para el primero de nuestros autores, Harari, el debate filosófico sobre si la inteligencia artificial supone o no una grave amenaza para nuestra libertad individual es completamente estéril, ya que la misma simplemente no existe⁴. Para el israelí parece un hecho inevitable la imposición de la inteligencia artificial (llegando al extremo del dataísmo) en la toma de decisiones por su cada vez más patente superación de la capacidad de proceso del ser humano⁵, y por tanto debemos centrarnos en una aplicación beneficiosa para nuestras vidas de la inteligencia artificial, siendo conscientes del riesgo que podría llegar a suponer la reducción de la realidad a un mero conjunto de datos.

La posición del filósofo coreano Byung-Chul Han se sitúa en las antípodas del pensador israelí. Para él los medios digitales, el big data y la inteligencia artificial, además de suponer un potentísimo instrumento coercitivo para la libertad y actuación del ser humano⁶ (con el narcisismo como palanca fundamental en el marco de la psicopolítica)⁷,

⁴ «Los procesos electroquímicos cerebrales que culminan en un asesinato son deterministas o aleatorios o una combinación de ambos, pero nunca son libres. Por ejemplo, cuando una neurona dispara una carga eléctrica, ello puede ser una reacción determinista a estímulos externos o el resultado de un acontecimiento aleatorio, como la descomposición espontánea de un átomo radiactivo. Ninguna de las dos opciones deja margen alguno para el libre albedrío,» (Harari, 2015). En su libro *21 lecciones para el siglo XXI* Harari (2018) también incide en este argumento, afirmando que muchas de las decisiones que consideramos libres son realmente fruto de nuestros sentimientos, siendo estos un mecanismo evolutivo presente también en otros animales.

⁵ «Es probable que un examen crítico del dogma dataísta sea no solo el mayor reto científico del siglo XXI, sino también el proyecto político y económico más urgente. Los estudiosos de las ciencias de la vida y las ciencias sociales deberían preguntarse si se nos escapa algo cuando entendemos la vida como procesamiento de datos y toma de decisiones. ¿Acaso hay algo en el universo que no pueda reducirse a datos? Supongamos que los algoritmos no conscientes pudieran finalmente superar a la inteligencia consciente en todas las tareas conocidas de procesamiento de datos; ¿qué se perdería, si es que se perdería algo, al sustituir la inteligencia consciente con algoritmos superiores no conscientes?» (Harari, 2015: 428).

⁶ «El neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación. No es eficiente explotar a alguien contra su voluntad. En la explotación ajena, el producto final es nimio. Sólo la explotación de la libertad genera el mayor rendimiento» (Han, 2014b: 13-14).

⁷ «La psicopolítica avanza desde de una vigilancia pasiva hacia un control activo. Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta a la misma voluntad libre. El *Big Data* es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica

empobrecen el pensamiento y el ejercicio filosófico, limitando las posibilidades del ser humano cara al futuro.

Para Paolo Benanti, por su parte, la tecnología es algo inherente a la vivencia y experiencia por parte del ser humano de su capacidad de actuar con libertad y responsabilidad en el mundo, la "condición tecno-humana" (Benanti, 2016). La tecnología marca impronta en la evolución del ser humano como sujeto (no sólo en el mundo como objeto), y por tanto nunca va a tener un carácter neutro, sino ambivalente según su uso (Benanti, 2016). En el caso concreto de la inteligencia artificial, Benanti expone con claridad dicho carácter ambivalente (con fuerte impacto en las condiciones de vida sociales, políticas y económicas)⁸, y propone unas líneas de actuación para un desarrollo humanista y responsable de la misma sin eludir sus riesgos, pero también sin caer en escenarios distópicos y apocalípticos (Benanti, 2018).

Recogiendo comparativamente las aportaciones de los tres autores, la posición de Benanti aparece como la más constructiva y sólida, abarcando tanto los aspectos positivos como los riesgos para la libertad humana de la tecnología y el mundo digital, con una visión plenamente coherente con la antropología cristiana. No obstante, en el diálogo entre los tres autores no hay que desdeñar las aportaciones tanto de Han como de Harari. Han nos hace plenamente conscientes de la utilización (tanto real como potencial) de la comunicación digital y la inteligencia artificial para manipular la libertad humana por el sistema político y económico neoliberal en el marco de la psicopolítica y de la explotación del narcisismo humano, resultando un refuerzo necesario al planteamiento de Benanti. Y Harari dibuja un posible futuro en el que la inteligencia artificial sería capaz de desplazar a la humana y destruir su libertad (concepto que para Harari hemos visto que no existe), algo que puede parecer dudoso o demasiado distópico, pero que resulta tan inquietante que nos puede ayudar a movilizarnos para evitar tan oscuro panorama para la humanidad.

3.- LA ESFERA DE LO PRIVADO EN EL MUNDO DE LA COMUNICACIÓN DIGITAL

Otro de los temas que nos pone sobre la mesa el desarrollo de las nuevas tecnologías es el impacto de las comunicaciones digitales en nuestra privacidad e intimidad. Por un lado, empresas como Google o Facebook probablemente saben más de nosotros que nosotros mismos y, por otra parte, cada día es más patente la exhibición que hacemos

inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prereflexivo» (Han, 2014b: 25).

⁸ Benanti constata que en la actualidad está en riesgo el concepto de libertad humana: «Oggi l'umanesimo è di fronte a una sfida esistenziale e l'idea di "libero arbitrio" è in pericolo. Le conoscenze neuroscientifiche suggeriscono che i nostri sentimenti non sono una qualità spirituale unicamente umana. Piuttosto, sono meccanismi biochimici che tutti i mammiferi e gli uccelli utilizzano per prendere decisioni calcolando rapidamente probabilità di sopravvivenza e di riproduzione: anche i sentimenti sono compresi e interpretati come algoritmi» (Benanti, 2018b: 51; Benanti, 2018^o: 96-98 y Benanti, 2020: 91-92).

de nuestra vida privada en las redes sociales, buscando en muchos casos mostrar lo que no somos para obtener la aprobación y el reconocimiento social de nuestros congéneres. ¿Qué consecuencias tiene esto? ¿Hasta qué punto las amenazas son reales o estamos hablando de fantasías distópicas?

En opinión de Harari, es un hecho que la privacidad del ser humano se verá fuertemente comprometida en el futuro por la creciente disponibilidad de datos sobre nuestras actitudes, conductas y estado físico y mental por parte de los algoritmos, eficaces sucesores del ser humano en el top de la escala de procesadores⁹. Pero, aunque el ser humano no opere de manera libre sino por instintos y emociones desarrollados en el marco de la carrera evolutiva, no todo vale para la obtención y el uso de nuestros datos personales por parte de la IA¹⁰, siendo necesario un marco regulatorio que garantice un uso de los mismos para el bien común y respetuoso con la dignidad de las personas¹¹.

Han, por su parte, sostiene que el medio digital produce un deterioro de las relaciones interpersonales, fomentando una creciente restricción del ámbito privado y deteriorando el respeto en la comunicación personal¹². Esta pérdida de privacidad lleva a una sociedad de la transparencia en clave de control voluntario de los individuos, nuevamente en la línea de una psicopolítica neoliberal que aprovecha nuestro narcisismo y deseo de positividad para manipular y coartar nuestra libertad de pensamiento y actuación¹³.

⁹ «A los humanos de a pie puede costarles mucho resistirse a este proceso. En la actualidad, a la gente le encanta revelar su bien máspreciado (sus datos personales) a cambio de servicios gratuitos de correo electrónico y de divertidos vídeos de gatos. Es un poco como las tribus africanas y americanas nativas que sin darse cuenta vendieron países enteros a los imperialistas europeos a cambio de cuentas de colores y abalorios baratos. Si, más adelante, la gente común decidiera bloquear el flujo de datos, quizá se daría cuenta de que cada vez resulta más difícil, en especial porque podría acabar dependiendo de la red para todas las decisiones que tomara, e incluso para el cuidado de la salud y su supervivencia física» (Harari, 2018: 102). El filósofo francés Luc Ferry profundiza en el enorme negocio que realizan las grandes corporaciones tecnológicas con los datos que les cedemos gratuitamente en el capítulo 3 "La economía colaborativa y la «uberización» del mundo" de su obra *La revolución transhumanista* (Ferry, 2017: 113-154).

¹⁰ «Cuando los algoritmos lleguen a conocernos tan bien, los gobiernos autoritarios se hará con un control absoluto sobre sus ciudadanos, más incluso que en la Alemania nazi, y la resistencia a tales regímenes podría ser de todo punto imposible. El régimen no sólo sabrá exactamente cómo sentimos: podrá hacer que sintamos lo que quiera» (Harari, 2018: 89).

¹¹ «Cada vez que se aumenta la vigilancia a los ciudadanos, se debería ir a la par con una mayor vigilancia al gobierno. [...] Si un gobierno está tan ansioso por tener más vigilancia, la vigilancia debe ir en ambos sentidos. Y si el gobierno dice que esto es demasiado complicado, no podemos abrir todas las transacciones financieras, entonces tenemos que contestar: "No, no es demasiado complicado. De la misma manera que pueden crear un enorme sistema de vigilancia para ver a dónde vamos cada día, debería ser tan fácil crear un sistema que muestre lo que se está haciendo con el dinero de nuestros impuestos"» (Entrevista a Harari en DW (Deutsche Welle). Accesible a través de la URL <https://www.dw.com/es/coronavirus-el-mayor-peligro-no-es-el-virus-en-s%C3%AD-sino-los-odios-que-surgen/a-53225736> (consulta del 21/11/2022).

¹² «En contraposición a los moradores aislados entre sí en el panóptico de Bentham, los moradores se conectan y se comunican intensamente entre sí. Lo que garantiza la transparencia no es la soledad mediante el aislamiento, sino la hipercomunicación. La peculiaridad del panóptico digital está sobre todo en que sus moradores mismos colaboran de manera activa en su construcción y en su conservación, en cuanto se exhiben ellos mismos y se desnudan. Ellos mismos se exponen en el mercado panóptico» (Han, 2013: 42).

¹³ En relación a la vigilancia resulta muy interesante la reflexión que hace Han sobre el dilema del control de la privacidad para parar la expansión de la pandemia del coronavirus: «Es incuestionable que el liberalismo occidental no puede imponer la vigilancia individual en plan chino. Y mejor que sea así. El

Finalmente, Paolo Benanti, en la línea del desarrollo humano y de la dignidad de la persona promovidas por la Doctrina Social de la Iglesia (elemento que toma como guía clave en su análisis del desarrollo tecnológico), propone compaginar un uso humanista de los datos personales con la salvaguarda de nuestra intimidad. Es consciente de los riesgos existentes en este sentido en el contexto actual, pero no adopta una postura apocalíptica o distópica ante los mismos sino constructiva y propositiva¹⁴, como demuestran sus afirmaciones en caso de las apps para el control del coronavirus en 2020¹⁵.

Esta disparidad de perspectivas a la hora de abordar el tema de la privacidad nos permite apreciar mejor lo inevitable de los procesos que estamos viviendo, los riesgos que conllevan, pero también a vislumbrar la forma más correcta de abordar estos profundos cambios. Harari presenta un planteamiento indudablemente entusiasta sobre las potencialidades casi ilimitadas del desarrollo tecnológico, pero no deja de advertir de los riesgos de este proceso, del enorme valor de los datos sobre las personas y de la importancia de la responsabilidad del ser humano en la implantación de mecanismos que salvaguarden el bien común. Han, en el extremo contrario, mantiene su absoluto fatalismo respecto del efecto pernicioso de la tecnología respecto de la privacidad humana, pero hay que reconocer su enorme lucidez a la hora de poner sobre la mesa los aspectos más lúgubres del mundo de la comunicación digital y las redes sociales, haciéndonos conscientes de su enorme poder de manipulación, que tendemos a pasar por alto, haciéndonos ver que se está construyendo una sociedad de la transparencia "de arriba abajo", es decir, somos cada vez más transparentes para unos poderes económicos y políticos cada vez más opacos. Mientras que Benanti vuelve a presentarnos una posición más equilibrada y mediadora. Partiendo de la visión cristiana

virus no debe minar el liberalismo. Sin embargo, también en Occidente olvidamos enseguida la preocupación por la esfera privada en cuanto empezamos a movernos por las redes sociales. Todo el mundo se desnuda impudicamente. [...] Mirándolo así, la vigilancia panóptica no es un fenómeno exclusivamente chino. En vista de la vigilancia digital, que de todos modos se hace ya en todas partes, el seguimiento anonimizado de contactos a través de la aplicación Corona-App sería algo del todo inofensivo». Artículo en el diario El País del 25/10/2020. Accesible a través del enlace <https://elpais.com/ideas/2020-10-24/por-que-a-asia-le-va-mejor-que-a-europa-en-la-pandemia-el-secreto-esta-en-el-civismo.html> (consulta del 21/11/2022).

¹⁴ «5.- Quali decisioni sono state prese in merito alla necessità e alla proporzionalità dell'intrusione nella vita privata delle persone mediante l'utilizzo di dati personali o raccolti in forma anonima, ma in grado di influenzare la vita delle persone coinvolte nell'implementazione? Il processo decisionale è trasparente? (...) 10.- In che maniera si bilancia la tutela della privacy con la sicurezza pubblica e gli interesse delle aziende?» (Benanti, 2018: 132-135).

¹⁵ «Per poter continuare a vivere dobbiamo donare qualcosa di immateriale eppure strategico e fondamentale: i nostri dati. Solo donando la possibilità di monitorare i dati di localizzazione e così avvertire in automatico tutti coloro che sono entrati in contatto con un contagiato e che a loro volta debbono stare in quarantena per il bene proprio, dei loro cari e della collettività, potremo riavere indietro, al più presto, un futuro. Il futuro che ci spetta. Nuocerà alla nostra privacy? Certamente. Ma la privacy da morti non serve» (Blog de Paolo Benanti publicación "I nostri dati per il nostro futuro: come sconfinare il coronavirus", del 21/03/2020, accesible a través del enlace <https://www.paolobenanti.com/post/i-nostri-dati-per-il-nostro-futuro-come-sconfinare-il-coronavirus> [Consulta 21/11/2022] Resulta especialmente impactante la afirmación «la privacy da morti non serve» («la privacidad de los muertos no sirve»).

del ser humano, reconoce lo positivo que puede aportar el uso y tratamiento de nuestros datos, aunque denuncia los evidentes riesgos de una gestión interesada de los mismos y realiza propuestas realistas, aunque un poco genéricas, para maximizar lo positivo y minimizar los riesgos.

4.- DEMOCRACIA, POLÍTICA Y ACTIVISMO. ¿MÁS PARTICIPACIÓN O MÁS CONTROL?

Uno de los asuntos que está plenamente de actualidad es la intromisión de los algoritmos, los medios digitales y las redes sociales en la actividad política. *Fake news*, generación de crecientes tensiones y odios entre bandos, falta de respeto y linchamiento social del que piensa diferente (lo que lógicamente hace que muchas veces nos podamos autocensurar y afirmar lo que queda políticamente correcto a la hora de expresarnos...). ¿Cuáles son las causas y las consecuencias de este tipo de fenómenos? ¿Hablamos de algo real o se trata de ficción?

Harari, al analizar este tema, se mantiene en la senda de su facticidad profética sobre el éxito del dataísmo frente al cerebro humano en las próximas décadas. Esto contribuirá a erosionar el papel de los seres humanos en la política, poniendo en cuestión las propias democracias liberales.¹⁶ Lo que está por ver es cómo serán los algoritmos que nos gobernarán y para los intereses de quién lo harán, algo ante lo que el ser humano no se debe resignar y debe tomar parte activa, incluyendo la reflexión y el cuestionamiento sobre la calidad y veracidad de la información que consume¹⁷.

Para Han, el mundo de la comunicación digital ha debilitado la capacidad de acción y el espíritu colectivo de los ciudadanos ("masa"), fomentando las visiones y actuaciones individuales descoordinadas ("enjambre")¹⁸. También considera el coreano que, la presencia y la interacción directa por parte de los ciudadanos que conlleva el mundo

¹⁶ Para profundizar en este tema resulta muy interesante la lectura del libro JOSÉ MARÍA LASALLE (2019), *Ciberleviatán. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*.

¹⁷ «Si en el siglo XXI las estructuras políticas tradicionales ya no pueden procesar los datos con suficiente rapidez para producir visiones significativas, estructuras nuevas y más eficientes aparecerán por evolución y ocuparán su lugar. Estas nuevas estructuras podrían ser muy distintas de cualesquiera instituciones políticas previas, ya sean democráticas o autoritarias. La única pregunta es quién construirá y controlará dichas estructuras. Si la humanidad ya no está a la altura de dicha tarea, quizá podría dejar que lo intente otro» (Harari, 2015: 410). Vemos que Harari no elude la importancia del control y la organización de nuevas estructuras políticas en las que las decisiones fueran tomadas por la IA (en la línea de lo que vimos al tratar la privacidad), pero no entra prácticamente en el detalle de este tema.

¹⁸ «El enjambre digital no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna alma, a ningún espíritu. El alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados. La masa está estructurada por completo de manera distinta. Muestra propiedades que no pueden deducirse a partir del individuo. En ella los individuos particulares se funden en una nueva unidad, en la que ya no tienen ningún *perfil propio*. [...] Al enjambre digital le falta un alma o un espíritu de la masa. Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún nosotros» (Han, 2014b: 14).

digital, socavan la calidad de la información que recibimos y ponen en jaque el concepto de democracia representativa, al considerarse los políticos más un obstáculo intermedio que un instrumento de representación de la ciudadanía¹⁹. Finalmente, Han afirma que el panóptico que conforma la transparencia del mundo digital condiciona fuertemente la acción política, dificultando la disidencia y la discrepancia y allanando el objetivo uniformizador de la psicopolítica en beneficio de los intereses del sistema neoliberal²⁰, es decir, la sociedad de la vigilancia se ha desplegado desde el poder hacia los ciudadanos, pero no a la inversa.

Paolo Benanti considera que los riesgos que generan tanto el mundo de la comunicación digital como la inteligencia artificial en el ámbito político son patentes. En general, no estamos preparados para procesar adecuadamente la información que se nos presenta en las redes sociales y medios digitales (en muchos casos falsa o maliciosa con la intención de manipularnos) y por ello es fundamental la educación para saber movernos en este nuevo entorno. Pero, nuevamente, Benanti no cae en una visión distópica de las nuevas tecnologías, sino que reconoce sus grandes capacidades para mejorar las condiciones de vida de las personas, siempre que su desarrollo se realice de una manera controlada para garantizar unos fines éticos y humanistas²¹.

Los tres autores nos alertan de los claros riesgos de erosión del sistema democrático y la participación política de los ciudadanos. Por distintos motivos y con distintos argumentos, pero nos hacen reflexionar sobre la posibilidad de que algo que damos por sentado como es el sistema político democrático pueda no estar ahí dentro de unos años o de unas décadas. Y nos invitan a pensar en las graves consecuencias que puede tener la enorme permisividad que se está dando en los medios digitales y en las redes sociales para con las noticias falsas y los generadores de odio. Y también en lo que

¹⁹ «La desmediatización general pone fin a la época de la representación. Hoy cada uno quiere estar presente él mismo, y presentar su opinión sin ningún intermediario. La representación cede el paso a la presencia, o a la copresentación. [...] Pone en apuro [sic] a la democracia representativa. Los representantes políticos no se muestran como transmisores, sino como barreras» (Han, 2014b: 18-19).

²⁰ «Bajo el dictado de la transparencia, las opiniones disidentes o las ideas disidentes no usuales ni siquiera llegan a verbalizarse. Apenas se osa algo. El imperativo de la transparencia engendra una fuerte coacción y conformismo. Y, lo mismo que la permanente vigilancia a través del vídeo, hace surgir el sentimiento de estar vigilados. Ahí está su efecto panóptico. En definitiva, se llega a una unificación de la comunicación, o a la repetición de lo igual» (Han, 2014b: 20).

²¹ Un buen ejemplo en este sentido es la reflexión que el franciscano realiza sobre la aplicación de la inteligencia artificial en el diseño y la toma de decisiones en política económica, donde su capacidad de procesado de datos y de manejo de múltiples escenarios está fuera de toda duda, pero ha de emplearse de manera ética y justa: «Fare scelte giuste non comporta sempre massimizzare il risultato. L'equità non corrisponde con l'ottimizzazione del sistema. Lo stacco tra un valore numerico e un valore etico è qui fondamentale. Le scelte economiche che vogliono essere secondo giustizia, cioè secondo una virtù morale, hanno bisogno di etica. Anzi se vogliono essere precisi abbiamo bisogno di algor-etica perché la macchina cooperi con l'uomo per rendere le decisioni politico-economiche secondo la virtù della giustizia» ("AI politiche: far modellare le tasse al machine learning". Publicación en el blog de Paolo Benanti del 14/05/2020, accesible a través del enlace <https://www.paolobenanti.com/post/ai-politiche>. Consulta del 22/11/2022).

puede derivar el modelo prácticamente monopolista en el que las grandes empresas tecnológicas se desenvuelven.

5.- LA TRASCENDENCIA: LAS PROMESAS DE LA TECNOLOGÍA Y LOS ANHELOS DEL SER HUMANO

La inteligencia artificial y el mundo de la comunicación digital traen consigo tanto oportunidades, potencialidades y promesas como riesgos, problemas y, muy posiblemente, decepciones ante las enormes expectativas creadas. Pueden contribuir a nuestra felicidad y mejora o a nuestra frustración y deshumanización. ¿Cómo afectan estas nuevas tecnologías a nuestros anhelos y deseos de felicidad y plenitud? ¿Cómo impactan en nuestra visión de la espiritualidad en general y en la idea y experiencia de Dios en particular?

Para Harari, ante la patente debilidad mostrada por las religiones para solucionar los problemas e inquietudes del ser humano en el contexto social contemporáneo (es más, incluso contribuirían a generar nuevos problemas, como en su fomento de los choques entre identidades nacionales que dan lugar al odio e incluso a terrorismos y guerras), la tecnología toma un papel creciente a la hora de satisfacer los anhelos e inquietudes del ser humano²². La IA y los algoritmos contribuirían a evitar el drama de la continua toma de decisiones humanas y los muchas veces nefastos resultados de las mismas, posibilitando nuestra plenitud y felicidad al poder acceder a un conocimiento ilimitado. E incluso el problema de nuestra contingencia física (enfermedad y mortalidad) podría ser superado por los avances biotecnológicos, dando así un enorme giro en la mirada por parte del ser humano al concepto de trascendencia²³

Han considera que el mundo de la comunicación digital conlleva un fomento tanto de nuestro narcisismo (foco en un "yo" que acaba quedándose sólo y vacío) como de la productividad y el ruido, que dificultan en gran medida el acceso a la trascendencia y la búsqueda del sentido de la existencia. Para el coreano afincado en Alemania, es necesario el silencio, pararse, pensar y contemplar,²⁴ dejando de lado el régimen de constante rendimiento y productividad al que nos quiere llevar la psicopolítica neoliberal

²² «Una vez que la IA decida mejor que nosotros las carreras e incluso las relaciones, nuestro concepto de la humanidad y de la vida tendrá que cambiar. Los humanos están acostumbrados a pensar en la existencia como un drama de toma de decisiones. La democracia liberal y el capitalismo de libre mercado ven al individuo como un agente autónomo que no para de tomar decisiones sobre el mundo. [...] Las teologías cristiana y musulmana se centran de manera parecida en el drama de la toma de decisiones, y aducen que la salvación o la condena eternas dependen de haber tomado la decisión correcta» (Harari, 2018: 77).

²³ «[Para el dataísmo] Los humanos son simplemente herramientas para crear el Internet de Todas las Cosas, que podría acabar extendiéndose fuera del planeta Tierra para cubrir toda la galaxia e incluso todo el universo. Este sistema cósmico de procesamiento de datos sería como Dios. Estará en todas partes y lo controlará todo, y los humanos están destinados a fusionarse con él» (Harari, 2015: 414).

²⁴ Muestra de la importancia para Han de la contemplación y la meditación es su obra *Filosofía del budismo Zen*, en la que analiza los elementos principales de dicha tradición religiosa (Han, 2015).

y así, poder disfrutar de la vida y de su sentido lúdico con una mayor intensidad, más allá de la preocupación por el trabajo y por la mera supervivencia.²⁵

Benanti opina que la tecnología en general y las nuevas tecnologías en particular son plenamente coherentes y se pueden integrar de manera armónica con la visión de la trascendencia y antropología cristianas, en las que el ser humano es llamado por un Dios infinito y esto le hace experimentar la contingencia y limitación de su existencia. Y es desde esa vivencia de la limitación humana en el mundo donde el ser humano desarrolla la tecnología. Pero una excesiva confianza (llamémosla "fe") en las posibilidades de la tecnología y en las soluciones y promesas que esta puede aportar al ser humano puede acabar dificultando e incluso imposibilitando la búsqueda de la trascendencia y de Dios, constituyendo un nuevo credo religioso con sus propios dogmas, oráculos, sacerdotes, profetas y promesas de plenitud y salvación.²⁶

Si analizamos las posturas de los tres autores, sólo en Benanti encontramos un marco de pensamiento que articula coherentemente la relación entre la IA, la comunicación digital y el anhelo de lo trascendente en el ser humano, partiendo de una visión de la persona como alguien llamado a la vivencia de su finitud y limitación en el mundo frente a lo absoluto de la divinidad, que emplea la tecnología para desenvolverse en el mismo. Vemos nuevamente en el franciscano un espíritu de apertura hacia la nueva tecnología (que no encontramos para nada en Han, ni rebuscando mucho...) combinado con el análisis de los riesgos inherentes a una aplicación idolátrica de la misma (algo que no parece preocupar en exceso a Harari). De hecho, Benanti afirma con rotundidad el carácter religioso y dogmático del dataísmo, que contrasta de manera evidente y chocante con la fuerte aversión a las religiones de aquellos que lo profesan.

De este modo, el punto de vista de Benanti aparece como el más razonable, equilibrado y acorde con la realidad y con la naturaleza humana. No obstante, hemos de agradecer a los otros dos autores sus aportaciones al diálogo: a Harari, de nuevo, su carácter fáctico, poniendo sobre la mesa el cada vez mayor y aparentemente imparable papel de los algoritmos en la sociedad y la cada vez mayor dependencia (que aceptamos en general voluntariamente) respecto de los mismos. Y a Han hacernos ver el carácter manipulador de los algoritmos y la comunicación digital, que nos convierte en sirvientes del sistema económico neoliberal, anulando nuestra capacidad de contemplar y pensar sobre el sentido de la vida y sobre una manera más plena de vivirla.

²⁵ «En vista de la creciente presión para producir y para aportar rendimiento es una tarea política hacer un uso distinto de la vida, un uso lúdico. La vida recobra su dimensión lúdica cuando, en lugar de someterse a un objetivo externo, pasa a referirse a sí misma. Hay que recobrar el reposo contemplativo. Si se priva por completo a la vida del reposo contemplativo uno se ahoga en su propio hacer» (Han, 2020: 64).

²⁶ «Proprio come l'autorità divina è stata legittimata da mitologie e credenze religiose e l'autorità umana è stata legittimata da ideologie umanistiche, così i nuovi guru dell'*high-tech* e i profeti della *Silicon Valley* stanno creando una nuova narrazione universale che sostiene un nuovo principio di legittimità: gli algoritmi e i Big Data» (Benanti, 2020: 91-92).

6.- PRINCIPALES RETOS CARA AL FUTURO

Este diálogo interdisciplinar entre estos tres autores nos ha servido para conocer mejor el panorama que los desarrollos en la comunicación digital y en la inteligencia artificial nos plantea, pero también nos permite perfilar mejor cuáles son los retos que este panorama que se va imponiendo nos plantea. Del recorrido que acabamos de hacer podemos destacar cuatro retos como los principales desafíos a los que tendremos que ir haciendo frente en el nuevo panorama que hemos dibujado.

En primer lugar, va a ser cada vez más importante aportar vías que permitan incorporar la suficiente transparencia en el uso y la obtención de nuestros datos por parte de las empresas tecnológicas, para evitar la opacidad que actualmente impera en este proceso de obtención y tratamiento de nuestros datos. En segundo lugar, hay que concretar los mecanismos que nos permitan intervenir en el empleo que la IA y los medios de comunicación digitales hacen de nuestros datos, de cara a garantizar un empleo ético y humanista de los mismos. En tercer lugar, hay que desarrollar los medios que permitan evitar la pérdida de control de la actividad de los algoritmos si su complejidad acaba siendo tal que podría desbordarnos. El cuarto reto sería favorecer la generalización de actitudes reflexivas y de crítica constructiva por parte de los usuarios de todos estos avances tecnológicos, es decir, toda la ciudadanía en general, porque actitudes acríticas de aceptación de las cosas tal y como vienen, que parecen ser las más predominantes hoy en día, pueden propiciar el uso de las nuevas tecnologías como medio de control de masas.

Como observación crítica debemos señalar un elemento de gran importancia al que estos autores prestan muy poca atención como es el sesgo de género. No se paran a analizar si existe un sesgo hacia lo masculino en el desarrollo de todos estos avances tecnológicos, pero superar este sesgo parcial es otro reto que tiene por delante el desarrollo tecnológico y que no se puede ignorar a la hora de describir adecuadamente este panorama, y también a la hora de proponer los caminos por los que ir haciendo frente a estos retos.

7.- CÓMO AFRONTAR LOS RETOS PRESENTADOS

Pero el diálogo con estos tres autores no solo nos permite perfilar los principales retos que los nuevos desarrollos tecnológicos en materia de comunicación digital e IA nos plantean, sino también nos dan sugieren los principales ejes de actuación para hacer frente al desafío que esos retos nos plantean: información y transparencia, regulación, capacidad de reversión y educación. Pasamos a analizar brevemente cada uno de ellos.

7.1- INFORMACIÓN Y TRANSPARENCIA

Un elemento fundamental a la hora de poder tomar decisiones libres y responsables es poder disponer de toda la información necesaria sobre cada cuestión que abordamos. Si no es así, seremos fácilmente manipulables, tomando decisiones al servicio de opacos intereses de terceros en lugar de trabajar por conseguir lo que realmente queremos.

Los algoritmos son excelentes instrumentos para mejorar la vida de las personas, siempre que se diseñen y utilicen adecuadamente. El problema no está en ellos, sino en que se empleen con fines justos, éticos y de manera transparente. Como apunta Dominique Cardon, en el marco de lo que el francés denomina "romper la caja negra de los algoritmos":

Al igual que los GPS en los vehículos, los algoritmos se han deslizado en nuestras vidas silenciosamente. No nos imponen el destino. No eligen lo que nos interesa. Nosotros les proporcionamos el destino y ellos nos piden que sigamos "su" ruta. [...] El camino que seguimos es el "mejor" para nosotros. Pero nosotros ya no sabemos identificar bien lo que representa en relación con los otros trayectos posibles. [...] No vamos a volver a los viajes en grupo y a su guía omnisciente. Por el contrario, debemos desconfiar de la guía automática. Podemos entenderla y someter a una crítica vigilante a aquellos que la conciben. Es necesario pedir a los algoritmos que nos muestren tanto la ruta como el paisaje (Cardon, 2018: 19-24).

Más allá de la mera aceptación de condiciones (que prácticamente nadie lee nunca) en las diversas webs y apps, la regulación (luego hablaremos de ella) debería de garantizar la disponibilidad de información mucho más explícita sobre el uso concreto que se va a hacer de nuestros datos, con detalles de uso y de las empresas o instituciones a las que se van a ceder o vender. Esta información debería de suministrarse tanto antes de la utilización del servicio digital como después, por ejemplo, con el envío personal de un reporte periódico de cuáles de nuestros datos han sido remitidos a qué empresas u organismos.

Este tipo de información clara y explícita podría generar efectos similares a las fotografías de las cajetillas de tabaco relacionadas con sus nocivos y peligrosos efectos, haciéndonos más conscientes de la relevancia de la cesión gratuita e incondicional de nuestros valiosos datos (aunque estén en principio anonimizados)²⁷ y de la constante

²⁷ Aunque muchas de estas empresas hablan habitualmente de "anonimización" de los datos (uso de los mismos para generar perfiles en los que no sea posible identificar a los individuos), este concepto

exposición de nuestra vida en las RRSS, para fomentar una actitud más prudente y responsable en este sentido.

Adicionalmente a la transparencia sobre qué datos se usan, también es fundamental que podamos conocer los criterios principales en base a los que los algoritmos prestan servicios o realizan ofrecimientos comerciales. Lógicamente, es necesario respetar la propiedad intelectual que el desarrollo de los algoritmos supone, pero, sí debería de ser obligatorio conocer los criterios principales y dinámicas en las que se basa su funcionamiento.

7.2.- REGULACIÓN

Aunque el tema de la regulación de las empresas tecnológicas daría para un largo debate²⁸, enunciaremos aquí brevemente como aspectos clave a la hora de impulsar un planteamiento ético en el desarrollo de la IA y el mundo de la comunicación digital:

- Garantizar que las empresas tecnológicas son lo suficientemente transparentes con los clientes y usuarios a la hora de informarles del uso que van a hacer de sus datos. Como acabamos de comentar, esto debería de hacerse de manera concreta, indicando usos específicos y organizaciones que reciben nuestros datos con "nombres y apellidos".
- Además del uso en sí, la transparencia debería de ser completa en relación a la manera en la que nuestros datos son capturados y almacenados: navegación, emails, compras. RRSS, aplicaciones de mensajería, medios de comunicación, otro tipo de apps...
- Disponer de mecanismos técnicos suficientemente protegidos para la salvaguarda de los datos de clientes y usuarios.
- Establecer un protocolo de auditoría y control de los algoritmos empleados, para garantizar que, además de los dos puntos anteriores, se cumplen todas las normativas legales existentes en el país en el que se usan los servicios.²⁹ Es fundamental evitar la falta de equidad y la discriminación en el diseño y la utilización de los algoritmos por razones de sexo o género, raza, nacionalidad, ideología o posición social.

resulta controvertido, tanto por la opacidad que suele existir en el tratamiento de los datos, como por la posibilidad de que el cruce de diversos datos anonimizados pueda llevar a revelar datos personales.

²⁸ Recomendamos la lectura del "Libro blanco sobre la inteligencia artificial - un enfoque europeo orientado a la excelencia y la confianza", publicado por el Parlamento Europeo en febrero de 2020. Accesible a través de: https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_es.pdf. Consulta del 26/02/2021. Especial interés para nuestro análisis merece el punto "5. Un ecosistema de confianza: el marco regulador de la IA".

²⁹ Puede consultarse la publicación de Benanti en su blog sobre la decisión de la FTC (Federal Trade Commission) norteamericana de obligar a la app de almacenamiento de fotos Ever a eliminar un algoritmo. Ver "AI e algoritmi: decisione storica di FTC", en <https://www.paolobenanti.com/post/ai-e-algoritmi-decisione-storica-di-ftc>. Consulta del 10/04/2021.

- Centrándonos de manera especial en el género, el hecho de que hoy por hoy la gran mayoría de los profesionales que trabajan en el ámbito de la inteligencia artificial sean hombres³⁰ puede generar (aunque sea muchas veces de manera inconsciente y no malintencionada) sesgos de género en los algoritmos desarrollados que amplíe la brecha de desigualdad³¹. Relacionado con esta falta de perspectiva de género está la escasa presencia que tiene el tema de la relación entre género e IA en la obra de los tres autores que hemos tomado como referencia para el análisis.
- Resulta fundamental establecer mecanismos antimonopolio y de defensa de la competencia en cada uno de los sectores donde las grandes tecnológicas actúan, ya que desgraciadamente este tipo de empresas suelen acabar convirtiéndose en monopolios de facto, con una competencia meramente formal en un marco que termina por dejar indefenso al ciudadano y al consumidor y en muchos casos llega a amenazar incluso el poder y la legitimidad de los propios estados. No resulta para nada desdeñable la posibilidad de recurrir a la partición de las empresas que alcanzan este tipo de posiciones dominantes como mecanismo de garantía del libre mercado y de la protección de los derechos de la ciudadanía.³²
- Se debe regular de una manera objetiva y justa el ejercicio de la libertad de expresión en los medios digitales, así como sus límites. Es una cuestión muy espinosa³³ pero a la vez esencial en un sistema democrático, que no puede estar albur de decisiones arbitrarias (nos parezcan o no razonables en cada caso según nuestra ideología y valores) de los propietarios de los medios digitales o de grupos de presión.
- Otro de los ámbitos que resulta muy controvertido es el de la fiscalidad. El posicionamiento global de estas empresas les permite en muchos casos tributar en la sede que más provechosa les resulte, independientemente de los ámbitos principales de desarrollo de su negocio. Esta situación de privilegio frente al resto de contribuyentes (tanto particulares como empresas) dificulta la competencia y erosiona la confianza de los ciudadanos en el sistema democrático.
- Algo similar a lo comentado sobre la fiscalidad sucede con las condiciones sociales de los trabajadores que, muchas veces, pierden derechos en el marco de las nuevas

³⁰ Tómese como referencia el informe del AI Now Institute de la Universidad de Nueva York, como menciona la noticia de El Independiente: <https://www.elindependiente.com/politica/2019/04/19/radiografia-del-empleo-en-inteligencia-artificial- apenas-hay-un-20-de-mujeres/>.

³¹ Sobre el tema de la desigualdad de género en las empresas tecnológicas habla Anna Wiener en su libro *Valle inquietante* (Wiener, 2021).

³² Sobre este tema proponemos la lectura del artículo de Marta Peirano en El País del 15/11/2020 "Cinco propuestas radicales para las redes". Accesible a través de: <https://elpais.com/ideas/2020-11-14/cinco-propuestas-radicales-para-las-redes.html>. Consulta del 26/02/2021.

³³ Ejemplo de la controversia en este sentido es el artículo de Joan Barata en El País del 11/04/2021, "¿Quién debe poner orden en la Red?". Accesible en <https://elpais.com/ideas/2021-04-11/quien-debe-poner-orden-en-la-red.html>. Consulta del 12/04/2021.

plataformas (falsos autónomos, obligación de aportar medios propios para el trabajo...).

- Y, todo esto, sólo tiene sentido si los marcos de regulación son transnacionales, ya que este tipo de empresas y plataformas tecnológicas trascienden de manera evidente en su actividad del ámbito de los estados. Este tema resulta muy complejo, pero es la piedra de toque fundamental para atacar el problema regulatorio.

7.3.- CAPACIDAD DE REVERSIÓN: "PASAR A MANUAL"

Resulta fundamental la capacidad de reversión o de vuelta atrás en el desarrollo de la IA, algo que afirma Paolo Benanti en su planteamiento de marco ético y regulatorio para el desarrollo de la inteligencia artificial.³⁴ En el momento en el que los seres humanos perdamos el control el futuro será completamente incierto. Y, la falta de reflexión y de conciencia en la sociedad sobre la importancia de este tipo de cuestiones, aunque a veces nos puedan parecer de ciencia ficción, nos acerca cada vez más a este punto.

Resulta interesante la reflexión del sociólogo francés Cardón sobre la necesidad de mantener siempre la capacidad de "pasar a manual", de poder retomar el control:

El reto que plantean las nuevas cajas negras del cálculo algorítmico consiste en la capacidad de desconectarlas para "pasar a manual". El riesgo que presentan las nuevas infraestructuras de cálculo es el de estructurar las elecciones encerrándolas en procesos irreversibles. [...] Aún hay tiempo para decirles a los algoritmos que nosotros no somos la suma imprecisa e incompleta de nuestros comportamientos. (Cardon, 2018: 131-132)

También Lasalle (2019) alerta en *Ciberleviatán* sobre una cada vez mayor dependencia de los algoritmos que puede acabar haciéndonos perder el control de manera irreversible:

La dependencia del entramado algorítmico es tan intensa que si desapareciera repentinamente de nuestras vidas, estaríamos desamparados y nos sentiríamos perdidos sin remisión (Lasalle, 2019).

Aunque este riesgo es patente, coincidimos con Lasalle en que no es inevitable, pero requiere que los seres humanos "nos pongamos las pilas":

³⁴ Los principios para el marco regulatorio que propone Benanti buscan garantizar en todo momento un desarrollo y una aplicación ética, justa y humanista de la IA, algo que no se puede garantizar si los humanos perdemos el control (Benanti, 2018).

El futuro de la humanidad no viene marcado por la inevitabilidad del Ciberleviatán. A pesar de la enorme capacidad de seducción que proyectan sus profetas, sigue siendo vulnerable si logramos provocar una sublevación de la capacidad crítica de la inteligencia humana. Para ello hay que estimular el apetito de libertad que subyace en el inconsciente del hombre (Lasalle, 2019).

7.4.- EDUCACIÓN

En la línea de las reflexiones de Paolo Benanti sobre este tema, actualmente, más que con educación nos encontramos con una capacitación para movernos de manera eficiente y efectiva en el universo digital, pero que huye de formar conciencias críticas en relación al mismo. Como puntos clave en este sentido destacaría:

- Estimular la capacidad de reflexión crítica, en un momento en el que se fomenta más una "adaptación productiva al medio" para sobrevivir en él que una capacidad de cuestionarlo. Un triste ejemplo en este sentido sería la minusvaloración de la asignatura de filosofía en el sistema educativo.
- Reivindicar el respeto y la tolerancia para con el diferente, algo que como vemos cada día en las redes sociales es muy necesario.
- Una máxima esencial, aunque poco practicada, para poder movernos en el mundo de la comunicación digital, es la de "haz en internet lo que harías en la vida real".³⁵ El interfaz digital y la ausencia de cercanía corporal fomentan comportamientos que difícilmente se producirían en las relaciones personales *offline*.
- Un elemento fundamental en la educación es el de la vivencia y experiencia de la espiritualidad, más allá del seguimiento o no de una determinada confesión o tradición religiosa. Como afirma Han con acierto, la comunicación digital genera una permanente atención, dependencia y excitación que nos impide pararnos, disfrutar del silencio y contemplar. Esto es algo que debemos de aprender con urgencia.
- Por otro lado, la cada vez mayor dependencia de las nuevas tecnologías nos puede llevar a depositar en ellas anhelos falsos e idolátricos que nos acaben defraudando profundamente y nos hagan sentir vacíos. En este punto la educación también puede ayudarnos a valorar las promesas tecnológicas en su justa medida.

8.- CONCLUSIÓN

El diálogo multidisciplinar entre las perspectivas de pensamiento de Harari, Han y Benanti nos ha ayudado a dibujar con bastante precisión el escenario que plantean en

³⁵ Es interesante en relación a este tema el artículo "Atrapados por las redes sociales. Todo está pensado para que generen beneficios", publicado por el diario *El Correo* el 26/02/2021, p. 64.

nuestra sociedad la inteligencia artificial y el mundo de la comunicación digital y sus cada vez más vertiginosos avances. Un desarrollo ante el que en muy pocas ocasiones nos paramos a reflexionar más allá de lo meramente práctico, sofocados por la vorágine de nuestra actividad diaria y una tendencia mayoritariamente acrítica en este sentido en la sociedad.

Tras este diálogo, en el que todas las aportaciones han sido de gran valor y han tenido una fuerte complementariedad, hemos podido extraer pautas y guías para poder orientar nuestra actuación a la hora de afrontar los retos que nos plantea el futuro, en la línea de trabajo que propone la ética dialógica.

Un futuro ante el que no debemos de tener miedo, y en el que los nuevos logros tecnológicos nos están ayudando (y sin duda nos ayudarán más aún) a mejorar la vida de las personas. Pero que, presenta problemas patentes, ante los que no podemos cruzarnos de brazos y en relación a los que hemos de tomar parte activa como ciudadanos responsables. No cerremos los ojos ante uno de los retos más importantes en nuestra sociedad actual. De cómo lo hagamos ahora dependerá en gran medida la forma de vida de las futuras generaciones.

Referencias

Benanti, P. (2016). *Homo Faber. The techno-human condition*. Bologna: Centro editoriale dehoniano.

Benanti, P. (2018a). *Le machine sapienti. Intelligenza artificiali e decisioni umane*. Torino: Marietti.

Benanti, P. (2018b). *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia*. Roma: Luca Sorella Editore.

Benanti, P. (2020). *Digital Age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, familia e società*. Roma: San Paolo.

Cardon, D. (2018). *Con qué sueñan los algoritmos. Nuestras vidas en el tiempo de los big data*. Madrid: Dado Ediciones.

Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza Editorial.

Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2014b). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2015). *Filosofía del budismo Zen*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder.

Harari, Y. N. (2015). *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Madrid: Debate.

Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Madrid: Debate.

Lasalle, J. M. (2019). *Ciberleviatán. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*. Barcelona: Arpa.

Wiener, A. (2021). *Valle inquietante*. Barcelona: Libros del Asteroide.

¡Nosotrxs¹ también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo- genérica. Hacia una teología cuir de la liberación²

We are also the poor! Liberation theology and sex-gender
diversity. Towards a queer theology of liberation

Enrique Vega-Dávila y amigxs³

A Marcella Althaus-Reid, profeta

“Si algún día haces una revolución que incluya a las locas, avísame”
(Pedro Lemebel)

Enrique Vega-Dávila
Universidad Iberoamericana- Ciudad de México
ceneda@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

Recepción: 09-11-2022

Aceptación: 30-11-2022

Resumen

Partiendo de la diversidad sexogenérica, el texto propone una reflexión teológica desde identidades que no han formado parte de la gramática religiosa cristiana. El artículo posee una mirada crítica del cristianismo y emplea como categorías de análisis la

Enrique Vega-Dávila es licenciado y maestro en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Actualmente es candidato a doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Su trabajo se expresa en dos dimensiones: la académica, donde ha brindado clases en el ámbito universitario en universidades como la Pontificia Universidad Católica del Perú o la Universidad Antonio Ruiz de Montoya o la Comunidad Teológica de México; la segunda dimensión es la pastoral, como creyente y pastor marica en dos comunidades luteranas independientes, ambas enfocadas en las diversidades desde los feminismos. Su investigación actual es sobre lenguajes religiosos en comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica. Sus intereses académico-pastorales abordan la teología, las juventudes y la diversidad sexo-genérica desde los estudios de género. Correo electrónico: ceneda@gmail.com

- 1 El uso de la “x” es un acto político que muchas personas traemos a la academia. Esta trasgresión del lenguaje implica, entre varias razones, dar cuenta de nuestras identidades como no legibles por el sistema heterosexual (Torra Francés, 2012). Para facilitar su lectura se sugiere que quien lea el texto lo haga como se sienta más cómodx. Cuando sea necesario se intervendrán también las citas textuales colocando en cursiva la palabra modificada.
- 2 Este texto es el resultado de dos ponencias realizadas en el Encuentro de Jóvenes y Teología del Instituto Bartolomé de las Casas los años 2021 y 2022. Ambas fueron presentadas y debatidas en aquel espacio. Agradezco a la Comunidad Luterana Santísimo Redentor y a la Comunidad Luterana del Perú ser quienes me alientan en estas reflexiones.
- 3 Coloco amigxs porque la reflexión realizada es un proceso compartido de diálogo con muchas personas amigas. Agradezco, especialmente, a Carola Suárez por su enorme aporte en mi reflexión y por constantemente invitarme a ir más lejos.

propuesta liberacionista latinoamericana y complejiza/cuestiona la respuesta pastoral, las teologías que subyacen a ella y las doctrinas que sostienen las narrativas en torno a estos grupos.

Palabras clave: Teología de la liberación, diversidad sexogénerica, teología cuir de la liberación, interseccionalidad.

Abstract

Starting from sex and gender diversity, the text proposes a theological reflection from identities that have not been part of Christian religious grammar. The article has a critical look at Christianity and uses the Latin American liberationist proposal as categories of analysis and complex/questions the pastoral response, the theologies that underlie it and the doctrines that sustain the narratives around these groups.

Keywords: Liberation theology, sex and gender diversity, queer theology of liberation, intersectionality.

Introducción

En el marco de los estudios críticos de género y de los estudios sobre la religión, en concreto sobre el cristianismo, la siguiente presentación considera dos nociones importantes en la teología de la liberación latinoamericana, tal y como son “reverso de la historia” y “liberación” (Gutiérrez, 1975) para cuestionar las narrativas teológicas con las que han aparecido las diversidades sexo-genéricas en el espacio público y también el significado de sus múltiples ausencias como elementos discursivos (Foucault, 2017). Ambos conceptos son estructurantes en esta perspectiva teológica que ha cumplido ya 50 años entre pugnas con la autoridad romana, la que miró con sospecha sus aportes desde su aparición, y ha vivido legitimaciones recientes también por la misma, a sazón de la presencia del papa Bergoglio.

Las teologías de la liberación insistieron en la mediación del pobre en el campo cristiano como eje estructural de su reflexión y de su praxis, capitalizaron los esfuerzos y ampliaron el concepto de pobre (Gutiérrez, 1975), lo que en diálogo con las ciencias sociales permitió reconocer un nuevo estatuto epistemológico a la teología y colocó lo religioso en diálogo abierto desde las bases creyentes. No obstante, la idea de pobre en abstracto no ha considerado suficientemente otras identidades, situación que ha sido criticada por teólogas feministas de la liberación (Vélez, 2013) y por quienes iniciaron las críticas de lo que ha sido llamado teologías sexuales de la liberación (Althaus-Reid, 2008), lugar en donde se encuentra esta presentación.

También en reflexiones que nacieron críticas, como lo es la teología de la liberación latinoamericana, se ha dado este mismo proceso de colonialidad que ha postergado cuerpos e identidades, las que han quedado invisibilizadas o negadas, olvidando que esas vidas también importan (Butler, 2002). En consecuencia, muchas de estas perspectivas que se encuentran asociadas a la teología de la liberación latinoamericana han favorecido relatos que, en medio de las prácticas eclesiales, pueden ser consideradas como decentes, tales como el cuidado del medio ambiente ante la crisis mundial, la lucha por los derechos de los pueblos originarios y su reconocimiento, el cuidado y protección de la Amazonía, que si bien pueden ser problemáticas a nivel práctico y discursivo por sus implicancias políticas y la crítica al sistema capitalista y neoliberal, no generan mayores dificultades en el orden moral establecido por los diferentes cuerpos eclesiales, situación que sí llegan a realizar las orientaciones sexuales y las identidades de género, las que en el caso de las primeras existe un entrampamiento que separa la identidad personal de los actos realizados por éstas (Iglesia Católica Romana, 1997) y en el caso de las segundas, las identidades de género, no son si quiera tomadas en cuenta.

Se propone, entonces, un relato socioteológico desde una perspectiva *cuir*⁴ en diálogo con las ciencias sociales y humanas. Por ello llamo "teología *cuir* de la liberación"⁵ a una reflexión teológica que vive el acto primero y segundo no como consecuencia uno de otro, sino como concomitantes, que considera como punto de partida los cuerpos diversos y sus experiencias sexuales que han sido vulnerados por el relato institucional de las iglesias y de muchas sociedades, parte de su tarea consiste en quitar de modo performativo la carga negativa que las ha moralizado. Esta propuesta tiene como base el aporte de los feminismos latinoamericanos y descoloniales (Lugones, 2008) que han considerado otras narrativas y el reconocimiento de quienes hemos vivido "la colonialidad del ser" (Mingolo, 2005), es decir, quienes no hemos aparecido en las historias oficiales debido a una gramática social que ha hecho de ciertos cuerpos más importantes que otros (Butler, 2002).

⁴ El empleo de la expresión "cuir" responde a una lectura de la ya conocida y extendida teoría *queer* pero en clave latinoamericana. No se trata de una castellanización meramente, sino de una comprensión de las diferentes identidades desde la complejidad de nuestro continente marcada por la pobreza, por la clase, por el racismo, por el colorismo (Valencia, 2015).

⁵ Desde la fe, la sexualidad y su ejercicio han sido un problema que colisiona con la realidad, ya que doctrinas y prácticas se orientan en contra de ellas fuera del matrimonio -si es que éste es permitido-. No solo se trata del aborto, sino de cualquier práctica sexual que salga de la norma lo que está en juego. No solo la masturbación o la anticoncepción son temas importantes, sino pensemos en lo desafiante que pueden ser el BDSM, los fetiches, el poliamor, las relaciones abiertas, etc. Frente a ellas la moral de la decencia ha brindado un no rotundo desde los púlpitos, pero ha habido otras respuestas desde teologías que se han amparado en lo que se ha llamado "teologías *queer*", las que han permitido reflexionar desde la abyección, y es que "[l]a teología *queer* es el resultado de una amplia alianza de métodos y praxis históricas de liberación que provienen de personas ajenas al heteropatriarcado" (Althaus-Reid, 2001, pág. 57). Las teologías *queer*, son, pues, una propuesta que parte de la sexualidad negada.

Se trata, entonces, de una continuidad crítica de los aportes teológicos latinoamericanos que consideran a lxs pobres como piedra angular de la reflexión teológica, pero que toma en serio la intersección sexo-género como lucha por los derechos aún no resuelta. La pregunta gutteriana “¿cómo decirle a un pobre que Dios le ama?” (Gutiérrez, 2015) se encuentra desde esta presentación teniendo en cuenta otras identidades. Esta misma pregunta puede ampliarse en: ¿cómo decirle a un maricón⁶ insultado en la escuela que Dios le ama? ¿cómo decirle a una lesbiana violada por sus “amigos” para corregir su sexualidad que Dios le ama? ¿cómo decirle a una persona trans* que ni su identidad ni su expresión son aceptadas por su familia que Dios le ama? (Vega-Dávila, Nosotrxs también somos lxs pobres. Bicentenario, Teología de la liberación y diversidad sexogenérica. Ponencia, 2021) Pienso, siguiendo a Marcella Althaus-Reid, que al no tomar en cuenta los relatos sexuales que forman parte de la vida de nuestros pueblos se traiciona a un proyecto de fe que es integral invisibilizando las pasiones y el deseo (Althaus-Reid, 2008).

La sexualidad en general ha sido un tema que desde las teologías ha sido colocada en el campo de lo moral, y con ello, desde el control institucional de los cuerpos. La antropología teológica se ha desbordado en cuestiones de género, dejándose interpelar muy poco por otras formas de realizar teoría. Ni qué decir del magisterio católico, que ha hecho alarde de la ignorancia de los estudios de género en muchos lugares del mundo con afirmaciones que topan con lo hilarante o con panfletos difundidos enseñando “verdades” que quieren ser derribadas⁷. Lo cierto, es que, en la dialéctica social, y para sostener discursos y prácticas es necesario que exista un enemigo a quien temer y odiar⁸. Y los estudios de género se han convertido en el antinomio perfecto, al cual se le pueden adjudicar lo que antes se dijo del modernismo o del evolucionismo o del marxismo⁹, posturas que han sido consideradas negativas¹⁰. Esta crítica adoptada por los grupos religiosos ha considerado a las diversidades sexogenéricas de modo subalternizado en torno a derechos, por lo que podríamos afirmar que hemos estado sometidas a la colonialidad del ser (Mignolo, 2005), que no solo ha tenido en cuenta a

⁶ Estas formas de nombrar han sido dichas por muchas personas de modo despectivo. Como reapropiación de los significados (Butler, 2002) las empleo en solidaridad con estas identidades y para visibilizarlas, además de quitarle el poder destructor con el que fueron dichas.

⁷ Un ejemplo es el reeditado texto de O. Alzamora (Alzamora Revoredo, 1998) que de manera poco rigurosa establecerá lo que terminará extendiéndose como “ideología de género”, expresión que será ocupada por grupos fundamentalistas (Bárceñas Barajas, 2020).

⁸ En una ponencia aún inédita desarrollo esta idea a partir de lo que he llamado “narrativas de disfraz” (Vega-Dávila, 2022).

⁹ La crítica al modernismo, al evolucionismo y a otras posturas se establecen en la carta encíclica *Pascendi* de Pío X (Pío X, 1907). La crítica al marxismo se establece en la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI (Pío XI, 1937).

¹⁰ Si bien el Concilio Vaticano II optó por no realizar condenas a pesar de sus múltiples complicaciones (Hünemann, 2008), tampoco derogó los textos anteriores de manera firme. Esto ha servido para que muchos movimientos de corte regresionista los empleen como parte de su retórica.

un grupo de personas como tales para realizar su lectura de la historia, sino que, en este contexto ha hecho de la heterosexualidad una narrativa única y absoluta (Rich, 1996) que minimiza o patologiza a quienes han roto con esa idea de normalidad.

Me parece importante considerar que teología de la liberación abrió unas puertas que ninguna de sus hijas ha querido cerrar; se trata, pues, de las diferentes mediaciones con las que se aborda el hecho religioso y la respuesta-incidencia y posible transformación del espacio público. Marcella Althaus-Reid, quien se reconoce heredera también de la Teología de la liberación (Althaus-Reid, 2008) realiza un diálogo con autoras y autores posestructuralistas, situación que le permitirá cuestionar desde otro lado, diferentes prácticas que acechan a los cuerpos¹¹.

El siguiente artículo quiere ser un homenaje a Marcella Althaus-Reid¹² al mismo tiempo una propuesta desde la indecencia que colocó como metodología (Althaus-Reid, 2005) y que retoma elementos de la teología de la liberación latinoamericana. Por lo mencionado anteriormente es que me parece importante escribir este texto en primera persona, marcando cercanía a la metodología autoetnográfica (Ellis y Bochner, 2019), partiendo de mi lugar de enunciación (Haraway, 1995) como investigador del fenómeno religioso, como teólogo, como marica creyente y como sobreviviente de una institución opresora. De ahí que la siguiente presentación desarrolle un diálogo con la llamada metodología latinoamericana que implica tres momentos de análisis -una mediación socioanalítica, una mediación hermenéutica y una mediación práctica- con los estudios críticos de género.

¹¹ Marcella aborda autorxs como Judith Butler, G. Deleuze y F. Guauari, M. Foucault, J. Derrida, J. Halberstam, Julia Kristeva, Adrienne Rich (Althaus-Reid, 2005; Althaus-Reid, 2022).

¹² Es de notar que en los *pensi* teológicos pocas veces se encuentra la obra de esta argentina, que partió de este plano debido a un cáncer hace ya más de 12 años, primera mujer en ocupar una cátedra de Teología en Edimburgo (Córdova Quero, Marcella Althaus-Reid. Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada, 2014). Su trabajo será escrito en inglés porque tuvo dificultades para realizar su obra en el continente, como buena seguidora de Jesús encarnó aquello de "nadie es profeta en su tierra" (Lucas 4:24) y quizá también, como el loco de Nietzsche, "illegó antes de tiempo" (Nietzsche, 2019, pág. par. 125). Su texto principal, "Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política", es, como afirma R. Cheng, la cumbre y maduración de una propuesta teológica que tiene sus antecedentes en el análisis de la homosexualidad y la Iglesia en los años 60 y que verá -por ella- la oportunidad de un desarrollo que toma elementos de los estudios de género y de la teología de la liberación (Cheng, 2011).

Su propuesta será, como ella misma lo dice, una "teología fuera del armario", una "teología sin ropa interior", una "teología sexual de la liberación" o como llevase por título uno de sus artículos, su propuesta teológica es como "Marx en un bar gay". Con esto colocaba con insistencia su punto de partida, no los grandes relatos, sino las narraciones de sexualidad que también forman parte de la vida de lxs pobres. Y es que muchas veces, como teólogos, hemos olvidado que lxs pobres tienen sexo y que el sexo es lugar de opresión¹², pero también es lugar de fiesta, de encuentro. Desde su propuesta, será tan sagrada la comunión eucarística como un orgasmo, su imagen de la Divinidad tiene relación con que "Dios se hace caos: el olor de nuestros cuerpos al hacer el amor, nuestros líquidos y excreciones, el endurecimiento de músculos y la erección de pezones" (Althaus-Reid, 2005, pág. 134), todo forma parte de la humanidad asumida.

A) ¡En ese balcón hay un maricón! ¡En esa ventana hay una lesbiana!

De las más 12 000 personas que participamos de la I Encuesta para personas LGTBI, realizada en el Perú en el 2017, más del 90% aseguró haberse sentido discriminadas por líderes religiosos (Instituto Nacional de Estadística e Información, 2018). Las personas de la diversidad sexual y de género hemos crecido en países, donde si bien no es un delito existir como sí lo es en otros lados del mundo¹³, nuestras historias, nuestros deseos, nuestros afectos se han visto invisibilizados o patologizados.

En nuestra sociedad latinoamericana, las maricas, lecas, bicas, tracas, travas¹⁴ estamos aquí de muchas maneras. Muchas veces, nuestra visibilización se ha hecho a partir de la mofa y estereotipos instalados por los medios de comunicación, pero también se le debe añadir el constante silencio de instituciones que se llaman maestras de humanidad, pero que demuestran en sus discursos y en sus prácticas que unas vidas valen más que otras, que unos cuerpos merecen ser llorados y otros olvidados (Butler, 2002).

Inicié recordando una cifra, que puede ser importante para muchxs, pero que para otrxs es fría, quisiera decir que estas historias tienen muchos nombres propios: Zuleymi tenía 14 años, vivía en Trujillo, es posible que un chico haya notado que era trans, el 30 de mayo de 2016 no regresó a casa y se le nombró en algunas noticias con su *deadname* (RPP, 2016)¹⁵. Claudia Vera era trabajadora sexual, horas antes del dispar que le quitó la vida le gritaron “nunca serás mujer” (Wayka, 2020). MM vivía en la región de San Martín, tenía 17 años cuando le confesó a su padre su homosexualidad, él acabó con su vida de un disparo (RPP, 2019). Catalina Santos fue apuñalada en Atizapán, en el Estado de México, tenía 23 años, estuvieron tres horas esperando para dar levantamiento a su cuerpo (Navarro, 2021). Hay muchísimas más de estas historias, pero han sido invisibilizadas¹⁶.

Las personas sexo-género diversas hemos vivido en el “reverso de la historia”, situación que ha marcado la pauta de construcción de nuestras identidades personales y comunitarias en nuestros países, incluso en nuestras muertes nuestros afectos llegan a

¹³ En Arabia Saudita, Yemen, Mauritania, Nigeria y Somalia son delitos castigados de diferentes modos. En Irán, Sudán, Mauritania hay pena capital por ejercer la sexualidad (El País, 2019).

¹⁴ Para conocimiento me refiero a las identidades gays, lesbianas, personas bisexuales, personas trans y travestis respectivamente.

¹⁵ Este neologismo no tiene traducción, pero se puede traducir de modo literal “nombre muerto”, que se trata del que ha sido registrado en su acta de nacimiento y que no se emplea debido a que ya no se identifican con él (Traulsen, 2022).

¹⁶ En un boletín de 2010, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH) de México reconoció a este país como el segundo lugar de crímenes de odio. En 2020, la situación no había cambiado, después de Brasil sigue en el mismo lugar (Boletines UAM, 2020). Sobre el Perú es triste reconocer lo afirmado por PROMSEX: “En Perú existe una grave ausencia de datos y estudios sobre el contexto de discriminación y violencia contra las personas LGTBI.” (Guerra Vilcapoma, 2021, pág. 15).

ser invisibilizados porque no están reconocidos en todos los estados¹⁷. En el campo religioso, de manera particular, muchas veces hemos tejido historias desde lo oculto, desde la doble vida, desde la actuación de una vida llena de espiritualidad, moralidad y pastoral para que “no se noten” actitudes que son consideradas femeninas en el caso de los hombres o muy masculinas en el caso de lesbianas, ni qué decir de otras identidades que ni siquiera son tenidas en cuenta.

Los diferentes procesos sociales, relacionados con los derechos humanos, son una buena oportunidad para reconocer que, en nuestros países y en las iglesias, también nuestras vidas, nuestros nombres propios, nuestras luchas, nuestros sueños, nuestros deseos, nuestras caricias son valiosas y amadas por una Divinidad¹⁸ que es “amiga de la vida” (Sabiduría 11:26), también de las nuestras.

En las marchas del Orgullo, en Lima y en otros lugares también, al pasar por las calles solemos arengar con la frase que encabeza este primer apartado, correspondiente al primer momento metodológico latinoamericano. Las personas de la diversidad sexogenérica estamos en las calles, y como mencionaba líneas anteriores, también estamos ocultxs en diferentes ámbitos debido a varias razones, entre ellas porque el miedo a salir del clóset y evitar toda forma de escándalo. En ese sentido, ser decentes es un mandato cultural que muchas personas, que estamos haciendo activismo y academia, rompemos y rechazamos.

Es así como las personas sexo-genérico diversas, en la sociedad y en las comunidades cristianas, vivimos la colonialidad desde una doble perspectiva. La que, como expresa W. Mignolo (Mignolo, 1995) se evidencia en la configuración geopolítica y en el espacio intelectual. Es decir, en cómo aparecemos en el espacio público y cómo son considerados nuestros aportes o si es que estos han quedado invisibilizados o invisibilizada nuestra sexualidad.

¹⁷ De modo muy marginal coloco este pie de página a regañadientes. Coloco mi distancia ética y política con quien escribió las líneas siguientes, pero no le quito verdad a lo enunciado: “Para que tengan alguna idea de la cantidad de dramas –y horrores– que resolvería aprobar la ‘Bruce Ley’, quiero poner algunos ejemplos que tengo a la mano: a ver, pónganse un ratito en mis zapatos. Digamos que, en vez de partirme la espalda, me desnucaba al caerme, como me caí, de ese puto caballo hace 15 días. Digamos que ahí nomás quedaba, bien tieso, cadáver, occiso, intestado a los 45. ¿Quién heredaba la casa, el carro, las cuentas de banco, la biblioteca, la colección de corbatas? ¿Mi partner, el compañero de mi vida, mi papi, mi rey? No, señor. Imposible. Para la ley peruana, un conviviente del mismo sexo no es conviviente. Y mucho menos cónyuge. No importa si me entregó su vida, si le entregué la mía, si todo lo que tenemos es el fruto de diez, veinte o cincuenta años de vida en común. Los bancos se niegan a admitir que mi conviviente es varón, no se puede ingresar ese dato en la red, es incomputable, colapsa el sistema. Para la ley peruana, mi pareja o –como deberá decirse en adelante– mi compañero civil no significa absolutamente nada. Apenas me muero, que mejor lo entierren conmigo porque apenas ocurra vendrán y lo botarán a patadas de nuestra casa” (Ortiz, 2013).

¹⁸ Desde algunas comunidades creyentes criticamos, siguiendo la postura feminista, el uso ideológico de la palabra dios, asociado a lo masculino (Sölle, 1997). Por esa razón empleamos más un término femenino o neutro.

Por un lado, se expresa como si no formáramos “parte de la historia” (Mignolo, 2005: 29), como si los derechos que exigimos tuviesen que ser siempre postergados, ya que -según el criterio reinante- existen otros temas que siempre son de mayor importancia. Esta situación, entre muchas otras más, nos coloca desde el reverso de la historia heterosexual, y provee una ausencia sistemática de nuestras necesidades y de nuestras identidades. A esto se añade la precarización económica que viven muchas personas de la diversidad sexo-genérica, especialmente en la población trans*. Esta se encuentra relacionada con la imposibilidad de acceder a muchos espacios académicos, sociales o culturales afirmando de modo abierto nuestras identidades. La experiencia de jóvenes que por miedo a abandonar los estudios o ser expulsadxs de casa sostienen su identidad a escondidas, personas adultas que son obligadas implícitamente a vivir en secreto su sexualidad para no ser echadxs de sus trabajos son historias más comunes de lo que se piensa. La violencia económica, como coacción implícita o explícita no solo se da con las mujeres (Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 2021), sino con todos los cuerpos que no encajamos en lo que se ha llamado la heteronorma (Beltrán y Puga, 2012). Si bien cada vez más puede notarse cierta aceptación social, esto no se da del mismo modo cuando existen motivaciones religiosas en los espacios familiares; de hecho, es mucho peor. A lo anterior debe añadirse la imposibilidad de poseer los mismos derechos que las personas heterosexuales y aún más sufrir el olvido de un Estado frente a la serie de violencias que vivimos, las que son pasadas muchas veces por alto¹⁹.

Es sabida la actuación de los sectores religiosos, católico-romanos y evangélicos, frente al enfoque de género, por ejemplo, en el Currículo Nacional del Perú (Motta, 2017), las manifestaciones en contra del matrimonio igualitario en todos los países donde esta iniciativa se ha dado (Arlettaz, 2017), además del histórico esfuerzo en contra del derecho a decidir de las mujeres y de las personas gestantes (Rubio Grundell, 2013). Creo que no puede negarse el silencio de muchas comunidades eclesiales que, si bien podrían emplear su liderazgo para rechazar el maltrato, la discriminación o la muerte, de modo abierto y explícito siguen sosteniendo doctrinas que, al final, fomentan todas esas actitudes. Todo esto empeora si consideramos todo el “bullying cristiano” que recibimos en las comunidades al decir que somos “aberración”, “abominación” o cuando se habla de condena o perversión sobre nuestras vidas. Quizá mucha gente no se dé cuenta de esto, pero los discursos escuchados, algunas veces desde la infancia, han destruido nuestras autoestimas²⁰.

¹⁹ Quisiera rescatar la reciente disculpa por parte del Estado Peruano a Azul Rojas, activista trans*, quien fuera agredida física, verbal y sexualmente por tres policías en la ciudad de Trujillo en febrero de 2008. La Corte Interamericana de Derechos humanos sentenció el 12 de marzo de 2020 nueve recomendaciones al Estado peruano, entre ellas la disculpa pública como acto simbólico, realizada el día 3 de noviembre de 2022 (INFOBAE, 2022).

²⁰ En el acompañamiento espiritual y pastoral de personas sexo-género diversas, uno de los elementos más recurrentes es la culpa (Ramírez, 2018).

Por otra parte, como consecuencia de lo anterior, se ha deslegitimado el ejercicio de nuestra sexualidad, especialmente por narrativas religiosas que nos han llamado a vivir abstinencia sexual sosteniendo, al mismo tiempo, un relato culpabilizante insistiendo que nuestra sexualidad es pecaminosa. Por más malabares que teólogos y pastoralistas dentro del mundo católico-romano realicen por establecer posibilidades afirmantes, la doctrina en esa denominación sigue siendo la misma. Aquí es donde se vive la otra dimensión de la colonialidad, la que tiene relación, tal y como afirma María Lugones, con "todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo" (Lugones, 2008: 79). La experiencia religiosa en Abya Yala ha subsistido gracias al control ejercido sobre nuestras diversas corporalidades mediante discursos y prácticas. Y si bien este control no se restringe a las personas de la diversidad sexual y de género, sino a toda experiencia sexual previa al matrimonio, no puede pasarse por alto el que, desde una mirada que considera lo heterosexual como superior, sean considerados nuestros actos "intrínsecamente malos" (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975). Esta tecnología del yo (Foucault, 1990) fomentado por las iglesias no han permitido desarrollar a plenitud nuestras identidades, y a quienes participamos del mundo religioso, se nos han robado vida, sueños y caricias.

Al no estar en posibilidades de vivir la continencia, las únicas alternativas que hemos poseído quienes nos declaramos creyentes y de la diversidad han sido la doble vida o la clandestinidad. Lo que genera, en muchas ocasiones, una sensación de culpa y suciedad por el ejercicio de nuestra sexualidad. Aquí existen dos problemas concretos en la antropología teológica clásica: seguir reduciendo la sexualidad a la genitalidad y considerar su ejercicio como negativo cuando no es más que con fines reproductivos y en donde la confesión ante un clérigo o ante una comunidad solo ha servido para sostener el sistema de control sobre las identidades. Entiendo, pues la "invitación" a la abstinencia como otra forma de vigilancia y disciplinamiento con la que se nos ha querido incorporar dentro de la gramática religiosa hegemónica heterosexual.

B) Propuesta teológica

Todos estos cuestionamientos, planteados líneas anteriores, han partido de la intuición liberadora "nuestra metodología es nuestra espiritualidad" (Gutiérrez, 2011). Si nuestra experiencia religiosa, nuestra práctica, están omitiendo estas vidas, estamos sosteniendo la narrativa de un dios macho, blanco y también heterosexual. Me gusta siempre afirmar "Dime a quién discriminas y te diré en qué dios crees", creo que podría añadir: "Dime a quién olvidas, a quien no reconoces derechos y también te diré en qué dios crees". Por ello propongo algunas pistas para interpretar el tema afectivo y sexual desde lo que he nombrado una teología cuir de la liberación que parte de situaciones

que son abiertamente vividas, aunque no siempre reflexionadas debido a lo que Marcella Althaus-Reid llamó el "autoritarismo de la decencia" (Althaus-Reid, 2005: 11). Este autoritarismo ha fomentado un dualismo alienante que coloca, por una parte, el amor edulcorado y, por otra parte, historias subalternizadas que no son consideradas amor.

a) Posicionamiento crítico: "Ya no hay judíx ni griegx, ni esclavx ni libre, ni hombre ni mujer" (Gal 3:28)

Teniendo en cuenta lo mencionado hasta ahora es que insisto en tomar en serio lo planteado por G. Gutiérrez al considerar la teología como "reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe" (Gutiérrez, 2014). Aquí radica uno de los problemas importantes, puesto que las existencias sexo-género diversas no han sido tenidas en cuenta en la decencia religiosa, existen prácticas pastorales de acogida, pero no necesariamente se han realizado teologías liberadoras de las doctrinas erradas sobre la humanidad.

Teología en primera persona

Al igual que J. Alison, creo que es necesario en un tema tan concreto como éste hablar en primera persona. Detrás del uso del "ellxs" o del "ustedes" -como afirma muchas veces él- que líderes religiosos emplean, se encuentra un posicionamiento vertical y alienante que esconde, en muchas ocasiones, afrontar la propia identidad. Él afirma: "creo [que] si no soy capaz de honestidad en un asunto relativamente poco importante, como es este [la orientación sexual], entonces ¿por qué voy a merecer credibilidad cuando hablo de cosas más importantes, como el amor de Dios, la resurrección de lxs muertxs o la presencia de Jesús en los sacramentos?"²¹ (Alison, 2013), pero es un riesgo quedarse en la enunciación personal sin la crítica a las instituciones que generan esa opresión.

El "derecho a aparecer" (Butler, 2017) implica la denuncia en primera persona para cuestionar el tipo de sociedad que hemos forjado, esto involucra también la crítica a las instituciones religiosas que perpetúan el control de nuestras corporalidades. Como afirmó K. Marx: "la crítica a la religión es la premisa de toda crítica" (Marx, 1968), mucho más en un continente como el nuestro, donde el Crucifijo ha significado aniquilamiento de identidades, por lo que no criticar la doctrina que ha sostenido aquello tiene que presentarse como una traición al Evangelio.

Hablar sobre lo divino involucra una experiencia personal irrenunciable. En ese sentido, hacer teología en primera persona, lo que Marcella Althaus-Reid llamaba "hacer teología

²¹ La traducción es mía.

sin ropa interior” (Althaus-Reid, 2005), implica tomar en serio la propia existencia sin ninguna mediación doctrinal que colonice nuestras identidades, mucho menos la victoriana decencia, que no dista de la hipocresía latinoamericana que aún prefiere a las personas de la diversidad sexual y de género entre cuatro paredes, sin derechos que garanticen plenamente nuestras vidas. La teología de la liberación, en la que esta teóloga se encuentra de modo crítico y creativo, reconoce, ciertamente, el sufrimiento, pero también el placer con el que nos hemos constituido en la marginalidad de la sociedad latinoamericana.

La propuesta cuir expone nuestras identidades, parte de ellas y mira desde nuestra intimidad nuestra tierra. Las maricas sabemos poner el cuerpo, mucho más lo saben nuestras hermanas trans, quienes al tener como promedio de vida 35 años, repiten con fuerza: “nuestra venganza será llegar a viejas” (Schock, 2017: 17). Y es que, desde los cuerpos abyectos (Butler, 2007) retomamos aquella premisa de la teología de la liberación que expresa la crítica al dualismo estructural que, desde la idea de “una misma historia” (Gutiérrez, 2014), cuestiona cómo se ha construido Occidente. Nosotrxs formamos parte de esta, aunque “el autoritarismo de la decencia” (Althaus-Reid, 2005) nos haya expectorado.

*Las maricas*²² también esperamos la liberación*

La liberación, desde la perspectiva teológica liberacionista, considera unos niveles que quisiera traer a colación en este momento:

“[1]las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos [se] subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos... [2] concebir la liberación como un proceso de hombres y mujeres en los que van asumiendo su propio destino...[3] Cristo salvador libera al ser humano del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión” (Gutiérrez, 2014: 113-114).

Ciertamente, esto ha fortalecido una serie de luchas sociales desde la fe en el continente. Desde la trinchera cuir reconocemos estos procesos de liberación, pero afirmamos también que no implica solo la liberación de la culpa personal -que muchas veces es abordada desde el campo pastoral-, sino que, maricas, lecas, bicas, travas y tracas asumimos nuestras vidas como valiosas y cuestionamos las doctrinas religiosas que han sostenido nuestra opresión en las iglesias y en la sociedad. Es así como vemos también la necesidad de liberarnos de instituciones y proposiciones doctrinales que han reducido nuestras vidas. Y es que este proceso de liberación implica también alejarnos

²² La palabra marica ha sido empleada como insulto. En algunos espacios activistas se emplea como un genérico para hablar de la diversidad sexual y de género.

de toda doctrina que atente contra la vida de las personas, puesto que también somos hijxs de la Divinidad. En ese sentido, todas esas expresiones de odio institucionalizado y sacralizado deben ser considerados aberraciones y deben ser nombradas de esa manera²³, tal y como lo diría Dorothee Sölle acerca del machismo eclesial:

[s]i a [d]ios solo se le nombra como "él", se lo está pensando en una manera demasiado restringida. Mientras se utilice un lenguaje que ignora a la mitad de la humanidad, no se logrará decir de veras lo que en realidad debería expresar... el sexismo es herejía... y transforma a [d]ios en un ídolo fálico" (sölle, 1997: 311).

Una teología que no vaya a la raíz de esas situaciones de injusticia se autoengaña y se encuentra también en situación de complicidad. La propuesta, entonces, es tomar en serio la vida constituida y que ha sido marginada no solo por una cuestión económica, sino también por una cuestión identitaria.

La posición de muchas iglesias, incluida la Iglesia Católica Romana, en contra del matrimonio igualitario hace gala de sus contantes manifestaciones en contra de los derechos humanos²⁴. Negar o estar en silencio frente a estos derechos es, por consiguiente, vivir en complicidad con un sistema que no considera plenamente humanxs a quienes somos sexo-género diversxs. Nosotrxs también encarnamos la denuncia que Hannah Arendt realizaría hace ya varios años, puesto que también formamos parte de quienes "no tenemos derecho a tener derechos" (Arendt, 1998: 247). Esta actitud de denuncia de manera explícita un amor por la humanidad que solo se ajusta a sus postulados heteronormativos, con lo que pone de manifiesto que esas instituciones no son de ninguna manera maestras de humanidad. Su posición con relación a este tema sostenida en sus doctrinas coloca en primer lugar el sábado y no la humanidad, poniéndose en contra del mismo Evangelio.

Los fundamentalismos religiosos expresados en movimientos como Con mis hijos no te metas (Motta, 2017) o el Frente Nacional por la Familia (Vera, 2018) son parte de esa reacción en contra del valor que tienen nuestras identidades, dado que ni si quiera un esfuerzo por una educación que sea integral ha sido apoyada por la hegemonía cristiana en diferentes partes del continente, donde la laicidad es pura apariencia. Cada trans

²³ En esto sigo la intuición de Rosemary Radford, quien realizó este cuestionamiento en torno a la experiencia patriarcal sobre las mujeres: "[c]uando la palabra *Padre* se interpreta literalmente para indicar que [d]ios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esa palabra se torna idólatra... El ser de [d]ios es ilimitado: indica lo que es y lo que puede ser" (Radford, 1997, pág. 143).

²⁴ J.M. Castillo hace un recorrido de los pactos internacionales que la Santa Sede no ha firmado (Castillo, 2007).

prostituida sin posibilidad alguna, cada lesbiana violada, cada marica expulsada de su casa, cada intersexual intervenidx sin su consentimiento es Cristo clamando. Y, como bien sabemos, no basta la asistencia o la acogida en las comunidades, esto se trataría de un primer paso que demanda reconocer que también esperamos una liberación que acompañe procesos para ser reconocidas en el espacio público y en las iglesias como cristianxs plenxs. El cristianismo mayoritario, tristemente, no ha sido aliado de nuestra causa.

b) Criterios hermenéuticos

Estos criterios hermenéuticos buscan consumir lo que en teología de la liberación ha sido llamada "una sola historia". Como se afirmó anteriormente, no solo considero la historia consagrada por la norma obligatoria que infunde la idea de procreación y familia como valores sagrados e inamovibles, sino como se insistió también la propuesta teológica que se desprende del trabajo de ella es una "historia desde el reverso de la heterosexualidad".

Interpretar desde la lucha, pero también desde el placer

La experiencia latinoamericana está marcada por la resistencia de muchas e incalculables luchas; estas pasan por la defensa de la tierra, de los cuerpos, de los territorios habitados, de la Amazonía, de las culturas, de los pueblos, y, por supuesto, también de los animales. Nuestra tierra es tierra de resistencia. Pero esto no ha significado de ningún modo olvidar la fiesta como un pilar que permite continuar la marcha. A la lucha constante se le ha ido dando lugar también a diferentes formas de manifestación que ha permitido generar vínculos afectivos desde la risa o el baile. Las diferentes manifestaciones de protesta, lucha o resistencia son una forma de vinculación, pero no solo se reduce a la manifestación pública, sino también al compartir el espacio privado o crear el espacio para ello.

La fiesta se trataría de un tiempo oportuno para realizar un alto. O. Paz desde la realidad mexicana, pero extensible a nuestra Abya Yala, diría: "Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres [y mujeres] y acontecimientos" (Paz, 1992: 11). Esto no solo puede comprenderse en el ámbito social, sino que también en el espacio personal. La fiesta es sinónima, en este sentido, del disfrute, del compartir y, por qué no, también de la intimidad, donde "el ser humano ha sido capaz de encontrar en la temporalidad del tiempo y la espacialidad del espacio, una posibilidad de hacer una elección, de instaurar libertad, de construirse un sentido y ahí diversas estrategias para hacer soportable el sometimiento a ese orden temporal y espacial" (Guerrero, 2004: 11).

Frente a diferentes teologías de la cruz que han olvidado las causas estructurales que generan el sufrimiento, también hay otras teologías de la cruz que han hecho de lo mismo una exhibición total o parcial de la miseria²⁵. Si bien existe un llamado a la acción -muchas veces solo se encuentra asociada al asistencialismo-, existe siempre el riesgo de colocar el sufrimiento como primero y no contemplar el disfrute que también es buscado. No se trata de actos consecutivos, sino de una realidad que se da en paralelo. De manera provocadora Marcella Althaus-Reid recuerda a las vendedoras de limones, quienes desde su sexo expuesto en el barrio de san Telmo denuncian de modo simbólico y permanente la colonización (Althaus-Reid, 2005), de modo similar cuestiona por qué deberíamos guardar el rosario al ir a bailar salsa en un bar (Althaus-Reid, 2019). Sus cuestionamientos me parecen pertinentes y muy consecuentes con lo que en teología de la liberación se llamado una sola historia (Gutiérrez, 1975).

En ese sentido, la teología cuir de la liberación rescata el placer, el que, debido a cierta moralidad cristiana, ha resultado menospreciada frente a otros temas teológicos. Como reconoce G. Bataille "la sensibilidad religiosa [particularmente la cristiana] vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia" (Bataille, 1997: 27) generando tecnologías de poder que subordinan como indecentes todo lo que no es posible ser encajado en la gramática social dominante.

Desde nuestra piel latinoamericana, que siente, que sufre, pero que también goza y disfruta, denunciarnos cómo "[l]a sexualidad, en general, ha sido tratada con los ejes de los prejuicios que sostienen cada sociedad. En general, el acto sexual es abordado para atrapar pervertidas(os) o irresponsables, o en un lenguaje mercadológico de consumo. Pero poco se habla de los placeres del sexo. A lo que todo indica, que hay una tendencia de idealización de la sexualidad y su perfección según el modelo hegemónico heterosexual, y lejos está el problematizar la falta de interés en él" (Boehler, 2014: 22), más que cuando implica controlar los cuerpos y las identidades.

El placer ha sido olvidado y desde las diásporas existenciales, tal y como lo somos las personas de la diversidad sexogenérica, alimentados por los feminismos, recuperamos una parte de nuestra vida y reflexionamos desde ella, cuestionando la decencia que nos ha llevado a los subrepticios de una sociedad que no quiere vernos. Desde el placer cantamos, desde el placer soñamos, desde el placer exigimos derechos.

²⁵ Un caso concreto es el de Teresa de Calcuta. El argentino M. Carrapós inicia su diatriba contra ella de esta manera: Algo me molestó desde el principio. Llegué al moritorio de la madre Teresa de Calcuta, en Calcuta, sin mayores prejuicios, dispuesto a ver cómo era eso, pero algo me molestó. Primero fue, supongo, un cartel que decía «Hoy me voy al cielo» y, al lado, en un pizarrón, las cifras del día: «Pacientes: hombres: 49, mujeres: 41. Ingresados: 4. Muertos: 2». En el pizarrón no existía el rubro «Egresos». En el moritorio de la madre Teresa, su primer emprendimiento, la base de todo su desarrollo posterior, no hay espacio para curaciones. (Carrapós, 2008).

*Interpretar desde Jesús trans**

El cristianismo implica una relación personal con Jesús, el pobre de Nazaret, el judío marginal de un pueblo marginal (Meier, 1998). La fe cristiana y su desarrollo guarda relación directa sobre lo que se ha afirmado acerca de él, convirtiéndose su práctica en un horizonte interpretativo. El reconocimiento de Jesús, como el Cristo, fue un cambio importante en el desarrollo cristológico, las diferentes mediaciones que se emplearon en el devenir cristológico plantearon preguntas dependiendo de tales mediaciones, las que no siempre correspondieron al Jesús histórico.

La concepción de lo divino ha pasado por varias etapas que no son, sino una proyección de las constantes humanas. La visión fixista e inamovible de la Divinidad recuerda a una explicación tomista que olvidaba el *pathos* que puede encontrarse en la Escritura. La Divinidad siente, se conmueve, actúa, no es inmóvil. Esta idea fija sobre la Divinidad también fue proyectada en Jesús, lo que implicó considerarle sin muchos matices. A esto se le añade la ya mencionada ideología heterosexual que implica considerar esta como obligatoria y como única posibilidad de realización personal (Rich, 1996). Esto ha significado suponer que Jesús de Nazaret fue también heterosexual²⁶ sin abrir siquiera la posibilidad de pensar algo distinto²⁷.

Cuando me refiero a Jesús como el trans* no me refiero a una identidad de género, sino más bien, a la posibilidad que encontramos las personas en él como un símbolo concreto de Dios (Haight, 2007)²⁸ que “coloca la transición como un destino” (Halberstam, 2018: 21). Esto puede identificarse en su paso por el mundo, especialmente su paso de la muerte a la vida plena que glorifica todo cuerpo, toda vida y alcanza a todas las identidades.

La idea de un Jesús trans*, entonces, es una provocación que desbarata los binarismos de género, puesto que coloca su identidad en una transición. Como recuerda Chrystoph Damien, el maestro de Nazaret pasó por varias transiciones: la de su bautismo, la de las tentaciones en el desierto, la de su muerte y resurrección y en cada una de ellas no solo aprende, sino que se amplía su paso. Pero destaca aún más la llamada transfiguración donde puede leerse no un género o una orientación sexual, sino un acto performativo que revela parte de su identidad (Damien, 2020). La vida entera de Jesús

²⁶ La idea de heterosexualidad y homosexualidad son contemporáneas, lo que ahora se nombra como diversidad sexogenérica ha existido siempre pero no ha sido nombrada del mismo modo. En otros momentos históricos tampoco fue patologizada o punitivizada.

²⁷ No dejo de pensar en el especial de Navidad de Porta dos fundos en Netflix y todo lo que desencadenó por colocar en su narrativa una relación homosexual entre Jesús y Orlando, personaje que representaría a Satanás (Barifouse, 2019).

²⁸ Jesús, símbolo concreto de Dios (Haight, 2007), “significa de un modo directo y sencillo que el Nazareno es la mediación de la experiencia de Dios en la historia” (Haight, 2007, pág. 27)

puede ser leída también desde la transformación, razón por la que la cuirificación²⁹ propuesta aquí guarda relación con lo planteado por Lisa Isherwood (Isherwood, 2021) quien reclama la encarnación y su peculiaridad, la que se distingue en las siguientes palabras:

Ward sostiene que, desde el principio, el cuerpo masculino de Jesús es peculiar. Para empezar, surge únicamente del cuerpo de su madre y, por tanto, es materialmente inestable. Incluso si el nacimiento virginal fuera posible, la partenogénesis daría lugar a una hija, es decir, un cuerpo femenino. Desde el principio, la materialidad se vuelve metafórica. Se expande a lo largo de los relatos evangélicos en los que ese varón camina sobre el agua, se transfigura, asciende corporalmente al cielo y se dice que está presente en la fracción del pan. En cada uno de estos escenarios el cuerpo de Jesús es desplazado y, según Ward, el cuerpo sexuado se problematiza y erotiza (Isherwood, 2021: 105).

Esta retoma lo planteado por Marcella Althaus-Reid en torno a lo que ella llamó "bi-Cristo"³⁰ puesto que rompería las estructuras sociales y las supera. Desde esta propuesta teológica y cuir de la liberación, las identidades de género y orientaciones sexuales que no se encuentran en el marco de lo heterosexual, como se veía en el apartado anterior, son un punto de partida que generan nuevas pautas hermenéuticas, en este caso desde la transición y la transformación, que se convierten en una manera de leer la historia y la que nos abre también a una perspectiva escatológica que permite a los estudios queer y cuir una transcendencia (Stuart, 2017).

Interpretar desde las comunidades, diásporas marginales

Para cerrar este círculo hermenéutico considero las llamadas identidades diaspóricas, las que "son consideradas como formaciones identitarias que se construyen desde lo híbrido... partiendo del reconocimiento necesario de la heterogeneidad y diversidad"

²⁹ El vocablo inglés *queering* empleado en los estudios anglosajones sobre el tema ha sido empleado por teólogos como Hugo Córdova en una versión castellanizada: queerificar (Córdova Quero, 2011). Prefiero el uso que poco a poco se va extendiendo más del adjetivo cuir y su forma verbal indicando la relación con lo expresado en otro idioma, pero estableciéndolo desde nuestra piel latinoamericana (Valencia, 2015).

³⁰ Uno de los elementos que los marginados suelen obtener «furtivamente» de la cristología es esa elusiva fluidez de Jesús con límites redondeados y ambigua. que contrasta con el Cristo legalista que tiene respuestas definitivas a cuanto provenga del libro de la ley y de las reglas de Dios. (Althaus-Reid, 2005, pág. 161)

El bi-Cristo lo asume todo en su vida: privación económica y marginación social, exacerbadas por una especie de excomunión heterosexual de Dios como la que enfrentan los que disienten en política sexual. Enajenado del amor, no solo del divino sino el que crece con la solidaridad de las comunidades y el prójimo. este Cristo más grande supera el «esto o aquello. porque son muchas las identidades sexuales para las que no tenemos nombre (Althaus-Reid, 2005, pág. 168)

(Peña, 2010: 131). Esto implica reconocer de manera directa a todas las poblaciones que, desde la perspectiva descolonial, han estado en el margen de la historia o fuera de ella (Mignolo, 2005).

La existencia de personas que han sido expulsadas del espacio religioso o que no pueden participar de modo activo con todas las posibilidades es una realidad que no puede ser eludida por las teologías. En este sentido, la salida o no participación de las instituciones religiosas no se da necesariamente por una expulsión explícita, sino más bien por una autoexclusión debido a las narrativas que imperan en esos espacios o por el miedo a ser rechazados. Esto no significa que no haya acogida en los espacios de fe, pero no dejan de ser prácticas pastorales que no siempre cuestionan la doctrina de manera abierta, tal y como ha sido mencionado también.

El empleo de la categoría diáspora guarda relación con el desplazamiento, que en el caso de las diversidades se vive desde lo existencial³¹, la idea de no pertenencia total lleva a la creación de espacios que pueden ser alternativos y creados desde la resistencia o que también pueden volverse alienantes y paliativos. No obstante, también existe adhesión a espacios religiosos aún a sabiendas de sus discursos, lamentablemente solo puedo apreciar en esas circunstancias violencia interna y doble vida.

Las reflexiones desde estas diásporas, que han ido poco a poco superando la culpa y el síndrome de Estocolmo³², forjaron a partir de las teorías queer, su propia reflexión teológica.

La teología cuir de la liberación retoma -siguiendo lo planteado por Marcella Althaus-Reid- las historias indecentes, las que no quieren ser vistas, las que no quieren ser escuchadas, las que han sido moralizadas y busca congregar alimentando la resistencia y denunciando al sistema religioso que reproduce las dinámicas heterocispatriarcales.

C) ¡Nuestras vidas valen!

G. Gutiérrez ha insistido en preguntar ¿dónde dormirán los pobres? (Gutiérrez, 2015). Hoy, desde esta mirada cuir propongo preguntarnos: ¿con cuántas personas hacinadas

³¹ La idea de diáspora se ha ampliado y cuestionado. Inicialmente se tenía la idea de que el modelo diásporico se trataba del judío, pero estudios como el de Reiss plantean un universo diferente (Reis, 2004).

³² En más de una ocasión, ayudado por Carola Suárez y mis terapeutas, he podido releer mi historia con la institución religiosa con esa forma particular de nombrarla. Me considero un sobreviviente de ese síndrome debido a que durante años decidí estar en ella, muy a pesar de querer ejercer mi identidad sexual. Sé que no es la narrativa común, pero como teólogo complejo aún más la distancia entre la apertura pastoral que existe, las teologías que se emplean para defender o argumentar y la doctrina que según esa institución ha sido revelada.

dormirán las compañeras trans que se prostituyen en diferentes calles de nuestras ciudades? ¿dónde dormirá la lesbiana violada por sus propios “amigos” para “corregir” su sexualidad? ¿con quién dormirá el mariconcito que ha sido expulsado de su casa porque le encontraron con otro chico? ¿O dónde dormirá el cuerpo de la compañera trans a quien en su muerte su familia cercena sus senos y le entierra con nombre masculino? Es importante tener presente que la pobreza no se vive en abstracto, sino a partir de una serie de intersecciones que atraviesan nuestras vidas. Porque existen otras realidades que, debido al tabú, a la hipocresía, al mencionado “autoritarismo de la decencia” (Althaus-Reid, 2005), no son vistas ni examinadas por quienes hacemos teología.

Es importante, en esta perspectiva, dar cuenta de unx mismx (Butler, 2005) y ejerciendo el derecho a aparecer (Butler, 2017) proponer otras dinámicas que coloquen nuestras existencias como también valiosas. Esto significa que nuestros esfuerzos teológicos tengan en consideración también las vidas de otras víctimas de este sistema, al que Donna Haraway nombra esa “cosa escandalosa” (Haraway, 1995). Esta dinámica reclama salir del clóset y, más aún, sacar a la Divinidad de los clósets sagrados en los que ha sido encerrada.

Este proceso deconstructivo ha sido iniciado por las compañeras teólogas feministas que han cuestionado lenguajes y estructuras androcéntricas formuladas tan solo desde cuerpos masculinos, que han hecho de lo divino “un ídolo fálico” (Sölle, 1997: 311) y heterosexual. Tal y como lo plantea Marcella Althaus-Reid, hacer teología desde los márgenes sexuales y de género puede derrocar la estructura patriarcal que ha hecho de los discursos religiosos una teología heterototalitaria (Althaus-Reid, 2019). Quienes hacemos teología cuir de la liberación³³ podemos aprender a dialogar también con los diferentes movimientos que buscan el reconocimiento de derechos en nuestros países y, desde nuestras diferentes confesionalidades, reconocer lo poco que hemos hecho para cambiar las doctrinas que sostienen prácticas violentas.

En ese sentido, quienes hacemos teología y habitamos la diversidad sexual y de género hemos de vivir el coraje de nuestra identidad y luchar en primera persona para realmente dar testimonio de amor haciéndonos prójims. Las palabras no bastan cuando los gestos no las acompañan. La libertad de conciencia es un derecho fundamental al que no podemos renunciar, por ello una pastoral que dé acogida a las personas de la diversidad sexual y de género, ciertamente ayuda, pero para quienes hacemos teología esto no basta. Se necesita criticar a las instituciones de manera

³³ Las teologías *queer* nacen en el mundo anglo desde las sexualidades (Stuart, Teologías gay y lesbiana. Repeticiones con diferencias críticas, 2003). La perspectiva latinoamericana iniciada por Marcella Althaus-Reid (Althaus-Reid, 2005) se posiciona desde lo que ella llama una teología sexual de la liberación (Althaus-Reid, 2008)

permanente y también las doctrinas en las que se afirma aquella discriminación como erróneas, de no hacerlo solo se trataría de paliativos. Sé que esto trae consecuencias, pero muchas personas sexo-genérica creyentes ya no podemos vivir de ninguna migaja.

A quienes no son de la diversidad sexo-genérica y les interesan las vidas creyentes y mariconas les invito a escuchar no solo a lxs chicxs de la diversidad sexual de los espacios religiosos, sino a quienes hacen activismo, a quienes marchan, a quienes se encuentran en Grindr (Saiz, 2017) o en otras plataformas de encuentro. Les invito a que tomen en serio nuestras vidas y a no romantizar la diversidad sexual y de género, así como aprendimos a no romantizar a lxs pobres, y desde sus trincheras combatir estas expresiones que tanto daño nos han hecho de manera abierta y explícita.

Esto nos exige que, tanto quienes habitamos la diversidad sexo-genérica como quienes podrían ser nuestrxs aliadxs, cuestionemos qué tanto estamos yendo a las raíces de nuestra fe como una tarea permanente que nos libera de toda alienación, también la religiosa, que no permite desarrollar el coraje de ser nosotrxs mismxs y vivir en Jesús, el Cristo, palabra-persona, que supera todas las identidades creadas por las sociedades y que han construido barreras. El seguimiento a Jesús, desde una mirada crítica significa abandonar dogmas que anulan nuestras identidades.

A modo de conclusión

Enunciar las realidades y ampliar nuestras consciencias es un deber ético. Es cierto que la tierra clama, que las mujeres son violentadas, que los pueblos originarios viven el postergo del Estado, pero creo que las personas de la diversidad sexual y de género también somos lxs pobres: Vivimos el destierro de nuestras familias, de nuestras iglesias de origen. Cantamos en medio de llantos alentadxs por la Divinidad de la vida. Bebemos del mismo pozo en busca de aguas de libertad.

A diferencia de otras posiciones teológicas, nuestro punto de partida es la vida y sufrimiento que, a nivel personal y social, ha sido instalado por el prejuicio que las narrativas religiosas han impuesto sobre las personas de la diversidad sexo-genérica. Y, además, también como punto de partida, quienes hacemos teología cuir de la liberación, consideramos los cuerpos, nuestros deseos, nuestros placeres que no han formado parte de los relatos religiosos. Hablamos de lo divino desde la abyección de nuestras identidades que gozan, que celebran, que desnudan la decencia.

En este tiempo, en el que cada vez tenemos más presencia y se han logrado derechos en toda Abya Yala, las maricas, lecas, bicas, tracas y travas estamos aquí para decirle a una sociedad que aún se opone a nuestras vidas que seguiremos resistiendo en las

calles y también en la fiesta. Mantengo de manera permanente la invitación de abandonar instituciones opresoras, mucho más las que han empleado el nombre de la Divinidad para generar terrorismo religioso y a juntarnos en la diáspora existencial para generar nuevas narrativas religiosas. Sé que esto es complicado, que se trata de procesos complejos, pero tengo esperanza en otro cristianismo. Desde la teología cuir de la liberación no solo teorizamos, sino que también oramos desde nuestras sexualidades a Jesús, a quien no solo reconocemos como pastor de ovejas, sino también de cabras³⁴.

A 50 años de "Teología de la Liberación. Perspectivas" es importante ahondar en esa histórica humanidad que no ha sido tomada en cuenta, la que debido al ya tantas veces mencionado "autoritarismo de la decencia" ha sido tomada por mala, abominable, asquerosa o repudiable. Sí, así han sido nombradas nuestras vidas y desde el hartazgo ante la incoherencia de las instituciones religiosas que dicen ofrecer el amor divino, pero rechazan nuestra afectividad, aparecemos para decir que nuestras vidas valen y que no necesitamos autorización alguna de las instituciones para ejercer nuestro "derecho a aparecer" (Butler, 2017) y para vivir nuestro cristianismo, en ese sentido, "[r]eivindicar lo queer [cuir] es reclamar nuestras almas fuera de la teología del mercado, que se rige por leyes fijas y dadas" (Althaus-Reid, 2001, pág. 58).

La propuesta teológica de la que he intentado dar pinceladas en este texto es un esfuerzo de sistematización de experiencias, tiene nombres y rostros concretos. Esta ha implicado un posicionamiento político que coloca nuestros cuerpos y nuestras identidades que son expuestas en el espacio público de modo que esas vivencias no dichas puedan cuestionar el modo cómo se ha hecho teología, pero también cómo se construye sociedad. En ese sentido, las personas disidentes colocamos el cuerpo con todo lo que implica, se trata de una teología pública e indecente.

Voy cerrando esta reflexión teniendo en cuenta lo que Lorena Cabnal, feminista comunitaria, propone sobre el acuerpamiento, como un espacio para resistir con otras personas, situación que "provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para recuperar la alegría sin perder la indignación" (Cabnal, 2015), razón por la cual esta perspectiva teológica hunde sus raíces en la crítica institucional a los cristianismos hegemónicos.

Se trata, entonces, de una reflexión desde nuestros cuerpos y desde nuestras corporalidades como elementos que no han aparecido en las eclesiologías. Son la experiencia cotidiana y el culto comunitario espacios de cuestionamiento que permiten

³⁴ En el Perú, otra forma de insulto a hombres que se sienten atraídos por otros hombres es la palabra cabro o cabra.

abordar otras realidades, esto implica resistencia, por eso nos anima la lucha de muchxs compañerxs y aunque recibamos el rechazo y la incomprensión, repetimos lo que las compañeras trans argentinas emplearon como lema: "Nuestra venganza será llegar a viejxs" (Pagano, 2020).

Quisiera terminar compartiéndoles un texto que la Comunidad Luterana del Perú confeccionó luego de haber reflexionado sobre diversidad sexo-génerica desde la fe y que es un texto paulino que inicialmente fue pensando en la comunidad de Roma (8:31-39) pero que hemos adaptado y actualizado:

¡Nada puede separarnos del amor de Cristo!: ¡Ni la iglesia jerárquica, ni los dogmas, ni las culpas, ni el machismo, ni el miedo, ni la pobreza, ni las leyes judías, ni la enfermedad, ni la homofobia, ni la bifobia, ni la lesbofobia, ni la transfobia, ni la corrupción, ni la "moral cristiana", ni los traumas generacionales, ni la injusticia, ni el odio, ni el apego, ni la falsa idea de pecado, ni las etiquetas, ni el fujimontesinismo podrán separarnos del amor de Cristo!³⁵

Y es que nosotrxs, las diversidades sexogenéricas, también somos lxs pobres.

Bibliografía

- Alison, J. (2013). Diversidade Sexual: interpelações à Teologia Moral. *XXXVII Congresso de Teologia Moral*, 1-15. São Paulo.
- Althaus-Reid, M. (2001). Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet. *Feminist Theology*, 57-67.
- Althaus-Reid, M. (2005). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Althaus-Reid, M. (2008). Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 55-69.
- Althaus-Reid, M. (2019). *Deus queer*. Rio de Janeiro: Metánoia.
- Althaus-Reid, M. (2022). *El Dios cuir*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Alzamora Revoredo, Ó. (1998). *La ideología de género. Sus peligros y alcances. En base al informe "La deconstrucción de la mujer" de Dale O`Leary*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.
- Arendt, H. (1998). *El origen del totalitarismo*. Madrid: Alfaguara.
- Arlettaz, F. (2017). Religión, secularización y matrimonio entre personas del mismo sexo. En F. Arlettaz, *Matrimonio homosexual y secularización*. 89-121. Ciudad de

³⁵ Texto comunitario al final de un estudio dirigido por Enrique Vega-Dávila. (Comunidad Luterana del Perú, 2021)

México: Instituto de Investigaciones Jurídicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

- Bárceñas, K. (2020). ¿Qué es la "ideología de género"? Transformaciones sociales y políticas en Brasil a partir de la apropiación de una estrategia discursiva. *Encartes*. 3/5, 227-230.
- Barifouse, R. (27 de Diciembre de 2019). *BBC*. Acceso em 19 de Julio de 2022, disponible em Porta dos Fundos: qué se sabe del ataque a la productora brasileña que retrató a Jesucristo como gay en un filme de Netflix: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-50921654>
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Barcelona: Ensayo.
- Beltrán y Puga, A. (2012). Karen Atala vs. la heteronormatividad: reflexiones más allá de la discriminación por orientación sexual. *Debate feministas*, 217-238.
- Boehler, G. (2014). El origen del mundo: La teología feminista y la subversión de lo erótico. *Espiga*, 19-27.
- Boletines UAM. (26 de Mayo de 2020). *Boletines UAM*. Acceso em 30 de Octubre de 2022, disponible em <https://www.comunicacionsocial.uam.mx/boletinesuam/294-20.html>
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2005). *Dar cuenta de sí. Sobre violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2007). *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Bogotá: Paidós.
- Cabnal, L. (11 de Septiembre de 2015). *Feminista comunitaria*. Acceso em 6 de Abril de 2021, disponible em <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- Carrapós, M. (8 de Julio de 2008). *Soho*. Acceso em 21 de julio de 2022, disponible em Por qué detesto a la Madre Teresa de Calcuta: <https://www.soho.co/entretenimiento/articulo/madre-teresa-de-calcuta-por-que-detesto-a-la-madre-teresa-de-calcuta/9158/>
- Castillo, J. M. (2007). La Iglesia y los Derechos humanos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 75-87.
- Cheng, P. (2011). *Radical love. An introduction to Queer Theology*. New York: Seabury Books.
- Comunidad Luterana del Perú. (20 de Junio de 2021). *Carta de la Comunidad Luterana del Perú*. Acceso em 21 de Junio de 2021, disponible em <https://www.facebook.com/106905004810231/photos/a.119076660259732/161721422661922/>
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (29 de Diciembre de 1975). *Declaración Persona Humana. Acerca de cuestiones de Ética sexual*. Acceso em 16 de Abril de 2021, disponible em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_sp.html

- Córdova Quero, H. (2011). Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino. *Cuadernos de Teología* XXX, 53-70.
- Córdova Quero, H. (20 de Febrero de 2014). *Marcella Althaus-Reid. Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada*. Acceso em 21 de Julio de 2022, disponible em <https://santosqueer.blogspot.com/2014/02/marcella-althaus-reid-santa-de-una.html>
- Damien, C. (2020). El trans-jesús crístico. *Conexión Queer*, 102-109.
- El País. (19 de Marzo de 2019). Morir por ser gay: el mapamundi de la homofobia. Madrid.
- Foucault, M. (1990). *Las tecnologías del yo y otros afines*. Barcelona: Paidós.
- Guerra, E. (2021). *Informe anual sobre la situación de los derechos humanos de las personas LGBTI en el Perú*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos (PROMSEX).
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya Yala. Corporación Editora Nacionak.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme: Salamanca.
- Gutiérrez, G. (2011). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, G. (2014). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, G. (23 de Septiembre de 2015). ¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama? . (V. Pastoral, Entrevistador)
- Gutiérrez, G. (2015). *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hünemann, P. (2008). Las semanas finales del Concilio. Em G. (. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II. El Concilio y la transición. El cuarto período y el final del Concilio (septiembre -diciembre 1965)* (pp. 331-434). Salamanca: Sígueme.
- Haight, R. (2007). *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta.
- Halberstam, J. (2018). *Trans**. Barcelona : Egales.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- INFOBAE. (3 de Noviembre de 2022). *El perdón histórico a Azul Rojas Marín y su poderoso discurso al Estado tras 15 años de ser ultrajada y torturada por policías*. Acceso em 4 de Noviembre de 2022, disponible em <https://www.infobae.com/america/peru/2022/11/03/azul-rojas-marin-estado-peruano-pide-perdon-a-mujer-trans-ultrajada-por-policias/>
- Instituto Nacional de Estadística e Información. (2018). *Primera Encuesta Virtual para personas LGTBI. Informe técnico*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Información.
- Isherwood, L. (2021). Queerificando a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación. *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer:* , 95-115.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 73-101.

- Marx, K. (1968). Introducción. Em F. Hegel, *Crítica a la Filosofía del Derecho* (pp. 7-22). Buenos Aires: Claridad.
- Meier, J. (1998). *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico I*. Navarra: Verbo Divino.
- Mignolo, W. (1995). La razón postcolonial. Herencias coloniales y teorías poscoloniales. *Revista Chilena de Literatura*, 91-114.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: GEDISA.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. (30 de Julio de 2021). *Violencia económica*. Fonte: <https://www.mimp.gob.pe/webs/mimp/herramientas-recursos-violencia/principal-dgcvg-recursos/violencia-violenciaeconomica.php>
- Motta, A. (Marzo de 2017). *La biología del odio*. Acceso em 3 de Marzo de 2021, disponível em Revista ideele: <https://revistaideele.com/ideele/content/la-biolog%C3%ADa-del-odio>
- Navarro, Y. (21 de Agosto de 2021). *Catalina Santos: Matan a mujer trans en Atizapán de Zaragoza*. Acceso em 03 de Noviembre de 2022, disponível em <https://www.sdpnoticias.com/diversidad/catalina-santos-matan-a-mujer-trans-en-atizapan-de-zaragoza/>
- Nietzsche, F. (2019). *La gaya ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Ortiz, B. (22 de Septiembre de 2013). *Perú 21*. Acceso em 30 de Octubre de 2022, disponível em Arde Papi: <https://peru21.pe/opinion/arde-papi-125424-noticia/>
- Pagano, F. (23 de junio de 2020). *Susy Shock*. Acceso em 21 de julio de 2022, disponível em <https://www.vice.com/es/article/pkyaa8/orgullo-vice-susy-shock-por-una-latinoamerica-para-las-travestis>
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peña, M. (2010). Diásporas, identidades y movimientos poblacionales no transnacionales. *LiminaR*, 122-136.
- Pío X. (8 de Septiembre de 1907). *Carta Encíclica Pascendi del Sumo Pontífice Pío X sobre las doctrinas de los modernistas*. Acceso em 30 de Octubre de 2022, disponível em Santa Sede: https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html
- Pío XI. (19 de Marzo de 1937). *Carta Encíclica Divini Redemptoris*. Acceso em 28 de Octubre de 2022, disponível em Santa Sede: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html
- Radford, R. (1997). El sexismo y el discurso sobre dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino. Em M. Ress, U. Steibert, & L. Sjørup, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 127-148). Santiago de Chile: Sello azul.
- Ramírez, F. (2018). Culpa y somatización en la conducta homosexual, un abordaje teológico-pastoral. *Anamnesis. Revista de Bioética*, 25-36.
- Reis, M. (2004). Theorizing Diaspora: Perspectives on "Classical" and "Contemporary" Diaspora. *International Migration*, 41-60.

- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de estudios feministas*, 15-42.
- RPP. (31 de Mayo de 2016). *Trujillo: realizarán plantón por asesinato de adolescente transgénero*. Acceso em 18 de Octubre de 2022, disponible em <https://rpp.pe/peru/la-libertad/trujillo-realizaran-planton-por-asesinato-de-adolescente-travesti-noticia-967034>
- RPP. (05 de Enero de 2019). *Crimen en San Martín: Padre mató a balazos a su hijo de 17 años porque era gay*. Acceso em 16 de Noviembre de 2022, disponible em <https://peru21.pe/peru/indignante-sujeto-asesino-balazos-hijo-17-anos-homosexual-video-450881-noticia/>
- Rubio, L. (2013). Instinto depravado, impulso ciego, sueño loco: El antifeminismo contemporáneo en perspectiva histórica. *Encrucijadas. Revista CRítica de Ciencias Sociales*, 121-137.
- Sölle, D. (1997). Búsqueda feminista de los nombres de dios. Em M. Ress, U. Steibert, & L. Sjørup, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 311-320). Santiago de Chile: Sello azul.
- Saiz, M. (2017). *Desmontando Grindr. Usos, percepciones e implicaciones de la plataforma de contactos hombre-hombre. Trabajo Fin de Máster en Comunicación Arquitectónica. Universidad Politécnica de Madrid*. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- Schock, S. (2017). *Hojarascas*. Buenos Aires: Muchas nueces.
- Stuart, E. (2003). *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones con diferencias críticas*. Barcelona: Melusina.
- Stuart, E. (2017). *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones*. Madrid: Melusina.
- Torra Francés, M. (2012). El cuerpo ausente. Representaciones corporales en la frontera de una presencia ausente. *Estudios*, 107-118.
- Traulsen, C. (2022). *Protocolo para Juzgar con perspectiva de orientación sexual, identidad y expresión de género, y características sexuales*. Ciudad de México: Dirección General de Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global. Em Q. y. irreal, *Lanuza, Fernando; Carrasco, Raúl* (pp. 19-38). Ciudad de México: Fontamara.
- Vega, E. (17 de Julio de 2021). *Nosotrxs también somos lxs pobres. Bicentenario, Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica*. Ponencia. Lima.
- Vega, E. (6 de Octubre de 2022). *Narrativas de disfraz. Cuestionando a la ideología del odio. Mirada crítica desde género y religión*. Conferencia presentada en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Vera, A. (2018). *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género. Tesis para obtener el título de Maestra en Estudios de Género*. COLMEX.
- Wayka. (20 de Septiembre de 2020). *Presuntos asesinos de activista trans están identificados pero libres a más de un año del crimen*. Acceso em 18 de Octubre de 2022, disponible em Wayka: <https://wayka.pe/presuntos-asesinos-de-activista-trans-estan-identificados-pero-libres-a-mas-de-un-ano-del-crimen/>



UNSA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA



LaSalle
Universidad



ACADEMIA
HISPANOAMERICANA
DE LA COMPLEJIDAD

